# O inaudito

Volume 21 | Nº 2 | Ano 2023

Calibán
Revista Latino-Americana
de Psicanálise

Chema Madoz
S/T - 60 x 50 cm -
Ed. 15 - Ano 2017.

Chema Madoz
S/T - 23 x 17,2 cm -
Ed. 25 - Ano 2018.

# Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise

# Calibán

Revista Latino-Americana de Psicanálise

Federação Psicanalítica da América Latina

## O inaudito

Volume 21, N° 2, Ano 2023 ISSN 2311-3642 - Semestral

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

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



*Staff*

**Editores**
- Carolina García Maggi (Uruguai, APU), Editora-chefe
- Cecilia Moia (Argentina, APA), Editora-chefe suplente
- Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil, SBPRJ), Editora associada
- Silvana Rea (Brasil, SBPSP), Editora associada suplente
- Alicia Briseño (Mexico, SPM) Editora Asociada
- Griselda Sanchez Zago (México, APG) Editora associada suplente

**Comissão Executiva**
Raya Angel Zonana (Brasil). **Argumentos:** Soledad Sosa (APU, Uruguai, Editora), Abigail Betbedé (SBPSP, Brasil, Editora), Silvia Gadea (APU, Uruguai), Samantha Nigri (SBPRJ, Brasil), Marina Meyer (SPM, México), Miriam Grinberg (SFCM, México), Claudio Danza (APU, Uuruguai), Daniel Castillo (APU, Uruguai), Esteban Jijon ( GPQ, Quito), Gisela Gorrese (SBPRJ, Brasil). **Vórtice:** Eloá Bittencourt (SBPRJ, Brasil, Editora), Cecilia Rodríguez (APG, México), María Luisa Silva Checa (SPP, Peru), Regina Estevez (SPFor, Brasil), Ana Córdoba (SPC, Venezuela), Nilza Campos (SPBsb, Brasil). **Dossiê:** Silvana Rea (SBPSP, Brasil, Editora), Suzanne Robell Gallo (SBPSP, Brasil), Claudia K. Halperin (SBPde PA, Brasil), Paula Ramalho (SBPSP, Brasil), Judith Harders (APM, México). **De Memória:** Adriana Pontelli (APC, Argentina, Editora). **Extramuros:** Griselda Sanchez Zago (APG, México, Editora). **Clássica & Moderna:** María Luisa Silva Checa (SPP, Peru, Editora). **O Estrangeiro:** Gabriela Levy (APU, Uruguai, Editora). **Incidente:** Cecilia Moia (APA, Argentina, Editora), José Galeano (Apdea, Paraguai ). **Cidades Invisíveis:** Claudia Carneiro (SBPsb, Brasil, Editora). **Arte e Comunicação:** Mariana Mantiñán (APU, Uruguai, Editora)

**Editores de Revisão**
Versão em espanhol: Soledad Sosa (APU, Uruguai)
Versão em português: Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil, Editor), Daniel Senos (SBPRJ, Brasil) André Luis Vale (SBPRJ, Brasil)
Versão em inglês: Analía Wald (APA, Argentina)

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

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

*Comissão Diretiva*

**Presidente**
Wania Cidade (SBPRJ)
Suplente: Sergio Lewcowicz (SPPA)
**Secretária Geral**
Joyce Goldstein (SPPA)
Suplente: Ana Velia Vélez (SPB)
**Tesouraria**
Pablo Marcelo Santander Toro (APCh)
Suplente: Juan Dittborn (APCh)
**Coordenadora Científica**
Marina Massi (SBPSP)
Suplente: María Cristina Fulco Fernández (APU)
**Diretora de Publicações**
Adriana María Pontelli (APC)
Suplente: Lúcia Palazzo (SBPRJ)
**Diretora de Sede**
Ana Irigoyen (APU)
Suplente: Alberto Moreno (APU)
**Diretora de Comunidade e Cultura**
Diana Zac (APdeBA)
Suplente: Alicia Briseño Mendoza (SPM)
**Diretora de Conselho Profissional**
María Pía Costa Santolalla (SPP)
Suplente: Martha Patricia Infante (Socolpsi)
**Coordenadora de Crianças e Adolescentes**
Zoila Beatriz Ortiz (Socolpsi)
Suplente: Anabella Sosa de Brostella (APAP)



**Revista indexada em Latindex**



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



*Créditos das imagens*

**Em capas e interiores:**
*Chema Madoz - Ig: chemamadozphotographer*

**Em Cidades Invísiveis:** Arq. Daniel Villani

**Ilustrações de abertura das seções:**
Lucas Di Pascuale (pp. 13, 109, 119, 187, 201, 219, 227, 233)

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

**Assistente editorial:** Arena Hernández

**Direção de arte e diagramação:** Di Pascuale Estudio


# Índice


**6** Editorial

**Desacordes do inaudito**
*Carolina García Maggi*

**12** Argumentos: O inaudito

**14** **A psicanálise e a cultura da discriminação: o corpo negro enquanto categoria imaginária simbólica**
*Isildinha Baptista Nogueira*

**28** **Notas sobre o inaudito**
*Mariano Horenstein*

**43** **Do inconsciente, do inaudito ou do que não se escreve: fazer-se escutar e fazer-se ver**
*Dunia Samamé*

**52** **Ouvir, escutar, ler, como efeitos da importunação**
*Fernando Barrios*

**58** **Insistências do inaudito na clínica e em nossos marcos conceituais**
*Analía Wald*

**68** **A destempo**
*Jorge Bruce*

**80** **Reflexões sobre o inaudito no trabalho em situações de crise: repensando o transicional de Winnicott a Kaës**
*María Antonieta Pezo del Pino*

**96** **Defesa do inaudito do caso: vaivéns do divã à poltrona**
*Magdalena Filgueira Emeric*

**108** O Estrangeiro

**110** **Gramáticas do inaudito: aproximações est-éticas à memória depois do trauma**
*María del Rosario Acosta López*

**118** Vórtice: O ponto cego

**120** **O ponto cego**
*Eloá Bittencourt Nóbrega*

**123** **Luz e escuridão: o "não saber" na relação analítica**
*Fausta Romano*

**126** **Cálice: analistas silenciados**
*Maria do Carmo Andrade Palhares*

**130** **O ponto cego revela-dor**
*Adalberto A. Goulart*

**133** **O racismo: nosso persistente ponto cego**
*Fryné Santisteban P.*

**137** **A hipermodernidade produz pontos cegos na *talking cure*?**
*Silvia Ortega y González*

**140** **O ponto cego do/no habitual**
*Iván Gutiérrez Cuadrado*

**144** Dossiê: Arte

**146** **Arte**
*Silvana Rea*

**148** **O surrealismo como movimento revolucionário**
*Michael Löwy*

**155** **Duas escutas do inaudito na poesia latino-americana. O som: império e limite**
*Ana Porrúa*

**163** **Um ritual audiovisual: a imperceptibilidade do olhar**
*Hernán Ulm*

**170** **Inaudito!!!**
*Andrea Martínez Baracs*

**176** **Sobre as intensidades afetivas e suas sobrevivências**
*Georges Didi-Huberman*

**186** Extramuros

**188** **O psicanalista em sua ida e volta à comunidade: só a abstinência dá lugar ao inaudito**
*Luis Bibbó e Silvana Hernández*

**194** **Tempo de Escuta: relato de uma intervenção em emergência**
*Fryné Santisteban, Johanna Mendoza e Ilse Rehder*

**200** Fora de Campo

**202** **Do artista da fome à fome do artista: experiências de inanição e resgate da existência na relação analista-analisando**
*Maria Bernadete Figueiró de Oliveira*

**218** Cidades Invisíveis

**220** **Manágua: as explosões**
*María Emilia Ramírez Bedoya*

**226** De Memória

**228** **Néstor Braunstein: "Até aquí"**
*Marta Gerez Ambertín*

**230** **Néstor A. Braunstein (1941-2022): *in memoriam***
*Daniel Koren*

**232** Bitácula

**234** **Artista neste número**

**Chema Madoz: "Tudo vai se dilatando com o tempo..."**
*Samantha Nigri*

**236** **Autores neste número**

**240** **Agradecimentos**

**241** **Orientações aos autores**

*Calibán - RLP, 21*(2), 6-11 2023

Editorial

# Desacordes do inaudito

*A maior dificuldade não é como contar algo para que nos compreendam. O verdadeiro problema está em escutar… Estarão dispostos a escutar nossas histórias, mesmo que as contemos bem?* […] *Contar bem significa: de maneira que seja escutado.*
Jorge Semprún

*O outro é o que nunca inventamos e que nunca terá esperado por nossa invenção. O outro clama por vir, e isso não acontece senão a muitas vozes.*
Jacques Derrida

*O inaudito* designa o não escutado antes, o que causa surpresa e excede as margens do esperado.

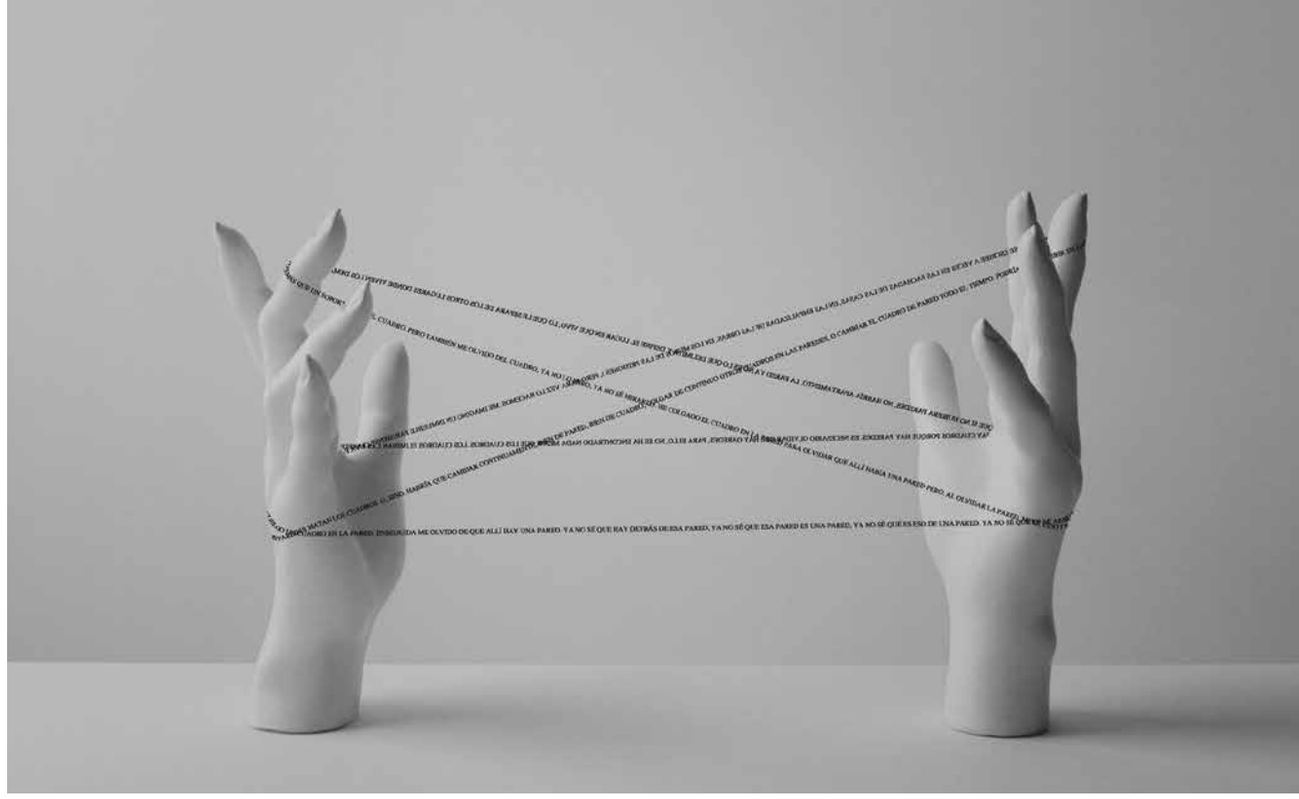
Carrega um duplo matiz, enquanto limite e potencialidade da escuta. Sugere que algo que poderia ter sido escutado, não foi. Ficou à espera e busca novas oportunidades de ser ouvido, lido ou traduzido, de modo que seja escutado.

Segundo Semprún (2002, p. 140), na citação da epígrafe, a chave está naquele que deveria escutar, mesmo quando o que revela, o que narra, conta bem. O poder está naquele que ouve e no *fazer-se escutar*, em sua volta reflexiva para o sujeito. Entre o dizer, o ouvir, o escutar e seus trajetos, há uma verdadeira área de cortes por onde aparece e se subtrai a voz. Entre o *oris* (oralidade) e o *auris* (auricularidade), a voz será exercida ou não em sua função invocante, na passagem e na transferência do sujeito que enuncia para aquele a quem se dirige a palavra. No grito, no chamado ou no apelo ao outro que responde.

Falar e escutar são as duas faces do discurso, anverso e reverso. A voz é seu objeto, matéria incorpórea, fugitiva e êxtima, que não pode ser delimitada e se precipita. "Acontece que as orelhas não têm pálpebras", diz Quignard (1996/2012, p. 67). Questiona, por outro lado, a dimensão da profundidade ou do subterrâneo. Desse modo, o inaudito não seria algo escondido, misterioso, mas antes o evidente, o que está aí. O que de alguma maneira poderia ser escutado, e escapa.

Freud (1923/1992) representa o "boné auditivo" na superfície do eu, em um esboço do aparelho psíquico que é um modelo óptico. Sugere que as palavras são restos mnêmicos acústicos do que foi ouvido, com suas sonoridades, acordes e silêncios.

Ouvir é a mais precoce das experiências sensoriais e erógenas, pulsionalidade que humaniza o falante a partir da voz que vem do outro e o deixa muito próximo dos signos de seu inconsciente e seu desejo. Somos possuídos por palavras ouvidas que não nos pertencem, governando o supereu, feito desses restos escutados, desses primeiros dizeres que legislam e ordenam. Essas marcas, onde se inscreve a onipotência da resposta, tão poderosa que torna o grito um chamado. É curioso que a raiz de *obedecer*, *oboedire*, venha de *escutar*, *audire*.



Chema Madoz - S/T - 50 x 60 cm - Ed. 15 - Ano 2014.

São restos dessas línguas singulares da história privada, a palavra sonorizada ou a palavra não articulada em discurso, com sua pregnância, o intraduzível e inaudível ao mesmo tempo, que as marca.

## A prática do inaudito

Como funciona a escuta do analista? Ela pode se subtrair do plano do *oboedire*?

A psicanálise, esse pôr em relação o divã e a poltrona, é uma prática de conversa com a escuta-*outra* do analista. Escuta-*outra* porque é um artifício e uma operação de leitura, limitada ao espaço da sessão. "Com que ouvido convém escutar?" parece ser uma pergunta central no exercício de nossa atividade, se esta pretende contar com certa aptidão para registrar o inaudito. Por ora, estará assegurada pela assimetria necessária, proporcionada pelo analista em sua presença de ouvinte e pela oferta de seu silêncio. Escuta original, sustentada pela regra *princeps* da análise do analista, na medida em que este foi atravessado por essa experiência singular do inconsciente e da transferência. É o que está dado com anterioridade ao encontro com cada analisante. É o que vai per-

mitir afinar nosso instrumento[1] para receber o inaudito e não expulsá-lo, rejeitá-lo ou silenciá-lo novamente, de diferentes formas, como normatizar e patologizar o que não se compreende, atribuir identidade ao novo. Essa escuta, ao contrário, poderá resgatar o potencial do inaudito, seu *por-vir*, nessa atividade de dessuposição de saberes que é a análise.

A escuta do analista se desenvolve na dimensão temporal do *après-coup*, e é assim que podemos ouvir detalhes cujo significado só descobrimos *a posteriori*. Através dessa possibilidade, são reeditadas as interlocuções da história pessoal, aquilo que não pôde ser escutado na transferência primeira. Em sua condição flutuante, devolve a dignidade ao passo em falso, à equivocidade da fala (e da escuta), pondo um limite ao império da lógica. De modo que a intervenção do analista não seria apenas uma interpretação de sentido, mas um jogo com o equívoco.

Por outro lado, Freud (1923/1992) propõe designar o outro psíquico inconsciente como *isso*, ideia que vem de Nietzsche, autor que usa essa expressão gramatical para o que é impessoal. O inaudito pode corresponder ao neutro, enquanto aquilo que não se atribui a nenhum gênero, ou seja, o não geral [*general*], o não genérico e até o indeterminado. Supõe uma relação alheia a toda exigência de identidade ou de fala unificante. O analista deve oferecer a alteridade, operação pela qual o analisante não é outro eu, nem se trata de reconduzi-lo ao mesmo. Deve dar ouvidos ao inaudito do Outro, como o absolutamente Outro, com sua absoluta estranheza, assim como o que é inacessível.

Nesse sentido, não se faz o outro vir; antes, deixa-se ele vir, preparando sua vinda (Derrida, 1987/2017). Seria um preparar-se para a contingência, para um encontro que não é calculável, esse inaudito em cada peripécia analítica.

Vamos às vozes de nossos autores neste número.

## Textualidades do inaudito

A seção **Argumentos** nos convida a um estimulante percurso pelo tema. Os trabalhos abordam o estatuto do inaudito, indagando suas dinâmicas e operações. A seção começa com um trabalho de Isildinha Baptista Nogueira, que apresenta ao leitor seus estudos sobre o racismo. A autora explora as dimensões psíquicas do corpo negro, obrigado a internalizar um ideal do eu branco, motivo pelo qual ele acaba inevitavelmente se excluindo. Mariano Horenstein, por sua vez, vai ao encontro das diversas nuances e notas do inaudito. Se de algum modo a escuta analítica inventa o inaudito, como se escuta o inaudito? Que tratamento damos a ele em psicanálise? Dunia Samamé escreve a partir do que não se escreve sobre o inaudito. O testemunho de uma menina espectadora de uma violência cruel faz a autora percorrer o tema com base em seus próprios enfoques. Já Fernando Barrios ressalta o plano da importunação em nossa escuta, favorecendo o deixar-nos afetar por isso que cada época faz ouvir. Na hora de pensar as apresentações clínicas complexas com crianças e adolescentes, Analía Wald se pergunta como podemos ampliar nossas margens para acolher o inaudito e propõe a necessidade de nos deixarmos contaminar por outros marcos referenciais e outras lógicas discursivas. Jorge Bruce fala da necessidade de construir uma psicanálise crioula, afinando nosso instrumento em função das notas que ressoam ou chiam nas ruas de nossas cidades. María Antonieta Pezo trata das ideias de Winnicott sobre o transicional e do intermediário introduzido por Kaës como contribuições para o trabalho com grupos em situações de crise. Magdalena Filgueira faz uma incursão na produção do caso, operação necessária como forma de interrogar o psicanalista em sua função.

A seção **O Estrangeiro** apresenta um trabalho de María del Rosario Acosta López. A partir de sua prática como filósofa, a autora participa de iniciativas de memória com sobreviventes de violências traumáticas. O projeto busca possibilidades para a produção do testemunho e para sua escuta, na medida em que há uma devastação dos mecanismos que podem torná-lo audível, legível e crível.

A seção **Vórtice** propõe, como tema de intercâmbio crítico, *O ponto cego*. Faz parte de nossa atividade tolerar o não saber, o desconhecido; no entanto, os ensaios procuram distinguir o papel dos impasses ou assinalar a função do escotoma na condução do tratamento. Mostram outros aspectos, como os silenciamentos em relação às exclusões institucionais e teóricas, e os pontos cegos quando se desconhecem os efeitos subjetivantes do uso da tecnologia. De Cartagena das Índias ao Peru, os autores focalizam o racismo, tema invisibilizado e negligenciado, embora faça parte de nosso cotidiano, com uma proximidade radical.

*Arte* é a proposta da seção **Dossiê**, considerando *O inaudito* a partir de outras vertentes criativas e discursivas. Os diferentes ensaios procuram suas chaves no sugestivo território das letras, assim como no testemunho poético. Destacam-se as contribuições da aventura surrealista, esse movimento artístico que se inspirou na psicanálise. Segue um ensaio sobre o lugar dos afetos e seus destinos na psicanálise e na arte. O olhar de um crítico de cinema propõe entender essa arte como estética e política do inaudito.

A seção **Extramuros** reúne dois trabalhos baseados na prática comunitária e nas intervenções em equipes de trabalho. Luis Bibbó e Silvana Hernández apresentam suas contribuições a partir da práxis com equipes que se encarregam de populações com múltiplas carências. Por sua vez, Fryné Santisteban, Johanna Mendoza e Ilse Rehder relatam a experiência de uma intervenção na comunidade: Tempo de Escuta foi a iniciativa de uma equipe de psicanalistas da Sociedade Peruana de Psicanálise que ofereceu atendimento a moradores da selva amazônica em situação de emergência e vulnerabilidade.

A seção **Fora de Campo** traz o trabalho vencedor do Prêmio Fepal 2022, de Maria Bernadete Figueiró de Oliveira. A autora relata o percurso analítico com um adolescente de grande fragilidade, assinalando os movimentos transferenciais e subjetivos que se produziram ao longo do processo.

Nicarágua é o destino de **Cidades Invisíveis**, do qual nos aproximamos por meio do relato testemunhal de María Emilia Ramírez. A autora reflete sobre a dolorosa realidade vivida em seu país de origem, assombrado pelo medo e pela perda das garantias pessoais. Diante da interrupção das atividades no país, a possibilidade de prosseguir remotamente com os espaços de formação e intercâmbio foi um recurso muito necessário e um laço salvador.

1. Uma escuta que foi atravessada por outra escuta. Uma escuta outra.

**De Memória** é dedicada ao reconhecido e prolífico psicanalista argentino Néstor A. Braunstein, falecido em setembro do ano passado. Daniel Koren e Marta Gerez o recordam a partir de seu contato pessoal, próximo e afetivo. Transmitem o reconhecimento por seus aportes à psicanálise e por uma obra vastíssima, que ficam como legado e contribuição para os futuros psicanalistas.

**Bitácula** encerra este volume com uma apresentação do artista Chema Madoz.

O inaudito pode ser algo belo e estranho? Algo assim pode nos acontecer ao percorrermos estas páginas e nos encontrarmos com a obra fotográfica de Chema Madoz. Belo como a mesa de dissecção de Lautréamont. Chema Madoz nos submerge em paisagens heterogêneas e estranhas, um *locus suspectus*. No entanto, sua obra consegue ser um encanto visual obtido pela mera combinação de objetos correntes. Dessa simplicidade surge o inaudito, uma estética lúdica, feita de imagens fotográficas muito plásticas, em que se despedaçam a ordem, a adequação e, de maneira formidável, o esperado. Um *Witz* de imagens de um humor delicado, prontas para a equivocidade, para o elusivo, e disparadoras de centelhas de poesia. Como um jogo por meio do qual podemos rir do próprio enfado, do tantas vezes visto e ouvido do cotidiano, e que não nos interroga mais.

## Tempo de pós-escrito

Como o artista com sua obra, o que podemos encontrar numa análise são centelhas do inaudito.

Manter a psicanálise viva e em atividade implica estar disponível para possibilidades inéditas de escuta.

O analista é aquele que coloca suas orelhas em locação, como assinala Foucault. A psicanálise deve poder discutir e pôr em questão as formas que historicamente detêm a fala de maneira exclusiva, nas quais a própria psicanálise está inserida. Cada época tem suas formações discursivas com seus regimes do audível, assim como seus paradigmas de escuta, como o da modernidade e da colonialidade, em que surgiu o personagem ficcional de Caliban. Hoje esses paradigmas se transformaram, sustentando novos regimes de invisibilização, surdez e negação em relação àqueles que são excluídos como sujeitos de palavra. Sujeitos abjetos, isto é, do direito a um dizer, assim como da possibilidade de produzir discurso ou uma forma de conhecimento sobre eles mesmos. O inaudito seria o ultraje dessa possibilidade subjetiva, com a catástrofe violenta das condições de produção de sentido que tornam a vida legível e audível, como diz Acosta neste número.

Continua sendo nossa tarefa interrogar e buscar outras lógicas do audível que indaguem nos *des-acordes*, o desacordo, com suas rupturas e fugas. Não se trata tanto de uma invenção, mas de liberar o sentido da alienação do sentido, do sentido do Outro, na medida em que o que não dá lugar a um novo saber é outro saber.

A psicanálise é uma práxis e uma ética da escuta, daquilo que busca *fazer-se escutar*, e sempre parcialmente, do novo que clama *por-vir*, sem reduzi-lo ao mesmo. Para sustentar essa alteridade e essa promessa de fala, devemos assegurar uma psicanálise que não esteja em relação consigo mesma.

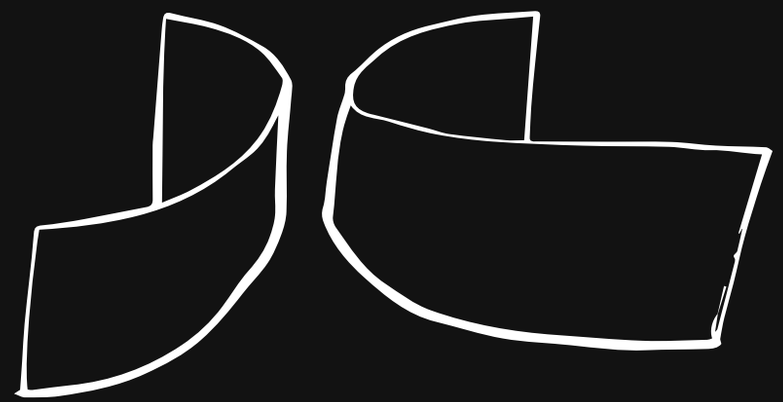
Dando lugar à palavra de seus autores, estas linhas introdutórias ao número são também seu tempo de pós-escrito, como dizia Borges, e de um dizer adeus a suas páginas. Esperamos que *Calibán* viaje e chegue às mãos de seus leitores, que possam escrever em suas folhas, ler nas páginas deste objeto, de manufatura editorial, com a intervenção de um grande artista.

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

## Referências

Ayouch, T. (2020). *Psicoanálisis e hibridez*. Navarra.
Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. Arena. (Trabalho original publicado em 1969)
Derrida, J. (2017). *Psyché*. La Cebra. (Trabalho original publicado em 1987)
Freud, S. (1992). El yo y el ello. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 19, pp. 1-66). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923)
Leclaire, S. (1970). *Psicoanalizar*. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1968)
Quignard, P. (2012). *El odio a la música*. El Cuenco de Plata. (Trabalho original publicado em 1996)
Semprún, J. (2002). *La escritura o la vida*. Tusquets.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Argumentos:
O inaudito

*Calibán - RLP, 21*(2), 14-27 2023

Isildinha Baptista Nogueira*

# A psicanálise e a cultura da discriminação: o corpo negro enquanto categoria imaginária simbólica

Aliás, o preconceito racial "parece aumentar à proporção que os negros deixam de ser escravos, e a desigualdade se grava nos costumes à medida que se apaga nas leis" (Tocqueville, citado por Mbembe, 2014/2018, p. 153). Abolição do princípio de escravidão não significa necessariamente a libertação dos escravos e a igualdade distributiva, apenas contribui para fazer deles "'desgraçados destroços', destinados à destruição" (p. 153). Achille Mbembe, na *Crítica da razão negra* (2014/2018), fez essa citação de Alexis de Tocqueville.

A liberdade, como diz Mbembe (2014/2018), não nos permite compartilhar direitos, prazeres, trabalho, dores e muito menos a morte; podemos ser assassinados aos olhos da lei, sem que seja de fato um crime, que permanecerá sem reparação possível, num acordo cordial perverso; a morte dos negros não importa (p. 153).

A escravidão lhe vergou o corpo e a alma, o cativeiro o brutalizou, desonrou-o, desconstruiu sua raça, tirou-lhe a noção de pertencimento a uma nação; a África se torna uma lembrança distante, da qual deve esquecer: sua religião, a língua dos seus pais e sua cultura.

Sua língua não o insere nesse mundo desconhecido, mas o coloca na categoria de semi-humanos; o negro escravizado é a representação da degeneração física e moral; torna-se um ser abjeto, portanto naturalmente depositário de uma justificada violência que não cabia na fantasia de superioridade da raça branca.

A lembrança desse passado sócio-histórico o desabona racialmente e o aprisiona num eterno devir escravo, de um corpo negro, excluído de um lugar numa cultura que o elegeu como depositário de todas as mazelas, que justificam sua exclusão.

A abolição, na realidade, embora lhe tenha atribuído a cidadania, não o libertou, pois não lhe garantiu as condições necessárias para o seu exercício; e, além disso, apesar da abolição, permaneceria nele por tempo indeterminado o cativeiro psíquico de uma imagem que, com o crivo da ciência, justificaria uma "inumanidade" do negro. Não faltaram estudos e pesquisas científicas que, tendo estudado a conformação do cérebro africano, pretendiam atestar sua incapacidade mental.

Ciente desse passado socioeconômico histórico me proponho, a partir da psicanálise, pensar esse *corpo negro* como categoria imaginária e simbólica; afinal é enquanto *corpo imaginário* e *corpo simbólico* que o corpo vai se inscrever na dimensão psíquica; sendo essas as questões que desenvolvi no meu trabalho de tese: *A cor do inconsciente: significações do corpo negro* (Nogueira, 2021, p. 97).

Para a psicanálise, o corpo, enquanto tal, é irrepresentável.

Impossível de ser capturado numa representação, o real do corpo permanece fantasticamente ligado às experiências arcaicas de despedaçamento, anteriores à fase do espelho.

*Corpo imaginário* corresponde à imagem totalizadora que a criança conquista na fase do espelho, e que lhe advém pelo reconhecimento do outro: é nesta experiência fundadora que se produzem as estruturas de identificação. Se o *corpo imaginário* constitui um todo, uma imagem, um contínuo de ligações, o *corpo simbólico* corresponde à forma significante, isto é, a algo que, como parte, representa numa relação simbólica aquilo que, enquanto tal, escapa à representação. Na dimensão simbólica será, portanto, um pedaço, um aspecto do corpo devidamente simbolizado; isto é, investido de significação que emerge como marca de uma totalização impossível (Nogueira, 2021, p. 97).

Explorei as dimensões imaginárias e simbólicas do corpo negro, que do meu ponto de vista produzem vivências psíquicas singulares, das quais entendi que produzem, para o negro, uma condição subjetiva particular.

A complexidade da sua vivência do processo do espelho, que para o negro produz um processo de identificação com a *brancura* enquanto justamente aquilo que, na sua imagem especular, lhe escapa.

Considerei a *pele negra* como significante, do ponto de vista do corpo simbólico, como aquilo que representa a condição de negro para os não negros, e explorei os sentidos a que tal significante se associa nas redes simbólicas da formação social, explorando as dimensões imaginárias e simbólicas que a experiência de portar um corpo negro produz, as vivências psíquicas que experimentam os negros.

Françoise Dolto, em seu livro *A imagem inconsciente do corpo* (1954/1992), estabelece uma distinção entre os conceitos de *imagem do corpo* e de *esquema corporal*, cujos sentidos são confundidos.

O *esquema corporal* indica a condição de representante da espécie do indivíduo, sendo em geral o mesmo para todos, o de pertencimento à raça humana; a *imagem do corpo* não se define a partir desse inexorável pertencimento genérico à espécie humana; ela é única a cada um, singular, está ligada ao sujeito, à sua história; é inconsciente e sustentada no narcisismo.

A *imagem do corpo* é uma construção imaginária determinada pelo fato de que o aparelho psíquico se estrutura nas instâncias psíquicas do id, do ego e do superego, tal como propôs Freud. Para Dolto, o mediador das instâncias psíquicas (id, ego, superego), nas representações metafóricas expressas por um sujeito, é a imagem do corpo. Nesse sentido, a imagem do corpo estará envolvida em todas as formações do aparelho psíquico.

Quanto ao *esquema corporal*, diz Dolto (1984/1992): "é uma realidade de fato, sendo, de certa forma, nosso viver carnal no contato com o mundo físico" (p. 10).

Sendo assim as experiências que vivenciamos serão determinadas pelas condições físicas do organismo, conforme este se apresente num estado de integridade ou lesões passageiras, ou permanentes, de caráter neurológico, muscular ou ósseo, ou sensações fisiológicas dolorosas, viscerais ou circulatórias.

A simbolização de uma imagem do corpo não enfermo depende da aceitação, pelos pais, do problema da criança para que, apesar

* Mestre em psicologia social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutora em psicologia escolar e desenvolvimento humano pela Universidade de São Paulo.

do problema, esta possa ser reforçada positivamente em suas possibilidades, garantindo sua humanização.

Problemas orgânicos precoces, mesmo que circunstanciais, resultam em perturbações do esquema corporal, mas falta ou interrupção das relações que Dolto denominou a "imagem falante do corpo"[1] podem resultar em modificações passageiras ou permanentes da imagem do corpo. No entanto, não é incomum a coexistência de um esquema corporal enfermo e uma imagem sã do corpo, ou um corpo saudável com uma imagem doente.

Quando a mãe é incapaz de falar para a criança de sua diferença, enquanto a criança, no decorrer de seu desenvolvimento, irá se dando conta das diferenças reais entre seu corpo e o corpo das outras crianças, haverá dificuldade para que a criança passe pelas várias etapas do desenvolvimento.

As mães negras se calam acerca do corpo negro, resultado de uma sociedade que se cala acerca do racismo, produzindo para o negro um processo de negação da sua diferença fenotípica em relação ao branco, como forma de evitar a dor da exclusão e do apagamento que acontece, justamente, pela cor que porta o seu corpo negro. "A imagem do corpo é, a cada instante, para o ser humano a representação imanente inconsciente em que se origina seu desejo" (Dolto, 1984/1992, p. 24).

A partir de Freud, Dolto pensa que as pulsões que visam à realização de desejo são de vida e de morte. As pulsões de vida estão invariavelmente ligadas a uma representação, ao contrário das pulsões de morte, que escapam à representação. A pulsão de morte não representa o desejo de morrer, mas se caracteriza pelo desinvestimento erótico nas relações com o outro, tal como se pode perceber em estados de repouso, de sono profundo, de ausências e de coma.

Sendo assim, a relação da criança com seus progenitores é de grande importância para que na criança a pulsão de vida se sobreponha à pulsão de morte; isto é, para que seu investimento erótico e autoerótico aconteça nas relações com o outro, ao invés de um desinvestimento e consequente cisão consigo mesma, o que não lhe permitiria a elaboração de sua imagem do corpo, que se constrói na história do sujeito.

Até que ponto, na medida em que o negro é atravessado pelas representações depreciativas em relação ao corpo negro, é possível para ele a construção de uma imagem do corpo em que a condição genérica esteja preservada?

Penso que até mesmo o que por herança nos daria um sentimento de humanidade e pertencimento fica abalado quando muitos negros rejeitam sua conformação física e se tornam desejantes de características físicas que os aproximem "do branco", que os "humanizem".

Não são incomuns os negros que lançam mão de cirurgias plásticas numa tentativa de – via flagelo corporal – modificar suas características físicas. Não raro as mães negras, através de métodos deploráveis, tentam modificar as características físicas de seus bebês, para que não cresçam com seus narizes chatos ou nádegas volumosas.

Que sujeito desejante é o negro que vê no seu equipamento para a satisfação do desejo, o corpo, desde já um entrave – sua cor? Um corpo que é a negação daquilo que deseja, pois, seu ideal de sujeito, sua identificação, é o inatingível – o corpo branco.

Há uma dissonância, aí, entre o *esquema corporal* e a *imagem do corpo*, que se expressa quando o negro idealiza para si uma imagem do corpo que não corresponde ao seu esquema corporal – quando é este que, teoricamente, daria ao negro o sentimento de universalidade, de pertencer à espécie humana.

1. Para Dolto (1984/1992), a "imagem falante do corpo" constitui o conjunto das formas verbais em que a imagem do corpo pode se representar e se expressar.



Para os brancos o sentimento de universalidade está posto porque se reconhecem em um "nós", para o negro não há esse sentimento porque o negro não é semelhante nessa visão que humaniza e universaliza o branco, e segrega o negro.

Seu esquema corporal é retaliado pela cor da pele, pelos tipos de cabelo etc., e essas diferenças não são aplacadas pelos pais, mesmo quando trabalham uma imagem do corpo mais saudável, porque seus corpos também estão atravessados pelo mesmo estigma.

Enquanto Françoise Dolto (1984/1992) trabalha a imagem inconsciente do corpo, diferenciando *imagem do corpo* e *esquema corporal*, Sami-Ali (1977/1993), trabalha a questão do corpo a partir da dialética entre o *real* e o *imaginário*, *psique/soma*, para entender a unidade psicossomática constitutiva do homem a partir do referencial psicanalítico.

Para Sami-Ali (1977/1993), na constituição da imagem do corpo, o rosto e o sexo se destacam como pontos relevantes. O rosto é "o lugar onde se afirma a dupla identidade sexual e simbólica do sujeito" (p. 108).

Mas o rosto só pode ser percebido no plano da visão por outro, ou pelo próprio sujeito através do espelho; para o sujeito, só é possível ter acesso direto ao rosto pelo tato, e não pelo olhar: o rosto é o invisível onde se revela o visível.

É um fato que o sujeito tem, para si, um rosto que transcende a série de manifestações que possa ele exibir, mas não se trata da simples possibilidade de um *ser* que supera o *parecer*; trata-se, antes, de uma "ambiguidade radical", que é o se apropriar de um rosto que esboça e passa a ter existência a partir do "ponto de vista dos outros" (Sami-Ali, 1977/1993, p. 108).

Sami-Ali recorre ao mito de Narciso para explicar essa "ambiguidade radical". No mito de Narciso o conhecimento de si é sinônimo de morte; o que, segundo Sami-Ali, mostra a ambiguidade desse conhecimento.

O mito se dá, diz Sami-Ali, em torno do rosto que representa o corpo em sua totalidade. Quando Narciso vê o reflexo de seu rosto na água, na medida em que a imagem que ele reconhece é a de um outro, Narciso, "sem se dar conta, deseja a si mesmo... O que ele vê? Ele não sabe, mas o que ele vê o consome; o mesmo erro que engana seus olhos excita-os" (Ovídio, citado por Sami-Ali, 1977/1993, p. 108).

A exatidão do reflexo da imagem de Narciso o fascina, impedindo-lhe um distanciamento; mantém a ilusão ao mesmo tempo que a destrói: quanto mais ele tenta se aproximar, mais se afasta do objeto.

Narciso não se engana por muito tempo: "Mas essa criança sou eu!", Narciso se reconhece como um outro que é ele mesmo, e essa alteridade – pela qual se mede o fato de que ele é estranho a si mesmo –, em vez de libertá-lo do fascínio do objeto, vai ligá-lo a ele até a morte.

Narciso morre diante de sua imagem, a qual, aliás, não cessará de contemplar durante sua permanência no inferno, nas águas do Estige,

Chema Madoz - S/T - 60 x 50 cm - Ed. 7 - Ano 2016.

deixando um corpo que se transforma em "uma flor cor de açafrão, cujo centro está rodeado de brancas pétalas" (Ovídio, citado por Sami-Ali, 1977/1993, p. 109).

Sami-Ali aponta que, se atentarmos ao mito de Narciso tal como se expressa no poema de Ovídio, poderemos reconhecer, além do "narcisismo formal", que coloca "o sujeito em confronto com sua imagem" (p. 109), um "narcisismo material", que funda a identidade do sujeito e do objeto: Narciso e a fonte que o separa de si mesmo e de sua imagem fazem parte do engano das origens: "O espelho é um rosto e o rosto é um espelho" (p. 109).

O rosto, no início, é um dado constitutivo do mundo externo, uma forma significativa, "mas surpreende por um vazio ao nível da imagem do corpo" (Sami-Ali, 1993, p. 108). Sem que haja uma perda da identidade pessoal, nesse vazio da não constituição, "o sujeito é aquele que não tem rosto" (p. 111). Isto significa o reconhecimento do estrangeiro em si mesmo: "ser sem rosto e possuir um rosto que se perde em seguida são duas maneiras de expressar uma intuição fundamental do ser" (p. 111).

A partir dos três meses, quando se instala a visão binocular, a criança passa a ter a visão do rosto da mãe, sendo a mãe objeto de identificação primária. O rosto da mãe coincide com o campo visual imediato, dificultando o discernimento entre a experiência de ver e a de ser visto, entre visão e órgão da visão. Trata-se de um processo inicialmente caótico, onde não há diferenciação entre sujeito e objeto.



Inicialmente a criança percebe o rosto do outro – o da mãe – como sendo seu próprio rosto, o que corrobora as observações que atribuem à criança o rosto visível a partir do olhar do outro: "No primeiro tempo do processo de reconhecimento do sujeito ele não tem um rosto; no segundo, ele tem o rosto do outro; no terceiro, ele percebe o rosto como sendo outro" (Sami-Ali, 1977/1993, p. 120).

Neste terceiro momento não se trata, para a criança, de uma percepção do outro em si, ou do outro em relação a ela mesma, mas do outro que se diferencia em relação a outros: assim a mãe e o pai, da perspectiva da criança, são percebidos como estranhos entre si. Esta percepção da criança de que existem outros rostos diferentes do rosto da sua mãe significa, para ela, pressentir a possibilidade de ela mesma ser um rosto diferente do da mãe.

A angústia do oitavo mês se dá no momento em que a identificação do rosto dá lugar a uma projeção; e, nesse momento, se estabelece simultaneamente a diferença e a distância em relação a outro *self*: "Daí decorre a profunda identidade entre o familiar e o estranho revelada por um sentimento de inquietude sempre que se opera a objetivação incerta do rosto do outro que foi, de início, o rosto do sujeito" (p. 121).

É nesse processo que o sujeito se descobre como duplo, pois a imagem de si garantida num primeiro momento pela identificação com o rosto da mãe se vê afetada pela dimensão de alteridade, que produz para o sujeito uma perda de si mesmo no estranho. É esse processo que Sami-Ali chama de "angústia de despersonalização".

A partir desse processo, a criança passa a reconhecer no rosto da mãe um outro com o qual ela, anteriormente, se identificou, o que produz um sentimento estranho e inquietante em que a criança percebe a distância entre si mesma e o outro (mãe): "sou e não sou o rosto do outro" (pp. 124-125). Estranho que é o outro em relação ao outro, isto é, o próprio sujeito. Ao projetar seus impulsos, a criança disporá das noções de *estranho* e *ruim*, de *familiar* e *bom*. Aqui *bom* e *ruim* se relacionam à elaboração da criança em relação à presença e à ausência da figura materna, representando uma clivagem do sujeito e do objeto.

Para Sami-Ali (1977/1993) é sob esse fundo que se dá para a criança a experiência do espelho: se ela dá acesso – para o sujeito – à identidade enquanto rosto, esta, uma vez atravessada pela dimensão da alteridade, produz uma vivência ambivalente, o sentimento de possuir um rosto (enquanto um dentro) e, ao mesmo tempo, não possuí-lo (enquanto um fora).

A experiência do espelho, segundo Sami-Ali, coloca desde o início o sujeito em contraposição com o outro; outro que ainda não é o próprio sujeito.

Esta experiência, portanto, se caracteriza por um processo de desidentificação do rosto da mãe, para um processo de identificação com o rosto do próprio sujeito.

Sami-Ali lança mão de um conceito de Lacan, "a assunção jubilatória", para explicar que a criança da fase do espelho depende da mãe para se alimentar em processo de desenvolvimento de suas funções motoras; ela está longe de colocar em ação todo o processo dialético da identificação com o outro. No entanto, dá-se aí o deslanchar de um longo processo de projeção que tem como objetivo formar, em sua diferença, o rosto do outro com o qual a criança se identifica de início:

> A assunção jubilatória adquire então uma tríplice significação: é a culminância da separação primordial entre o dentro e o fora; é a superação do estranho inquietante primitivamente ligado à percepção do duplo; e é a confirmação do primado absoluto dessa mesma percepção. (Sami-Ali, 1977/1993, pp. 131-132)

Por ser a experiência do espelho derivada do duplo e não ao contrário – por mais eventual que ela possa ser – não deixa de ser uma experiência onde a criança vivencia a perda da sua subjetividade enquanto rosto, isto é, a perda do rosto que ela imagina ter.

As proposições teóricas de Sami-Ali permitiram-me perceber uma nova luz nas discussões em torno da condição subjetiva do negro.

O modo como o negro é pensado pode ser exemplificado por um comentário de Jurandir Freire Costa (1984), quando afirma:

> Ser negro é ser violentado de forma constante e contínua e cruel, sem pausa ou repouso por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro. (p. 104)

Para Jurandir Freire é a violência racista que, como um peso insuportável, se impõe ao negro através de uma "norma psico-sócio-somática" (p. 104) criada e imposta por uma classe dominante branca. A violência racista se baseia na destruição da identidade do negro.

À medida que o negro se depara com o esfacelamento de sua identidade negra, ele se vê obrigado a internalizar um ideal de ego branco.

A identidade do sujeito depende em grande parte do corpo ou imagem corporal eroticamente investida, isto é, a identidade depende da relação que o sujeito cria com o próprio corpo. Jurandir conclui: "A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio" (p. 108).

É em função dessa consciência que o sujeito negro passa a controlar, observar e vigiar o corpo que "se opõe à construção da identidade branca" (Costa, 1984, p. 104), que foi obrigado a desejar. É aí que o sofrimento pela consciência da diferença do seu corpo em relação ao corpo branco faz emergir a negação e o ódio a seu próprio corpo: corpo negro.

Eu, no entanto, penso que essa condição é mais que uma *injunção*, como afirma Freire. A meu ver, trata-se de algo que ultrapassa os limites do imposto, mas que se caracteriza como o que proponho chamar de *sobreposto*.

Negar e anular o próprio corpo não torna o sujeito "outro", visto que só existimos como sujeito em relação ao outro, à alteridade; portanto, ser sujeito é ser outro, e ser o outro é não ser o próprio sujeito.

O que somos nós, os negros?

O "ser negro" corresponde a uma categoria incluída num código social, que se expressa dentro de um campo etnossemântico onde o significante "cor negra" encerra vários significados. O signo "negro" remete não só a posições sociais inferiores, mas também a características biológicas supostamente aquém do valor das propriedades biológicas atribuídas aos brancos. Não se trata, está claro, de significados explicitamente assumidos, mas de sentidos presentes, restos de um processo histórico-ideológico que persistem numa zona de associações possíveis e que podem, a qualquer momento, emergir de forma explícita.

Se o que constitui o sujeito é o olhar do outro, como fica o negro que se confronta com o olhar do outro que mostra reconhecer nele o significado que a pele negra traz enquanto significante?

Resta ao negro, para além de seus fantasmas inerentes ao ser humano, o desejo de recusar esse significante que representa o significado que ele tenta negar, negando-se, dessa forma, a si mesmo, pela negação do próprio corpo.

Todo esse processo, pelo qual vive o negro, corresponde antes a uma *sobreposição*, pois o encontro com o racismo enquanto experiência consciente vem se sobrepor a um real de recusa do corpo negro que corresponde a uma lembrança arcaica.

Ao contrário do que afirma Freire, não há, para o negro, um momento mítico, original, anterior ao encontro com a dimensão social mais ampla, na qual o racismo se manifesta: para o sujeito negro esse encontro se sobrepõe à lembrança arcaica de um encontro anterior, a partir do qual suas estruturas narcísico-imaginárias se determinaram.

Como afirma Jerusalinsky (1984): "A criança existe psiquicamente na mãe muito antes de nascer, e ainda mais, muito antes de ser gerada" (p. 40).

O bebê negro, está claro, não é menos desejado que o bebê branco, para sua mãe que, inconscientemente, deseja o filho. Mas a criança do projeto e do desejo da mãe certamente não está representada no pequeno corpo, que o olhar materno, inconscientemente, tende a negar. A mãe negra deseja o bebê branco, como deseja, para si, a brancura.

Isto se explica porque o eixo central do processo que constitui o sujeito não está na satisfação nem na frustação das suas necessidades; para o sujeito humano, não há nenhum mecanismo genético que possa garantir esse processo. A operação que o define se situa, ao contrário, em outro – o do significante:

> As falas fundadoras, que envolvem o sujeito, são tudo aquilo que o constituiu, seus pais, seus vizinhos, toda a estrutura da comunidade, que o constituiu não somente como símbolo, mas no seu ser. São leis de nomenclatura as que determinam, ao menos até um certo ponto, e canalizam as alianças a partir das quais os seres humanos copulam entre si e acabam por criar, não só outros símbolos, mas também seres reais que, ao chegarem ao mundo, logo possuem essa pequena etiqueta que é seu nome, símbolo essencial do que lhe está reservado. (Lacan, 1978/1985, p. 31)

Isso significa que todo ato da mãe para com a criança é parte de um discurso que se expressa em todos os movimentos e atitudes do outro com quem a criança se identifica, e no qual se manifesta o desejo materno: "Sendo que esse desejo se articula no que falta à mãe: o falo, esse fica sendo o orientador dessas identificações que utilizam o imaginário como significante" (Lacan, citado por Jerusalinsky, 1984, p. 10).

Partindo das proposições lacanianas, entendo "falo" como o que representa o poder (a plenitude, a felicidade), ao transpor essas proposições para a situação da mãe negra cuja "falta" se expressa enquanto desejo de ser "branca", portanto, desejo desse poder que ela não detém, que lhe falta, vemos que a criança negra sofreria na relação original sua *primeira avaria,* pois o que a constitui como sujeito nesse momento original – o desejo da mãe – já estaria impregnado de um significado que é negado no discurso da própria mãe.

Assim, não dispondo de qualquer possibilidade de disfarce da diferença que o constitui, o negro passa por um processo identificatório forjado no desejo do que seria ser "branco"; projeta, portanto, o branco que nunca será por condição biológica.

O negro sofre do medo permanente da perda da sua imagem, tal qual ele a mantém em sua representação imaginária: a de branco, mantida por um ideal de brancura.

Entre o que o olhar do outro reflete para o sujeito negro e a imagem que o negro tem de seu próprio corpo negro, há, na verdade, uma coincidência. O que o olhar do outro lhe mostra, desse modo, é o que, no seu desejo, o sujeito negro recusa: o fato de que ele é a encarnação do significado "negro", na medida em que ele traz no corpo o significante "negro".

A experiência do espelho, para criança negra, se dará de modo muito singular.

Como para qualquer criança, é na experiência que Lacan denominou "estádio do espelho" que se produz a experiência de domínio do corpo como uma totalidade, em substituição àquilo que anteriormente era vivenciado em pedaços. Mas a particularidade que a experiência do espelho, na criança negra, envolve diz respeito ao fato de que o fascínio que essa experiência produz é acompanhado, simultaneamente, por uma repulsa à imagem que o espelho virtualmente oferece. Nesse movimento, a assunção jubilatória de que falava Lacan é necessariamente acompanhada de um processo suplementar, que envolve a negação imaginária do semblante que a imagem especular oferece, pois a criança negra reluta em aderir a essa imagem de si que não corresponde à imagem do desejo da mãe.

Ao tomar-se pela imagem, ela conclui que "aquela imagem é ela"; mas, não reconhecendo ali a imagem do desejo da mãe, a criança se vê, desde então, inconscientemente mobilizada a procurar, nessa imagem, o que a reconciliaria com o desejo materno.

Nesse movimento, produz-se um mecanismo complexo de identificação/não identificação que reproduz, para a criança negra, as experiências do adulto negro: o fato de sua identificação imaginária ser atravessada pelo ideal da "brancura". Para se reconciliar com a imagem do desejo materno – a brancura – a criança negra precisa negar alguma coisa de si mesma.

O que Lacan chamou de "identificação primordial" com uma imagem ideal de si mesma, na experiência da criança negra ocorre de forma conturbada, porque a imagem que o espelho lhe dá exige, para ser introjetada, uma operação suplementar de idealização: é preciso projetar nessa imagem um ideal de "brancura" para afastar dela o componente de rejeição que a pele negra envolve, no desejo materno.

A criança negra desenvolve uma relação persecutória com o corpo negro. Para Sami-Ali (1977/1993), no processo de despersonalização o sujeito vivencia uma alternância entre perder e recuperar a sensação de ter um corpo, o que acarreta uma angústia que se refere ao medo de perder a forma humana, na possibilidade de uma possessão que o faria se transformar em um animal ou algo inominável. Daí resulta um imenso pavor da loucura, estado permanente de angústia de despersonalização: desencadeia-se, então, para o sujeito, uma ânsia desesperada por estar em relações transferencialmente positivas.

É o caso de se perguntar se tal processo de despersonalização não é algo que o negro, guardadas as devidas proporções, vivencia de uma forma crônica, e que, estranhamente, não o leva a suas últimas consequências, ou seja, à loucura.

Lembremos que é num processo inconsciente que essa gênese se dará, como resultante de um duplo processo identificatório e projetivo: "ser o sujeito sendo concomitantemente o outro e ser o outro não sendo o próprio sujeito" (Sami-Ali, 1977/1993, p. 13).

Evidentemente, no confuso processo pelo qual passam os negros, ser sujeito no outro significa não ser o real do seu próprio corpo, que deve ser negado para que se possa ser o outro. Mas esta imagem de si forjada na relação com o outro – e no ideal de brancura – não só não guarda nenhuma semelhança com o real de seu corpo próprio, mas é, por este, negada, estabelecendo-se aí uma confusão entre o real e o imaginário.

O sujeito, assim fragilizado, vê-se exposto a uma situação em que nada separa o real do imaginário, as fantasias estão "concomitantemente dentro e fora":

> Na despersonalização, por conseguinte, o sujeito trata suas fantasias como objetos reais e trata os objetos reais como fantasias, duas particularidades que remetem, por ocasião da formação da imagem do corpo, aos inícios imprecisos da separação – mediatizada por uma projeção primordial – do dentro e do fora. O sujeito vive o mundo no corpo e o corpo no mundo; despersonalização e estranho inquietante são as duas faces de um mesmo e único processo desrealizador. (Sami-Ali, 1977/1993, p. 13)

Estranho inquietante: inquietante porque é, ao mesmo tempo, simultaneamente estranho e familiar, esse é o conceito freudiano de *das Unheimliche*, um jogo dialético complexo, onde o familiar e o inquietante se localizam num mesmo e único objeto. O estranho inquietante se dá no nível do espaço sensorial, espaço esse organizado pela visão e que, dependendo das modificações que esse espaço possa vir a sofrer, pode tornar o objeto familiar estranhamente inquietante.

O sentimento de estranho inquietante é um confuso retorno a uma organização espacial "onde tudo se reduz ao dentro e ao fora e onde o dentro é também o fora" (Sami-Ali, 1977/1993, p. 34).

Penso que esse movimento do estranho inquietante pode bem caracterizar o tipo de experiência que marca a relação do negro com o dia a dia no meio social. É impossível para o negro não se perturbar com as ameaças aterradoras que lhe chegam via racismo. Dentro desse uni-

verso de terror, mesmo que o negro acredite conscientemente que tais ameaças racistas não se cumprirão, o pavor não desaparece, porque ele traz no corpo o significado que incita e justifica, para o outro, a violência racista.

É justamente porque o racismo não se formula explicitamente, mas antes sobrevive num devir interminável, enquanto uma possibilidade virtual, que o terror de possíveis ataques (de qualquer natureza, de física a psíquica) por parte dos brancos cria para o negro uma angústia que se fixa na realidade exterior e se impõe inexoravelmente.

Quando o processo de despersonalização de que nos fala Sami-Ali (1977/1993) é levado às últimas consequências, o indivíduo sofre a perda da condição de sujeito e uma quebra no processo de simbolização: ocorre, então, a perda do simbólico, que implica a impossibilidade de elaboração de qualquer situação do seu cotidiano.

Tal forma extrema a que pode levar o processo de despersonalização depende, está claro, da constituição psíquica estrutural do sujeito, que o torna mais ou menos vulnerável à possibilidade de uma cisão psíquica.

Essas considerações se aplicam identicamente ao conceito de vergonha, que pode levar ao ódio de si, como proposto por Radmila Zygouris (1995), e que pode funcionar tanto como uma etapa intermediária antes da possibilidade de instauração propriamente dita do processo de despersonalização, quanto como processo pontual, eventualmente experimentado pelo sujeito em função das experiências vividas.

A vergonha, diz Zygouris, não habita o recém-nascido: esse sentimento começa a existir a partir da percepção do que ela denomina o julgamento moral do outro, e produz, como consequência para o sujeito, um estado de angústia.

Zygouris (1995) estabelece uma correlação entre o sentimento de vergonha de si e a experiência original da angústia:

> A angústia nasce do medo de perder o objeto amado ou de sua espera devastadora, a vergonha é uma decadência social, ainda que o "social" seja reduzido à sua mais simples expressão: um olhar que julga! Esse olhar pode ser o da própria mãe desde os tempos primordiais de um aparente idílio, mas que não lhe pertence: esse olhar que julga já é a instância à qual a mãe se submeteu e que a criança percebe como estrangeira ao território de ambas. (p. 166)

Zygouris (1995) aponta aí a origem da primeira experiência do sentimento de exclusão, da primeira sensação de "derrota do bem para si em proveito do bem para o outro" (p. 166).

Para Zygouris, não importa qual tenha sido a causa, nem qual o objeto da vergonha de si, nem se se trata de vergonha por um outro: sempre será vivida como vergonha de si mesmo: "Toda situação onde a vergonha se faz presente é uma situação de violência real ou simbólica, violência feita ao psiquismo, e em consequência da impossibilidade de uma resposta eficiente, ao próprio corpo" (p. 167).

É nesse sentido que na vergonha de si há um aspecto pulsional que lhe dá fundamento corporal. Assim, a vergonha de si aparece como um desastre visceral, que não pode ser esquecido, que demanda o tempo todo um agir que não pode acontecer, levando o sujeito a uma sensação de impotência.

Ela desencadeia a angústia e se apodera do corpo, provocando o rubor, o suor e o desejo de desaparecer. É impossível esquecê-la porque ela está inscrita no sujeito, não só como uma representação, uma lembrança de dor, mas "como uma experiência traumática inscrita no próprio corpo" (p. 166).



Mas quando essa situação desencadeia, para o sujeito, a vergonha de si, é impossível a reação da pulsão agressiva, uma vez que o sujeito, nesse caso, se vê numa situação de impotência, e a pulsão agressiva, em vez de se exteriorizar em direção ao outro, encontra como saída o próprio corpo do sujeito:

> O sujeito é, assim, duplamente atingido: em seu objeto de amor, do qual sempre é apenas parcialmente separado; e em sua capacidade de resposta, sofrendo desse modo a violência da pressão da pulsão contra si próprio – seu corpo, sua face, seu nome. (p. 168)

No processo de vergonha de si, a denominação é a figura por excelência, pois comumente a denominação marcada pelo sentido da vergonha – como ocorre nos casos exemplares do insulto e da injúria – ocupa, no discurso que produz a ofensa, o lugar do nome próprio do sujeito. Dessa forma, a denominação proferida pelo outro reduz o sujeito a não ser mais nada, resultando, para ele, na perda simultânea do nome próprio e da identidade.

Quando o negro é designado, por exemplo, como "macaco", a vergonha invade.

O negro ensaia uma resposta, mas o impacto da situação o paralisa. A fantasia, no entanto, é a de poder dar uma resposta à altura e se vingar do agente dessa situação de humilhação.

A designação "macaco" vem ocupar o lugar de seu nome próprio, pois toda denominação ocupa o lugar do nome próprio do sujeito.

Nesses momentos, aquilo que o sujeito encontra no olhar do outro – a reprovação – assume o significado particular expresso na denominação e mostra o quanto aquela marca – a cor negra que o sujeito negro, imaginariamente, crê poder esconder, neutralizar – está sempre lá.

Nesses momentos, o sujeito negro se dá conta de que o lugar social que porventura veio a ocupar (condição econômica elevada, prestigio social etc.) não o põe a salvo do estigma que faz da cor negra uma mancha, um defeito.

Não conseguindo se ver incluído, o negro acaba por se excluir, como única alternativa para eliminar aquilo que é impossível de ser eliminado. Somente os processos autodestrutivos podem significar, para ele, a eliminação daquilo que exclui seu próprio corpo, sua própria condição de sujeito.

A alienação, resultado de um longo período histórico de subordinação e humilhação, faz com que os negros padeçam de um terrível sentido de inferioridade, que chega até mesmo ao ódio em relação à sua condição de "pessoa negra".

No imaginário social produzido pela sociedade branca e escravocrata, o negro funcionou como significante catalisador dos fantasmas e perversidades dessa mesma sociedade, que, exteriorizando esses nú-

cleos internos que aterrorizam, construiu representações em que tais horrores são tornados presentes no corpo negro.

É assim que a representação da sexualidade do negro, para tal imaginário, coloca-o na dimensão da violência selvagem (o estupro, por exemplo) ou na dimensão do gozo invejado (na figura de uma extraordinária potência sexual do homem negro ou da sensualidade exacerbada da mulher negra).

A essas imagens sociais, obviamente, o negro não está imune, e seu efeito é confundir e perturbar o sujeito que, na sua tentativa desesperada de não ser atualização do "mal", adere de forma fantasmática aos valores "brancos", pela negação de suas características étnicas que chega, no limite, como vimos, à negação de seu corpo próprio.

## Resumo

No meu trabalho de tese (Nogueira, 1998), penso que a estrutura social acaba por se reproduzir no corpo humano, de forma a dar-lhe um sentido em particular, o que certamente irá variar de acordo com os mais diferentes sistemas sociais. Busquei investigar a dimensão psíquica do racismo partindo da hipótese de que a realidade histórico-social determina para os negros configurações psíquicas peculiares. A partir da teoria psicanalítica, procuro entender o modo como as significações que o racismo envolve se inscrevem psiquicamente para o negro, e o modo como elas irão produzir a dimensão simbólica do corpo negro e o ideal imaginário da brancura.

**Candidatas a palavras-chave**: *Racismo, Representação social do corpo, Marca.*

## Abstract

In my thesis work, I think that the social structure ends up being reproduced in the human body, in order to give it a particular meaning, which will certainly vary according to the different social systems. I have sought to investigate the psychic dimension of racism, starting from the hypothesis that the social-historical reality determines for black people peculiar psychic configurations. Based on psychoanalytic theory, I try to understand how the meanings that racism involves are psychically inscribed for black people, and the way in which they produce the symbolic dimension of the black body and the imaginary ideal of whiteness.

**Candidates to keywords**: *Racism, Social representation of the body, Mark.*

## Referências

Costa, J. F. (1984). *Violência e psicanálise*. Graal.

Dolto, F. (1992). *A imagem inconsciente do corpo* (N. Moritz Kon, trad.). Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1984)

Jerusalinsky, A. (1984). *Psicanálise do autismo*. Artes Médicas.

Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1978)

Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra* (M. Lança, trad.). Antígona. (Trabalho original publicado em 2014)

Nogueira, I. B. (2021). *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. Perspectiva.

Sami-Ali, M. (1993). *Corpo real, corpo imaginário* (S. Cassal, trad.). Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1977)

Tocqueville, A. (1998). *A democracia na América*. Martins Fontes.

Zygouris, R. (1995). *Ah! As belas lições!* Escuta.

Recebido: 21/7/2023 – Aprovado: 31/7/2023

*Calibán - RLP, 21*(2), 28-42 2023

Mariano Horenstein*

# Notas sobre o inaudito

*A expressão de que não há nada a expressar, nada com que expressar, nada a partir de onde expressar, não poder expressar, não querer expressar, junto com a obrigação de expressar.*
Samuel Beckett, 1984

*Nesse dia, o analista ouviu o que eu ia dizer, o que, durante quatro anos, ele tinha escutado sem ouvir, pela simples razão de que eu não dizia para ele, de que eu não dizia para mim.*
Georges Perec, 1977

1. O inaudito, enquanto o nunca ouvido antes, só é possível a partir de uma escuta que o propicie. Além dos extravios, da busca na frequência, na formação ou no esclarecimento, na garantia ilusória de uma análise – provavelmente o melhor modo de diferenciar nossa prática de outras similares, sucedâneos ou rudimentos, variações do campo das psicoterapias –, talvez seja no território do inaudito que se tenha de procurar a verdadeira definição de um analista: um analista seria aquele capaz de instaurar uma escuta em que o inaudito possa enfim ser ouvido.

Não porque o inaudito esteja ali escondido, recalcado, esperando o momento de poder se revelar, mas porque de alguma maneira a escuta analítica inventa o inaudito. Algo tão verdadeiro como o fato de que o analista inventa o analisante; o modo como ouvimos determina um modo de falar que só quem o experimenta é capaz de distinguir.

Contra o senso comum, contra a ilusão manifesta de que escutamos porque alguém fala, a experiência da análise mostra, a partir de Freud e Lacan, que se alguém fala é porque há alguém capaz de escutar. O que aparecia confuso na origem, quando a psicanálise estava sendo gestada na escuta selvagem de Freud a Katharina nas montanhas, ou na coragem com que ousou permanecer enquanto Breuer fugia assustado, ou no truque da mão sobre a testa de histéricas febris, se esclareceu com a formalização do dispositivo analítico. Antes, eram as próprias histéricas – Anna O., Elisabeth, Emmy, essas mulheres maravilhosas sobre as quais Lacan se perguntava aonde teriam ido – que guiavam o médico, exigindo que as deixasse falar, que tirasse a mão de cima delas, nomeando a *talking cure*, batizando-a – numa equívoca imagem sexual – de *chimney sweeping*.

Mas depois, quando Freud encontrou, não sem surpresa, seu lugar, e a partir daí o restante de nós, foi a oferta dessa escuta inédita, a confiança no inconsciente que ela implicava, o que fez os analisantes aparecerem. Mesmo aqueles que não sabiam o que era a psicanálise, convidados a falar diante do silêncio acolhedor que lhes era ofertado, falavam. E no que falavam vinha à tona, de repente, o inaudito, aquilo que nem sequer suspeitavam ser capazes de dizer.

Há momentos afortunados em que o inaudito aparece nas primeiras entrevistas, o que costuma assinalar o momento inaugural de uma análise, seja isso confirmado ou não com a passagem ao divã. Outras vezes, o inaudito aparece através de fragmentos insignificantes, conhecidos, de modo algum distinguíveis como originais, mas que numa visão retrospectiva, *nachträglich*, e com a mediação da justa distância, são percebidos em seu conjunto como uma das figuras do inaudito. Como se se tratasse de uma constelação no céu ou de petróglifos no deserto que só se revelam à distância, afastando-se de um olhar míope. Em outras ocasiões, o inaudito espera um longo caminho para se dizer ou não se diz nunca. Nesse caso, acredito, cabe duvidar de que essa experiência possa ser designada como analítica, por mais valiosa que tenha sido.

* Asociación Psicoanalítica de Córdoba.

Experimentar o inaudito implica sentir, como num clarão, com o corpo, que há coisas que se dizem e coisas impossíveis de dizer. Implica também o fato de que, das coisas que se dizem, desse emaranhado interminável de palavras, será feita uma decantação, um sedimento monótono redutível a umas poucas frases fantasmáticas. Experimentar o inaudito implica ainda, sobretudo, encontrar no que se diz uma matriz estranha, descobrir-se estrangeiro na própria língua, perceber que o que considerávamos o mais próprio pode ser ao mesmo tempo (e na verdade foi) o mais alheio.

Se o inaudito pode ser uma frase ou uma palavra, também pode ser um silêncio. Então, se pretendemos desbravar o estatuto do inaudito, devemos talvez distinguir as formas do silêncio, delinear sua taxonomia. Há um silêncio do recalcado ou do foracluído. Existe o mutismo como silêncio eletivo, oposto ao silêncio inevitável segregado pelo que pode ser dito, excrecência real que se diferencia do simbólico. Mas há ainda um silêncio hospitaleiro, não só o do analista, que funciona como convite às palavras do analisante, mas também o do próprio. Um silêncio que de repente aparece como possibilidade inédita, inaudita até esse momento, na qual se percebe que tudo o que se disse poderia ser dito de outro modo.

O inaudito pode então aparecer não como limitação da linguagem associada ao obscuro silêncio da pulsão ou à impossibilidade do Real, mas como promessa de um relato distinto sobre si mesmo. Às vezes, um lapso ou um sonho ou um equívoco encarnam esse inaudito, esse fragmento heteróclito que, por sua presença incrustada no discurso, denuncia a banalidade de tudo o que se disse até o momento. O inaudito, como possibilidade produzida por um modo de ouvir, é mérito dessa figura que há 120 anos habita as cidades, desse personagem que poderia não ter existido, mas que, no entanto, existe, o psicanalista.

Escutar em psicanálise, por um lado, é fazê-lo de tal maneira que o inaudito seja enfim escutado.

Por outro lado, e na mesma operatória, é permitir que outro modo do inaudito – por ser inaudível e refratário à ordem do que pode ser até pensável – seja recortado como resto.

Trabalhamos para reduzir ao máximo possível a extensão desse resto, como se através de nossa engenharia acústica expandíssemos, por meio de praias artificiais, as concisas areais do *dizível*. Como se precisássemos ampliar essas margens, esse *litoral* – diria Lacan – com o Real.

Uma vez ouvido (não apenas dito, mas depois que esse dito foi certificado, ratificado pela escuta que o possibilitou), o inaudível, que terá perdido esse caráter, se torna indiscernível de outros enclaves discursivos, encruzilhadas históricas, momentos de travessia ou parada. Seguirá como um centro gravitacional na vida do sujeito, mas de outro modo.

2. *Notas sobre o inaudito*. Assim me ocorreu nomear estes apontamentos. Só enquanto os escrevia, *ouvi* verdadeiramente o que tinha escrito como título. As notas que imaginei a princípio eram associações, fragmentos, pensamentos escritos no rescaldo de nossa prática, quando as brasas do que meus analisantes disseram ainda soltavam calor, deliberadamente anotadas sem fechamento, postas sobre uma folha para que se revelasse, em todo caso, *a posteriori*, uma eventual associação, algum fio que as articulasse, algum sentido novo, faíscas de uma epifania, com sorte, talvez. Só depois ouvi, na palavra *notas*, o sentido musical e o paradoxo que encarna de que possa haver notas sobre o não ouvido.

Pode-se então escrever uma partitura sobre o inaudito. De fato, foi isso o que John Cage fez.

Cage, ocupado com os sons do mundo, soube inventar dispositivos para que o inaudito, isso que não se ouve habitualmente, isso que o hábito converte em inaudível, se fizesse presente. Fez isso quando escreveu 4'33",[1] e os sons incômodos do público eram ao final a partitura executada. Ou quando se fechou numa câmara anecoica só para perceber que ali, onde nenhum som seria possível, a base rítmica de seu coração e de sua respiração, os sons do corpo, se tornavam audíveis como nunca.[2]

Uma análise talvez não seja mais que um espaço onde as marcas do Outro em nossa subjetividade, inaudíveis até esse momento, se tornam enfim audíveis. E nessa capacidade de se tornar audíveis – na verdade, de se tornar legíveis, pois o analista lê no que escuta, e o discurso do paciente por vezes se converte em audiolivro para esse atento ouvinte/leitor que é o analista – liberam o corpo e o sujeito desse corpo de sua vassalagem. É claro que não de um modo radical, mas também não de um modo menor, pois essa ampliação do campo do audível, que sempre perpassa momentos em que o inaudito enfim aparece, proporciona um grau de liberdade inédito, inacessível de outra maneira. Pelo menos até o ponto de chegada de uma análise, esse encontro com o incurável (Lacan, 1968--1969/2008), com o estruturalmente impossível de ouvir.

Que a voz é parte do corpo, um objeto pulsional – como Lacan propôs – que converte a análise à distância *também* numa experiência de corpo presente, é algo que se torna evidente quando alguém morre. Ali a voz morre com o corpo e se degrada tão rápido como ele. A imagem preserva algo além da morte, congela um instante da vida; mas a voz, que acompanhou o corpo em suas vicissitudes, do primeiro berro à articulação dos fonemas da língua materna, da metamorfose em que a puberdade a lança ao auge de intensidade da maturidade, ou na insidiosa saída silenciosa que a senescência anuncia, essa voz é matéria viva inapreensível. Quando algo dessa voz retorna do Aqueronte ao mundo dos vivos, seja no reino dos sonhos, seja no reino dos registros magnetofônicos, o efeito se aproxima do estranho familiar, como se algo inaudito – e destinado a permanecer nesse estado – tivesse de repente se tornado audível.

Apesar da insistência com que convidamos os que se deitam em nosso divã a dizer tudo, talvez devamos conservar um lugar para o que é preferível que permaneça inaudito. Inaudito não enquanto recalcado, mas enquanto impossível de ser escutado, inclusive aquilo que é desejável que não seja escutado, a fim de preservar um mistério. Um mistério que não seja a sementeira de segredos cujas contas nunca terminam de ser acertadas, mas o terreno fértil onde cultivar o desejo, até mesmo o desejo de continuar falando. Porque também falamos para fazer aparecer o ainda inaudito, falamos perseguindo as palavras que temos na ponta da língua, o que sabemos que deve ser dito, mas que, ao dizê-lo,

1. Trata-se de uma peça composta pelo músico vanguardista, em que o intérprete – de qualquer instrumento – precisa permanecer 4'33" em absoluto silêncio.
2. Isso foi em 1951, quando o músico entrou na câmara anecoica de Harvard disposto a escutar o silêncio.

é sempre menos do que o que desejávamos dizer. O inaudito é também o que se ouve nesses momentos afortunados em que o inconsciente se apropria das conexões, momentos em que as notas da vigília se revelam banais, alheias ao que pensávamos ter escutado quando ouvíamos a linguagem silenciosa, inaudita porque inaudível, dos sonhos.

Embora talvez não devêssemos nos preocupar em conservar nenhum mistério, pois isso já acontece de maneira estrutural, quando o território do inaudito se desloca metonimicamente, escapando, recriando-se, cada vez que tentamos domesticá-lo.

3. Como se escuta o inaudito? Escuta-se com o corpo. Escuta-se enquanto cadeia de significantes, claro, e os silêncios que os escandem e os afetos que suscitam. Mas também se escuta o inaudito enquanto vibração.

As palavras são sentido, mas também som. E o som não é outra coisa que vibração.

Se não se pode imaginar o som de uma árvore que cai numa ilha deserta, é porque falta ali um corpo que capte essa vibração. A escuta analítica, em todas as formas que possa assumir, presencial ou virtual, ou mesmo epistolar, implica um corpo que a sustenta, o do analista. Numa análise, se as árvores caem, é porque há ali um analista atento a esse som.

Essa vibração, tão patente nas moléculas vivas, nos grãos de prata do celuloide ou no chiado dos velhos discos de vinil, essa imperfeição inerente ao analógico[3] desaparece no mundo digital com o feitiço de uma cópia sem falhas. Mas aí também, às vezes no atraso do som em relação à imagem, às vezes até nas falhas técnicas na comunicação, a hiância reaparece, incontornável.

A escuta do analista é também a orelha do analista, seu pavilhão auricular, emanação de seu corpo, adaptação evolutiva capaz de capturar, através de uma complexa maquinaria físico-químico-simbólica, a vibração que os sons transmitem.

Essa vibração é analógica, e por isso a análise, inclusive a que recorre à virtualidade digital, é estruturalmente uma prática anacrônica.

A latência[4] – carma do músico na era digital – não aparece da mesma maneira no encontro analítico. Em todo caso, essa latência é entre nós o modo como o desajuste estrutural, aquilo que não pode ser dito e que se o fosse não poderia ser entendido, entra na conversa. Mesmo num encontro presencial, fugimos da tentação de fazer essa latência desaparecer, que não é outra coisa senão a tentação de nos fundir com aqueles que escutamos, precisamente ali onde a assimetria e a desidentificação deveriam prevalecer. Esse desacoplamento implicado na latência, o que não encaixa, é o lugar do inaudito porque inaudível.

Que tratamento damos ao inaudito em psicanálise? O inaudito é interpretado, assinalado, construído? Talvez se trate de discriminar – afinal, o verbo *analisar* é isso, separar, dissolver – as formas do inaudito.

Se o analista muitas vezes arremeda o inconsciente, quando a partir de sua interpretação ou da ênfase ao pronunciá-la imita a estrutura de um lapso ou de um chiste, copia a surpresa e a resistência a se deixar prender nas redes do sentido, diante do inaudito – ou pelo menos diante do inaudito em estado puro – também se requer do praticante certo isomorfismo, dessa vez sem histrionismo algum.

3. Devo a Rodrigo Fierro a explicação de algo que eu percebia sem saber: a distribuição dos grãos de prata na emulsão fotográfica é orgânica, e portanto é uma distribuição aleatória, que muda de um fotograma ao outro. Essa aleatoriedade imperfeita produz uma vibração na projeção, enquanto no digital o *pixel* se repete de um fotograma ao outro numa matriz ortogonal, idêntico, perfeito.
4. É a soma dos atrasos temporais dentro de uma rede, decorrente do processamento informático entre o momento em que a informação é emitida e o momento em que é recebida.



Pois há uma forma do inaudito que não reivindica palavras, que não receberia bem a resposta de uma máquina interpretativa mais próxima da subjetividade de quem as diz, o analista, do que da subjetividade de quem deveria recebê-las sob a forma de interpretação.

Há certa qualidade do inaudito que demanda do analista uma atitude isomórfica, não ao movimento perpétuo do inconsciente, mas ao limite do sentido, do simbólico – isomórfica às margens do real. O inaudito requer do analista ser tratado como algo sagrado.

O sagrado – quem quer que tenha pisado em algum templo sabe disso – reivindica de imediato o silêncio. O respeito que o sagrado requer obriga ao silêncio.

Se as palavras liberam, e essa é uma das molas da eficácia da análise, o silêncio pode ter um efeito pacificador.

Às vezes – o que me aconteceu sobretudo com analisantes que já tinham um longo percurso de trabalho, analisantes que se levantaram do divã para continuar a conversa (nem por isso menos analítica) face a face – algumas das características do inaudito aparecem em imagens, em sonhos, em evocações sensoriais, em silêncios. Nesses momentos, um analista deveria responder como se responde a alguém em estado de perda, de luto. Sabemos que ali as palavras ficam sobrando, que qualquer coisa que se diga é de autoajuda, mais a serviço de acalmar nossa angústia que de aliviar a dor do outro.

O silêncio tem um lugar ali, mas não o silêncio hospitaleiro do início de um tratamento, o silêncio de quem convida o outro a falar, um silêncio que confia nas palavras. O silêncio do fim, o silêncio diante dessa categoria do inaudito, é um silêncio que testemunha a inaptidão das palavras, que por ter explorado seus confins experimentou seu limite. Um silêncio que poderia ter se convertido em abraço não fosse o fato de que o contato dos corpos está proscrito em nossa prática. Esse silêncio testemunha a inermidade, a intempérie compartilhada. Essa forma do inaudito converte analista e analisante em Vladimir e Estragon, personagens de *Esperando Godot* (1952/1965), de Beckett, quando um diz ao outro: "Don't touch me! Don't question me! Don't speak to me! Stay with me"[5] (ato 2, cena 1).

É fundamental então distinguir as variedades do inaudito para encontrar a resposta apropriada. Uma resposta apropriada é aquela que deve menos à subjetividade do analista do que ao solicitado pelo discurso do paciente. Se uma forma do inaudito reivindica ser dita, há outras que, se fossem ditas, equivaleriam a uma profanação. O interessante do inaudito, em particular aquilo que se sedimenta depois de anos de análise compartilhada,[6] é que há algo ali que pode ser sabido, por ambos os *partenaires*, sem a necessidade de ser dito.

5. "Não me toque! Não me pergunte! Não fale comigo! Fique comigo."
6. Se é que se pode "compartilhar" um espaço fundamentalmente assimétrico como o que a transferência analítica instaura.

Nós nos dedicamos a entender palavras ou a deduzir ou intuir afetos, mas somos relutantes a nos aventurar no silêncio, esse estado tão próximo, tanto epistêmica quanto experiencialmente, do inaudito.

Um analista confrontado com o silêncio está na posição do esquimó diante do branco, obrigado a distinguir nuances, versões, intensidades, formas do branco. Ali onde o esquimó deve diferenciar o branco do gelo prestes a quebrar daquele da neve no ponto certo para construir um iglu ou daquele do urso que persegue, o analista deve saber diante de que classe de silêncio ele está.

4. Uma partitura se torna audível quando alguém a executa e alguém a escuta. Algo assim acontece com as articulações teóricas em psicanálise: elas ganham sentido, se tornam audíveis, quando aparecem encarnadas nas vidas que nos são contadas, na clínica sempre formatada por nossas teorias.

X é um analisante que, embora tenha menos de quarenta anos, já está há vinte em análise; faz tempo que se levantou do divã e me fala, se fala, fala de si como se fosse outro, face a face.

Entre analisantes que já têm um percurso deitados no divã, fiquei surpreso ao encontrar alguns que – como o analisante a que me refiro – decidem se sentar novamente, como no início. Não se trata de um retrocesso – por outra parte, impossível – a um *setting* de entrevista ou da redução da análise a um encontro psicoterapêutico.

Esse gesto, que me precavi de impedir e até de interpretar, me aparece como uma proximidade do fim da viagem, como se o inaudito – isso que deve aparecer em qualquer análise – já se tivesse feito escutar. É então que um retorno à sustentação do olhar se torna novamente possível ou mesmo desejável para alguns.

X me conta um sonho em que, mal disfarçada, aparece uma cena incestuosa. Esse analisante não tem nenhuma relação com nosso ofício, e por isso suas associações, sempre em sintonia com o inconsciente, não estão contaminadas por leituras teóricas ou racionalizações habituais aos iniciados.

Esse sonho, me diz quando está indo embora, junto com outros que trouxe ultimamente, figuras diante do fundo intrincado de suas associações, de seus conflitos amorosos ou laborais, são como um óleo essencial que condensa, em poucos centilitros, algo que, em densidade e concentração infinitamente menores, descobre aqui e ali. Com esse analisante, o inaudito se faz presente, mas resisto a nomeá-lo. Basta para ambos saber que está ali. Como basta para X saber que eu estou ali.

Os sonhos incestuosos se repetem, e me limito a assinalar um ponto, mover uma linha, conectar frases. Nada mais. A outra cena freudiana, a dos sonhos, configura o inaudito e o inaudível, a cena fantasmática, incestuosa, original, que não requer mais palavras, que renega o abuso do sentido, recusa converter-se na conversa-fiada do comumente ouvido. O modo de me aproximar é então alusivo (Jullien, 2012/2013), indireto. Eu me pergunto como nomear isso que escuto eludindo o lugar-comum, o explícito; se minha escuta será capaz de se tornar erótica ali onde o pornográfico espreita… Ainda mais nesse caso, no qual não faltam antecedentes na genealogia de X em que o fantasma dá esse passo fatídico rumo à atuação, em que Édipo e castração deixam de ser metáforas, em que o abismo se torna visível e o que torna humana nossa espécie corre o risco de se diluir.

Aqui, mais do que nunca, diante do trabalho feito durante anos por esse analisante dotado como poucos, julguei que não fazia falta dizer muita coisa. Os sonhos por si mesmos davam conta de um trabalho analisante, de um trabalho do inconsciente, em face do qual, em todo caso, se tratava de ressaltar o que suas cenas mostravam. Ressaltar quase em silêncio, enquadrando com a interpretação, recortando o mostrado para que fosse visto melhor. E se uso aqui metáforas visuais não é de modo inocente, pois talvez o inaudito precise de um registro sensorial distinto do auditivo para ser registrado de maneira eficaz.

Em paralelo, efeito não advertido da forma como ambos, meu analisante e eu, lidamos com esse material radiativo, ele me conta que enfim, depois de anos de intensas e variadas experiências eróticas e amorosas, se imaginou constituindo uma família, algo impossível até então, e inclusive convidou sua companheira a morar com ele, arriscando-se a esboçar um futuro juntos.

Talvez haja uma relação entre o modo como aparecem aquelas cenas fundamentais, inauditas porque inaudíveis, o modo de lidar com elas e a margem de liberdade recuperada. Eu me proponho a não profanar isso que apareceu carregando-o de sentido. É preciso inventar uma fala compatível com o silêncio (Horenstein, 2016).

Imediatamente após uma sessão, X me escreve dizendo ter sonhado que eu me tornava escritor. A mensagem chega no momento em que eu escrevia estas linhas sobre ele. X *me* tornava *seu* escritor, numa conexão que, se não fosse uma metáfora insuficiente e antiquada e questionada até por minhas próprias referências teóricas, me lembraria muito a da transmissão telefônica de inconsciente para inconsciente (algo que, por outro lado, nossos telefones celulares, transformados em máquinas de escuta sub-reptícia, tornaram enfim possível). Seu sonho antecipatório me converte no escriba que testemunha a respeito de seu trabalho analítico. Meu escrito[7] se torna assim um ponto de junção retroativo de um processo do qual já se vislumbra um ponto de chegada.

5. E se o verdadeiramente inaudito num discurso fosse algo estruturalmente inaudível? Algo em relação ao qual não se pudesse aumentar o volume para, aí sim, ouvir, ou esperar o tempo suficiente para, aí sim, ser dito… Caberia pensar que o inaudito – em seu recorte final, decantado de tudo o que se tenha podido dizer e também de todas as variedades, incluindo as híbridas, sob as quais ele tenha podido aparecer antes num tratamento – era apenas um ponto de impossibilidade…? Ou vários pontos de impossibilidade?

Penso na obra de León Ferrari. Um dos maiores artistas do continente, filho de Augusto Ferrari, arquiteto e artista que se dedicou, entre outras coisas, a construir e pintar afrescos de igrejas. León conseguiu escandalizar – algo que muitos artistas almejam, mas poucos alcançam – com uma série de obras que ressaltavam as hipocrisias e contradições da Igreja católica. Evitando os riscos de uma análise tão aplicada quanto imprudente, o que a obra de León Ferrari mostra se converte em referência ineludível para um analista.[8]

7. Lembremos que Freud recomendava escrever um caso só no final…
8. Mais ainda quando é possível ver – como aconteceu comigo – a obra de ambos, pai e filho, em contraponto (em exposições fundamentais na Argentina: no Museu Caraffa, em 2017, e no Museu Nacional de Belas Artes, em 2023).

Porque se algo atravessou como um fio a longa análise de X, guiando-me como o de Ariadne no labirinto de minhas digressões, foi sua relação com o pai. Uma verdadeira mudança se produziu ali após alguns anos de análise, com alterações importantes tanto na posição subjetiva de X como na fenomenologia de sua relação com o pai, na qual não é possível me aprofundar aqui. De algum modo, parte do caminho de X se inscreve como uma série de notas de rodapé no caminho do pai. Trata-se de verdadeiras intervenções[9] ou, melhor dizendo, invenções – como as de León sobre a obra de Augusto – fecundas, originais, seguindo as pegadas do pai. No há gesto de invenção que não se inscreva numa tradição (Horenstein, 2012), e dos modos como esse novo gesto se realizar, do talento do filho em saber lidar com o legado do pai, mesmo ou sobretudo com seus pontos obscuros, do montante de iconoclastia que conseguir concentrar, vão depender tanto o rumo quanto o ritmo de uma análise. E de uma vida.

A obra de León Ferrari (2004) que apresento no início destas notas é uma intervenção explícita na obra de seu pai. Trata-se da fotografia de um nu feminino à qual o filho acrescenta, puncionando, pontos de uma escrita em braile. O texto escrito em linguagem para cegos é um poema de André Breton – devedor de Freud – cujo título ecoa nosso método, "A união livre". Mas não interessa aqui o conteúdo do poema, e sim sua forma: um poema que ninguém distingue olhando a fotografia, um poema que só pode ser lido tocando-o.

Poderia ter sido escrito em código Morse, de maneira que só seria inteligível ouvindo-o. O ponto – os pontos – aqui é que só se pode capturar algo do texto visual a partir de um salto sensorial: ler com as mãos, olhar com os ouvidos, não com os olhos.

Um analista é alguém que se cega voluntariamente para assim poder ouvir de fato (Horenstein, 2018). E se o inaudito demandasse abrir os olhos, apalpar, abandonar o próprio registro que o define por exclusão, o da escuta?

Wittgenstein falou desse limite onde o que não pode ser dito, em primeiro lugar, deve ser mantido em silêncio, deve ser calado. E além dessa posição – ética, em última instância – disse também que, às vezes, o que não pode ser dito deve ser mostrado.

O inaudito também é lido. Não no sentido, mas nas rasuras do texto, em suas vacilações, nos brancos, na insistência do que não encaixa.

O inaudito assim compreendido não implica correr atrás de um dicionário para traduzir o poema do braile, mas entender, assumir, que existe outro estado da língua. Como se um analisante que tivesse passado anos falando de repente começasse a fazê-lo – sem qualquer aviso – em linguagem de sinais, diante de um analista que não a entende. Melhor ainda, sendo o próprio analisante alguém que desconhece a língua que gesticula.

Como esses sujeitos que afirmam falar línguas que ignoram – o chamado "dom de línguas" dos cristãos primitivos –, onde se revela o fato de que, mais que falar, somos falados, esse traço distintivo do que o inconsciente faz de, com e em nós. Só que, ao mesmo tempo, essa paródia da linguagem, que copia sons, acentos, ritmo e entonação, mas sem sentido algum, mostra e demonstra que existe algo que não é nem será inteligível. Num tipo de teatro do absurdo particular, faz aparecer o inaudito como uma produção original, única para cada um, que o analista validará algum dia despedindo amavelmente seu futuro ex-analisante, depois de uma longa temporada de encontros rituais. Um mais dono de seu tempo, o outro mais dono de seu desejo, seus passos poderiam desenhar, enquanto se dirigem à porta de saída do consultório e sem que haja ninguém ali para lê-las, as palavras *The end*.

9. No sentido artístico do termo, sentido não de todo alheio ao campo das intervenções/interpretações do analista sobre o texto/tela do analisante.



6. Aqui vale diferenciar, nas trilhas de Beckett, silêncio de mutismo (Talens, 2000). Não basta o analista se calar, seu mutismo, que é o reverso do falar. Trata-se de outro tipo de resposta, a do silêncio que se torna eco (paradoxalmente ou não, pois também há eco do silêncio) de outro silêncio (o pulsional, diria Freud). Não é o silêncio do inefável, não é o silêncio místico, muito menos um silêncio perverso, que se compraz em frustrar uma demanda desesperada por palavras. Também não é o silêncio que convida a falar, que inventa o analisante. É um silêncio que se constrói sobretudo nos momentos finais de uma análise; um silêncio que é encontrado e ao mesmo tempo produzido, fabricado. É o silêncio a que aludimos quando dizemos "fazer silêncio".

Talvez não baste um único verbo – *calar* – para atos tão diferentes. O paradoxal é que esse silêncio destilado, que talvez seja uma das formas do inaudito, não é incompatível com as palavras do analista.

Vejamos: há de partida certo silêncio acolhedor, que propicia as palavras de quem se analisa; há outro tipo de silêncio que denuncia a vaidade das palavras, seu limite, inerente ao trabalho analítico; mas há também outro silêncio destilado, de chegada, em que ao mesmo tempo o analisante – X, por exemplo – se senta, voltando ao face a face, e o analista fala, mais até do que já falou alguma vez. Quando a informalidade pode substituir a distância da formalidade, que atravessou incólume uma experiência longa e íntima como poucas. Esse momento em que ambos – analisante e analista – se liberam dos papéis desempenhados durante a análise não é um retorno impossível ao inicial, mas a constatação de algo distinto, que também tem a ver com o inaudito. Nesse caso, com o inaudito inerente a uma experiência que marca quem a atravessou verdadeiramente e até as últimas consequências. Uma experiência que deixou em seus *partenaires – em ambos*, e o analista tem a sorte de reeditá-la a cada tratamento levado até esse limite – não só essa alteração de sofrimento neurótico em infortúnio corrente, não só essa margem de liberdade que lhe cabe, inclusive para gozar a seu modo, mas um saber lidar com o que não se sabe, uma reconciliação com o limite e o incerto, uma abertura para o desejo.

Tomar nota do inaudito não implica necessariamente traduzi-lo, explicá-lo, muito menos banalizá-lo. Às vezes, basta constatá-lo. *Assenti-lo*, me vejo tentado a escrever, quando percebo que a privação – tanto de sentido quanto de sentimento – que habita a palavra *a-ssentir* talvez testemunhe um fim de caminho balizado por pequenos gestos… Levantar-se do divã e voltar a sentar-se, abandonar a formalidade pela informalidade, abrir a possibilidade de que um futuro encontro já não encontre analista e analisante, mas apenas dois sujeitos… Pequenos gestos que anunciam o fim de uma experiência marcada retroativamente pelo inaudito, e que por isso habilita tudo o que resta a dizer.

7. Uma análise – no fim das contas, uma das formas da narrativa oral – reúne as duas vertentes sob as quais os modos de narrar se apresentam: a investigação, a resolução de um enigma, ou então um relato de viagem. Assim, os heróis são Édipo – o protagonista da primeira história policial – e Ulisses (Piglia, 2005), Sófocles e Homero. Em geral, nos modos de relatar a clínica, desde os primeiros registros freudianos, prevalece a primeira vertente, e cabe pensar nas figuras do analista como detetive, desde o lógico Sherlock Holmes, passando por anti-heróis como Sam Spade e Philip Marlowe, até chegar aos detetives selvagens de Bolaño.[10]

Nessas duas grandes tradições a partir das quais podemos pensar nossa prática – para sair um pouco da tediosa discussão entre escolas teóricas, que com frequência velejam em raias separadas, ignorando-se olimpicamente – aparecem talvez outras duas formas do inaudito.

Em Édipo, o inaudito que deveria ter permanecido como tal, encoberto, é proferido. O oráculo e Tirésias, o adivinho cego, anunciam algo que nunca deveria ter sido dito, e se o foi é porque esse dizer tinha de ser de algum modo performativo: tinha de acontecer e aconteceu. O horror ao incesto e o parricídio – ao fim e ao cabo, soluções para esse enigma que, se seguirmos Pierre Legendre,[11] estruturam o Ocidente enquanto tal – revelam em seu fracasso formas do ouvido que atravessam o recalque necessário, que abrem passagem, que espantam.

Em Ulisses, o inaudito se configura como relato das aventuras contadas ao redor do fogo desde tempos imemoriais (Benjamin, 1936/2008), as peripécias de uma viagem numa época em que poucos viajavam, mas na qual a viagem era uma verdadeira viagem, e não a caricatura em que o turismo de massas a transformou. Ali, em todo caso, são relatados encontros inverossímeis com ciclopes e sereias, com exércitos invencíveis, deuses e homens estranhos, inauditos porque nunca ouvidos, diante do olhar extasiado do leitor ou da escuta atenta dos que esperam quem viaja, aquele que traz notícias do estrangeiro.

A análise também é uma viagem, e ali a viagem de Ulisses de retorno ao lar pode funcionar como modelo. Mas vale se deter um momento para calibrar – para pesar, inclusive – o emaranhado de palavras ditas numa análise. Durante anos, com frequência várias vezes por semana, alguém fala, fala, fala, com pontuações esporádicas da palavra interpretativa do analista. Ao longo dos anos, quem se analisa aprende verdadeiramente a se escutar. Em nossa contemporaneidade, ninguém escuta, e muito menos *se* escuta. Nossa escuta faz com que alguém comece a se ouvir, e esse processo, uma vez iniciado, não termina.

Pois bem, como não se trata de um exercício dissimulado de narcisismo – antes, é exatamente o contrário –, o analisante também aprende a esquecer o que diz. Se a memória foi destacada por Freud, fazendo-a enraizar-se no recalcado inconsciente, o esquecimento, nas trilhas de Nietzsche, também tem seu lugar entre os efeitos benéficos da análise. Antes de esquecer, porém, um analisante lembra, até inventa lembranças, as reescreve para dissolver as amarras que o ligam neuroticamente ao Outro, e assim fazem esse Outro existir. Inventa palavras para nomear sua dor, e alguns significantes, frases ou mesmo piadas começam a fazer parte da língua comum com seu analista ao cabo de alguns anos de trabalho, numa cumplicidade que – quando conta com a proteção da desidentificação – tem uma potência talvez ainda não suficientemente explorada.

10. Trabalhei essas ideias em "O analista como detetive selvagem" (Horenstein, 2019), sem saber – até ser informado por Griselda Sánchez Zago – que Alfredo Valencia, um respeitado colega mexicano, tinha sido em sua juventude um dos personagens reais – cabe aqui o oxímoro – em que Bolaño se inspirou para construir sua obra.

11. Ao longo de toda a sua obra, marcada pelo pensamento freudiano, o jurista francês desenvolveu a ideia de que os dispositivos jurídicos – a referência sempre ligada à figura do pai – funcionam como barreiras diante do abismo encarnado pela endogamia.



Boa parte de uma análise, esse tipo de viagem homérica, também transcorre nas vias de outro Ulisses, o de Joyce, que sempre estava acrescentando coisas ao que escrevia, convertendo-o em algo além do sentido, monstruoso, impossível de circunscrever, de resumir, de reter. Para que fazemos isso numa análise? Para acabar num exercício inverso, de decantação, de destilação, como se se tratasse de conseguir uma redução, um fundo de cocção em que restem apenas poucas palavras, embora carregadas de sabores e aromas, pleno de evocações e percursos. Uma análise se converte em tal, se constitui, à maneira de Joyce, em direção à desmedida…, mas termina à maneira de seu secretário, Beckett, que se esforçou por eliminar tudo o que fosse acessório, subtraindo mais que acrescentando, empobrecendo-se deliberadamente (Knowlson & Knowlson, 2016).

8. Poderíamos considerar essa categoria incerta do inaudito a partir de dois eixos, um estrutural – sincrônico – e o outro diacrônico. De acordo com o primeiro, o inaudito poderia ser pensado como o que, estruturalmente, é impossível de ser dito e, portanto, ouvido.[12] Aqui, as conexões com o registro do Real, enquanto registro lacaniano do impossível, são evidentes.

Já de acordo com o segundo eixo, o temporal, o inaudito pode deixar de sê-lo, uma vez ouvido. Algo *foi* inaudito até o momento em que deixou de ser. E qualquer análise levada suficientemente longe sabe reconhecer momentos assim. Se existisse um diário de bordo de um tratamento, esses momentos sem dúvida estariam registrados como cruciais. Isso que uma vez foi inaudito e deixou de ser passa a fazer parte do comércio de palavras com que se tece tanto a conversa analítica como a vida.

"Sabe quando a gente percebe que o não dito pode ser escutado?", me diz X, referindo-se a uma das muitas versões do inaudito, registrada além da apreensão consciente e da trama do sentido, ouvida no corpo por seus efeitos. Converter aquilo do não dito que se escuta em palavras bem ouvidas costuma ter um efeito pacificador, como quando um segredo insuportável consegue ser nomeado como tal. Esse é um modo clássico pelo qual o inaudito se torna audível num tratamento.

Mas como a temporalidade na análise não é linear, e sim retroativa, atravessada pela *Nachträglichkeit* freudiana, em que o que acontece depois marca o que veio antes, em que o futuro muda o passado, poderíamos nos arriscar a pensar em outra alternativa. Não seria mais como se, à maneira clássica, algo inaudito – e muitas vezes traumático, por ser silenciado – fosse enfim dito e perdesse assim, ao ser posto em palavras, seu caráter patogênico. Seria, pelo contrário, como se essa exploração sem preconceitos e temerária ao fundo de si mesmo que é uma análise se tornasse capaz de converter algo que se disse, ali e só ali, em inaudito novamente.

12. Embora se possa especular se é possível ouvir algo que nunca foi dito, como faria um ciborgue com suas antenas.

Eu me refiro ao fato de que, se algo foi dito numa análise, algo relacionado a certa *obscenidade* da psicanálise,[13] essa ameaça de que o pornográfico se faça presente em X, algo que não pode estar na cena cotidiana do humano, ele não precisa voltar a ser recalcado, afastado. O inaudito exige talvez tanto ser dito ou olhado/escutado de maneira indireta quanto ser esquecido. Viver em constante companhia do inaudito pode ser insuportável, e algo da arte obtida de um tratamento analítico consiste em saber administrar uma alquimia homeopática de memória e de esquecimento. Isso é o que se calibra ao fim de uma análise, da qual costuma resultar tanto um desejo moderado quanto um chamativo esquecimento do que aconteceu ali durante anos, reduzido de repente a algumas frases e umas poucas imagens sensoriais.

9. Ao pôr o inaudito no centro de meus pensamentos – ou melhor, em suas margens, que é onde se pensa melhor (Derrida, 1967/1982) –, percebo que começo a encontrar rastros dessa noção por todo lado. Assim como acontece com as mulheres grávidas, que de repente começam a encontrar na rua mais grávidas do que o normal, eu me pego considerando boa parte de minha clínica a partir dessa noção, ainda obscura. Tento delimitá-la sem atentar contra essa obscuridade, sacrificando a precisão em prol da fertilidade. Cansado demais da mera aplicação de fórmulas, o inaudito se presta bem à categoria de conceito viajante (Bal, 2002/2009), ainda que não saiba direito de onde vem nem para onde viaja.

10. Reviso estas notas e percebo o que as impede de se integrar numa unidade; descubro apenas um ritmo por trás das palavras que componho na folha, mais ao modo como se compunham os tipos de chumbo nas antigas gráficas do que à forma como os músicos imaginam melodias. Se há algum valor de verdade nestas notas, talvez provenha de seu inacabamento, da renúncia à cadeia de referências com que às vezes parodiamos os *papers* científicos, em vez de aceitar ser apenas parte de um diálogo coletivo, transgeracional, em movimento. Percebo que renunciei ao amparo de citações e autores inquestionáveis, e para todos os efeitos recorro a alguns poetas ou artistas, sempre os melhores guias quando se trata de explorar o que não se sabe.

Se algo de verdade habita estas palavras, isso se deve ao lugar de onde surgem, dos meandros da clínica, no rescaldo do que se dá nas análises que conduzo, como essas notas que fazemos rapidamente quando uma sessão termina, tendo assumido que algo do acontecido vai se perder irremediavelmente, mas pretendendo salvar alguns fragmentos, algumas centelhas do fogo que ali ardeu. Essas entrelinhas das sessões são o canteiro de onde extraio o material do texto.

Se evitei citar é em parte porque – como antropófago – tornei minhas boa parte de minhas leituras e me custaria distinguir quanto devo a cada uma. Praticamos um ofício estranho que tem códigos singulares, inclusive no que diz respeito à autoria.[14] Citar autores e textos a cada passo implicaria – já que uma das vias da análise é a da viagem – dizer em cada ponto do caminho "como disse Homero"… para no ato nos incluirmos nessa tradição.

13. É assim que o dramaturgo Sergio Blanco (Blanco & Horenstein, 2018) denomina certo caráter irrepresentável de nossa prática.

14. "Authors are expected to acknowledge all sources by appropriate referencing", encontro num convite para escrever. Como fazer isso – algo comum em *papers* científicos – numa disciplina como a nossa, em que a referência aos fundadores de discursividade – Foucault *dixit* – é comum? Eu seria obrigado a abrir parênteses em cada frase, com uma lista arbitrária de datas de publicação e uma bibliografia interminável. Resolvi isso assim: citei as fontes estranhas ao nosso campo, ao mesmo tempo que assumo não haver palavra que eu escreva que não esteja animada pelo que pude ler e extrair de minha leitura dos textos de Freud e Lacan.



Mas Homero não existiu.

Existe certo consenso de que a *Ilíada* e a *Odisseia* são obras de diferentes autores, e é provável que não tenha havido apenas um autor por livro, nem que se tratasse originalmente de escritos… Esses textos, que nos fundam tanto quanto os freudianos, na verdade correspondem a uma memória coletiva, guardada e transmitida nos cantos dos aedos gregos, geração após geração, comarca após comarca.

Décadas atrás, Milman Parry, jovem linguista estadunidense, descobriu no modo de cantar/contar histórias dos bardos dos Bálcãs a mesma estrutura rítmica dos versos homéricos, e afirmou que se tratava originalmente de poesia oral, não escrita (Homero, *c*. séc. VIII a.C./2023; Vallejo, 2020). Além de iluminar o fundo da história do Ocidente, o lugar a partir do qual esses textos nos falam, ele mostra algo interessante para nós, analistas: o fato de que essas histórias seguem sendo contadas, cantadas, hoje, da mesma maneira. Desse modo, a renúncia ao acabado pretende deixar aberta a outros – inclusive a mim mesmo, enquanto outro – a reflexão, o contraponto, a continuação. Assim se forja essa prática que X, meu analisante, identifica – em consonância com seu próprio ofício – como *fora de tempo* e *fora de lugar*; assim caminha essa conversa infinita que é a psicanálise.


## Resumo

O autor propõe uma exploração em torno da noção, de fértil opacidade, de inaudito. Indaga sobre suas variantes, a abordagem que cabe a ele na clínica psicanalítica, sua presença nos distintos momentos do tratamento. A busca do texto explora também os modos de escuta e as variantes do silêncio, relacionadas tanto epistêmica quanto experiencialmente com o inaudito. Para perseguir seu objetivo, para delimitar seu objeto de forma rizomática e aproximativa, o texto se vale de referências clínicas e outras, ligadas à arte e à literatura.


**Palavras-chave:** *Escuta*, *Silêncio*. **Candidata a palavra-chave:** *Inaudito*.


## Abstract

The author explores the fertile opacity of the notion of the unheard/inaudible. He examines its variants, the treatment of the unheard in the psychoanalytic clinic, its presence in different moments of the cure. The search of the text also explores the modes of listening, and the varieties of silence related both epistemically and experientially to the unheard. To pursue its objective, to encircle its object in a rhizomatic and approximate way, the text makes use of some clinical references and others linked to art and literature.


**Keywords:** *Listening, Silence.* **Candidate to keyword:** *Inaudible.*

## Referências


Bal, M. (2009). *Conceptos viajeros en las humanidades: una guía de viaje*. Cedeac. (Trabalho original publicado em 2002)

Beckett, S. (1965). *Waiting for Godot*. Faber. (Trabalho original publicado em 1952)

Beckett, S. (1984). Three dialogues. Em R. Cohn (ed.), *Disjecta: miscellaneous writings and a dramatic fragment* (pp. 132-139). Grove.

Benjamin, W. (2008). *El narrador*. Metales Pesados. (Trabalho original publicado em 1936)

Blanco, S. & Horenstein, M. (2018). *El análisis como obscenidad*. https://www.marianohorenstein.com/blanco/

Derrida, J. (1982). *La escritura y la diferencia*. Anthropos. (Trabalho original publicado em 1967)

Ferrari, L. (2004). *Unión libre* [fotografia de A. C. Ferrari com escrita em braile do poema "A união livre", de A. Breton, traduzido por A. Pellegrini]. Coleção Família Ferrari.

Homero. (2023). *Ilíada* (M. Temprano García, trad.). Blackie. (Trabalho original publicado *c*. séc. VIII a.C.)

Horenstein, M. (2012). El jarrón estallado y las semillas de girasol: apuntes para una tradición por venir. *Calibán*, *10*(1), 27-38.

Horenstein, M. (2016). Psicoanalizar después de Auschwitz. Em M. Horenstein, *Psicoanálisis en lengua menor* (pp. 39-86). Viento de Fondo.

Horenstein, M. (2018). Into the darkness. Em L. Preta (ed.), *Dislocated subject*. Mimesis International.

Horenstein, M. (2019). O analista como detetive selvagem. Em *I Simpósio Bienal SBPSP – O mesmo, o outro* (pp. 15-23). Blucher.

Jullien, F. (2013). *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. El Cuenco de Plata. (Trabalho original publicado em 2012)

Knowlson, J. & Knowlson, E. (ed.) (2016). *Recordando a Beckett*. Editores Argentinos.

Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 16: de un Otro al otro.* Paidós. (Trabalho original publicado em 1968-1969)

Perec, G. (2008). Los lugares de un ardid. Em G. Perec, *Pensar/clasificar* (pp. 67-78). Gedisa. (Trabalho original publicado em 1977)

Piglia, R. (2005). *Modos de narrar*. Universidad de Talca.

Talens, J. (2000). Introducción. El silencio como representación. Em S. Beckett, *Pavesas*. Tusquets.

Vallejo, I. (2020). *El infinito en un junco: la invención de los libros en el mundo antiguo*. Siruela.



Recebido: 20/8/2023 – Aprovado: 20/9/2023

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte





*Calibán - RLP, 21*(2), 43-51 2023



Dunia Samamé*


# Do inconsciente, do inaudito ou do que não se escreve: fazer-se escutar e fazer-se ver

*Em memória de Jorge Kantor*

> Vínhamos muito devagar e com medo de ver algo em casa, isso que sempre se ouvia, mas que não tinha acontecido conosco. Eu era a mais nova. Primeiro se aproximaram meus pais e um tio. Depois fomos nós, um a um, por precaução, nos diziam, se acontecer qualquer coisa, voltem para a mata. E esse dia foi… muito triste para mim. Agora que tenho onze anos consigo dizer isso, mas no momento acho que eu nem me assustei, só tinha lágrimas nos olhos… Durante anos sonhei com aquilo, com aqueles animaizinhos. Na época, estávamos tentando nos manter vivos a cada dia.

Esse fragmento faz parte do testemunho de uma menina pertencente a uma comunidade deslocada de sua terra pela violência política no Peru. Hoje, junto com outras famílias atingidas, ocupam casas precárias no maior e mais popular distrito de Lima. Seu relato integra uma pesquisa sobre resiliência que me levou a um encontro mundial sobre o tema e a uma publicação. No entanto, sua voz e seu olhar enquanto contava suas estratégias de sobrevivência diante do terror diário ainda reverberam, ressoam (Nancy, 2002/2007).

Viver sob a certeza ameaçadora de sistemáticas incursões militares e subversivas converteu a infância dela numa etapa de desconcerto e instabilidade emocional, como se pode ler nas entrelinhas de sua descrição da cena dos cães mortos, pendurados como aviso e ameaça.

Volto hoje às palavras e às experiências infantis mencionadas, que me permitem pensar sobre o inaudito. Como diz o convite, trata-se em primeira instância de algo que atinge nossos sentidos e deixa uma sequela traduzida como o inaudível no ouvido, e o não visto pelos olhos no olhar. Essas associações mostram a resposta orgânica como primeira manifestação.

O estatuto de pulsão invocante e escópica, com base em Lacan, guiará minhas reflexões, junto com a proposta da descoincidência e do inaudito de François Jullien. Também terá espaço um recorte do episódio grego de Freud.

## Modalidades do inaudito

> *Nunca, a não ser agora, uma criança se aproximou de mim e me olhou profundamente com sua boca.*
> *Nunca, a não ser agora, eu soube que existia uma porta, outra porta e o canto cordial das distâncias.*
> César Vallejo, 1941

As percepções do mundo e a ação se apoiam num sistema de crenças irrefletidas que valem como autoevidência dos fatos. A regularidade e a coerência de nossos costumes nos servem de confir-


* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

mação e garantia. O que desafia essa ordem natural e aparentemente racional que sempre age como pressuposto em nossa vida? É a parte de sem-sentido e de não saber o que nos encaminha para o inaudito, ao perturbar e exceder tudo o que consideramos seguro ou verdadeiro.

O inaudito suspende nossos fundamentos e compromete a relação do sujeito com sua realidade. Trata-se de certas circunstâncias em que acontecem rupturas com o ordinário, por uma emergência que transborda todas as nossas previsões. Assim, nosso mundo pode se tornar bizarro e nos desviar do rumo racional e conhecido, instalando-se um ambiente com traços de novidade.

Nossa percepção lida continuamente com aspectos inesperados da realidade. Tomados pela comoção suscitada, configura-se uma espécie de parêntesis cognitivo-emocional que dá lugar à reflexão. São momentos de ruptura e "incerteza", que concorrem para um novo conhecimento e, com isso, para a calma. O sentimento que o inaudito provoca se situa nesse parêntesis e se associa à incredulidade, ao temor ou ao deslumbramento. Aí paira a angústia inquietante. Nessa mistura de assombro e surpresa diante do inconcebível, ficamos atônitos, além de qualquer controle emocional possível. O assombro remete a um abalo que nos deixa alterados, paralisados e absortos. Qual é a função do inaudito? Como nos atinge ou como o enfrentamos? Sob quais modalidades costuma aparecer?

A visita à Grécia em 1904 é um acontecimento que afeta Freud de maneira significativa, e ao qual ele faz alusão primeiro num comentário impessoal a Jung em 1909 (Freud & Jung, 1974/2012), no contexto de suas conjecturas sobre os dogmas, como e o que se ensina nas escolas sobre as cidades e a possibilidade de conhecê-las pessoalmente: *vimos isto nos livros, ouvimos aquilo na aula; agora está diante de mim, agora acredito*. Essas ideias serão desenvolvidas mais tarde numa carta de 1936 a Romain Rolland, em que menciona seu interesse pelos fenômenos psíquicos insólitos e pela influência deles no psiquismo, exprime sua pouca fé quando criança e une o assombro ao caráter subjetivo relacionado às particularidades do lugar. Seus comentários sobre a Acrópole oferecem um exemplo próprio de cisão do eu. Além disso, é notório como o inconsciente percorre toda a sua narrativa. Esse presente/carta, naquele momento de sua vida, é um dos últimos fragmentos de sua autoanálise e se dirige a um interlocutor interessado na crença e no sentimento religioso, e ainda que Freud nos remeta à Acrópole, no texto o olhar está fixado no mar azul. Essa viagem/excursão à Grécia com o irmão, ocorrida em 1904, também está impregnada das ressonâncias "transferenciais" do distanciamento em relação a Fliess após a acusação de plágio. Em ambos os momentos (1909 e 1936), a subjetividade e a incredulidade tensionam, para Freud, o vínculo com a realidade. Diante de um tesouro monumental da humanidade e da cultura helênica, condensam-se restos significativos ligados à hipótese de superioridade do filho sobre o pai, lembranças relativas à vida e à morte, pois em 1909 a preocupação com quanto tempo viveria rondava os pensamentos de Freud. Posteriormente, em 1936, com oitenta anos, doente e próximo do fim, ele volta à desordem da memória. Impedido de viajar pela fragilidade de sua saúde, morre três anos depois.

Seja ao *buscar um caminho*, seja ao tatear por aí, *procurando fundamentar um esquecimento aparentemente fortuito*; *absorto e pensativo em meio ao nevoeiro das montanhas, perseguindo o porquê do chiste* ou, talvez, desconcertado *no corredor do trem diante do reflexo de alguém que olha para ele*; se é ele, a descontinuidade se manifesta não entre o visível e o invisível, mas entre o que não podemos e o que não queremos ver. Freud descreve o impacto de certos acontecimentos na vida cotidiana, e para tentar esclarecê-los encontra e usa os termos *Un-bewusst*, *Un-erkannt*, *Un-behagen*, *Unheimliche*, *Un-lustprinzip*, entre outros.

*O inaudito também poderia ocupar um lugar nessa longa lista. Esses são alguns dos termos sobre os quais Freud se questiona, e têm em comum o reverso e a negação, desvios dialéticos frequentes em seu pensamento e em sua obra.* Assim, no inaudito, não se trata apenas do extraordinário, mas precisamente do ordinário; não apenas do que causa indignação, mas também admiração. Esse contraste de sentidos num só termo é percebido por Freud e registrado em "Sobre o sentido antitético das palavras primitivas" (1910/2003). Ele comenta ali, entusiasmado, o estudo do filólogo Karl Abel, que vê em sintonia com suas formulações sobre a contradição no sonho e os desejos antagônicos.

Seu empenho como pesquisador o leva a *descrições literárias, linguísticas, religiosas etc., mas sobretudo guia sua atenção ao insólito*, chegando a explorações internas que revelam assombro e surpresa, ao mesmo tempo que deixa registro de quando se detém e se cala. Sobre isso, o professor de semiótica Silvano Petrosino, no texto *El asombro* (1997/2001), destaca a hesitação no saber; daí a vontade e determinação de compreender que denomina *recuperação ativa*. Além disso, apresenta três aspectos do assombro: o inesperado que não é em si mesmo extraordinário, a maneira como aparece e o questionamento concomitante, elementos esses presentes no que aconteceu a Freud.

Sabemos que o fundamento da psicanálise está na contingência do sujeito e nos remete ao que se espera ou não numa análise. O inconsciente é justamente a cristalização do inesperado, do inaudito daquela verdade única do paciente que contesta seu lugar de saber. Freud nos transmite seu assombro quanto aos epifenômenos, restos e acontecimentos diários, que parecem atestar a definição de Petrosino sobre o assombro: "A circunstância em que o *ver* se vê obrigado a se converter em *olhar*" (p. 67).

## Escópica e invocante

*"E o que são, em vosso parecer, os olhos?", disse-lhe o sr. de... "São, respondeu-lhe o cego, um órgão sobre o qual o ar produz o efeito de minha bengala sobre minha mão."*[1]

Diderot, *Carta sobre os cegos para uso dos que veem*, 1749

*Como o olhar, [a voz] é um meio que, justamente, mina a autopresença, a autotransparência, e inscreve no si o inteiramente outro, o desconhecido, o infamiliar.*[2]

Byung-Chul Han, *A expulsão do outro*, 2016

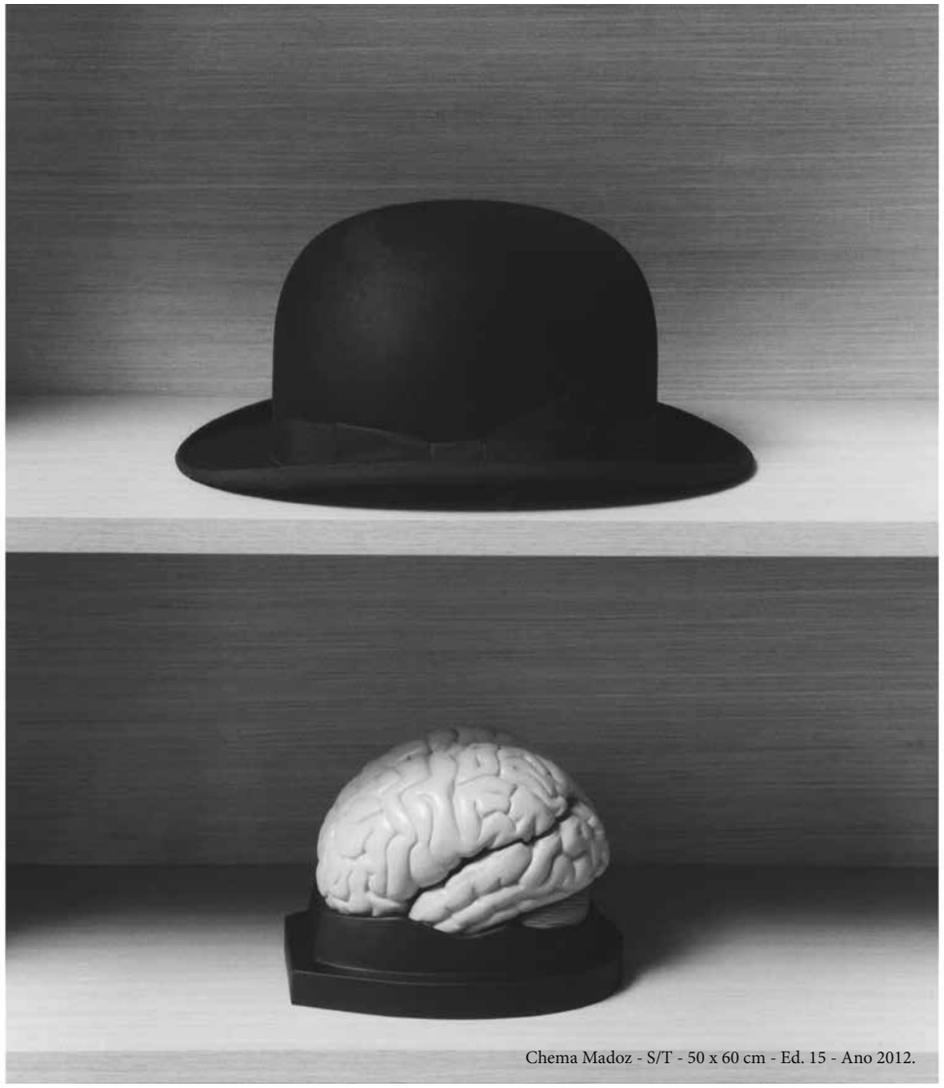
1. N. do T.: tradução de J. Guinsburg. A citação está em: Diderot. (1979). Carta sobre os cegos para uso dos que veem. Em Diderot, *Textos escolhidos*. Abril Cultural. (Trabalho original publicado em 1749)
2. N. do T.: tradução de L. Machado. A citação está em: Han, B.-C. (2022). *A expulsão do outro*. Vozes. https://a.co/d/2AtIvY3 (Trabalho original publicado em 2016)

Com o inaudito, trata-se de uma perda de sentido que nos impõe um passo atrás, uma pausa, um forçado momento de inflexão, questionamento e impedimento. A partir de sua etimologia, ele se associa a alterações e comoção nos sentidos, um não visto e não audível que em psicanálise remete ao pulsional em sua forma invocante e escópica.

## O olhar, pulsão escópica

*A relação do olhar com o que queremos ver é uma relação de logro. O sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver. É por isso que o olho pode funcionar como objeto a, quer dizer, no nível da falta.*[3]

Jacques Lacan, 1964



Chema Madoz - S/T - 50 x 60 cm - Ed. 15 - Ano 2012.

3. N. do T.: tradução de M. D. Magno. A citação está na p. 102 de: Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1964)



O dispositivo psicanalítico tem um lugar para os ajustes do olhar, com o intuito de evitar as interações visuais, para facilitar a sublimação e as associações livres, embora também seja preciso apontar as particularidades do voyeurismo do que vê sem ser visto.

O olhar em suas articulações com as perversões é o ângulo adotado por Freud e especificado na presença-ausência. É um capítulo de interesse o debate sobre o termo *escotomização*, do grego σκότος (*skótos*), "escuridão", "trevas". Opondo-se a Freud, Laforgue (1927) defende, em 1926, a pertinência do que não queremos ou não podemos ver, e tenta sem sucesso fazer com que o conceito complemente o de recalque quando se trata de psicose.

Lacan rastreia a origem do fenômeno da estranheza perturbadora na pulsão escópica. Ao se aprofundar na esquize, ele se inspira na areia lançada nos olhos. Onde Freud destaca a angústia de castração, Lacan entende a captação do desejo em sua relação com o Outro. No seminário 10 (Lacan, 1962-1963/2004), à luz do objeto *a* e seus modos "fantasmáticos"; no seminário 11 (Lacan, 1964/1984), como função quadro e, como exemplo, a anamorfose; e no seminário 13 (Lacan, 1965-1966), com a análise pormenorizada de *As meninas*. Em cada instância de seu ensino aparece o olhar junto com o imaginário, assim como seu interesse no espelho e na tela em correlação ao gozo.

Em Lacan, o olhar vela ou revela o que podem ser uns olhos ávidos, devoradores, insistentes, olhos tela, espelho ou escudo, assim como os efeitos do olhar intrusivo ou interpelador, que pode indicar atenção, compaixão, terror etc. Nessa linha, embora com nuances, Winnicott atribui função semelhante ao rosto da mãe no artigo "O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil" (1953/1972).

## A voz, pulsão invocante

*O que é existir segundo a escuta, para ela e por ela, o que é que da experiência e da verdade aí se põe em jogo?*[4]

Jean-Luc Nancy, *À escuta*, 2002

Desde o começo, a voz irrompe, não podemos evitá-la, só refugiar-nos na intimidade do que se escuta. Nesse ritmo envolvente, é possível sustentar a existência que vem junto com a carícia. Essa voz também pode se tornar opressora e exigente, imperativa.

A audição se instala organicamente no princípio da vida intrauterina; depois os balbucios e outros traços acústicos moldam a estruturação psíquica; posteriormente aparece a fala e a esperada resposta do outro como banho de reconhecimento.

4. N. do T.: tradução de F. Bernardo. A citação está na p. 15 de: Nancy, J.-L. (2014). *À escuta*. Chão da Feira. (Trabalho original publicado em 2002)

A ideia do papel fertilizador da voz é encontrada num escrito de Ernest Jones, "The Madonna's conception through the ear" [A concepção da Virgem através do ouvido] (1914/1923), em que o autor levanta hipóteses sobre a transmissão da vida que se daria sem o pecado da carne, ou seja, não por vias sexuais "naturais", mas através do ouvido e da voz. Jones explica esse sopro fecundador (a anunciação) com base numa variante das teorias sexuais infantis sobre os enigmas da origem e da procriação. A partir dessa chave mística, situa-se a voz como sagrada. Sua manifestação atesta um início, instante de audição de uma vivência especial, como aquela que orientou os passos e depois abandonou o renunciante Bento XVI, que confessa no filme *Dois papas* (Meirelles, 2019) que a voz de Deus já não fala com ele.

A introjeção da voz dos pais é a perspectiva que Freud adota, assim como fará Reik (1928/1995) a respeito da voz interior/exterior e do chofar e sua potência divina, e Isakower (1939) ao buscar sustentação na esfera auditiva para suas pesquisas experimentais sobre o sonho e as identificações. Ambas as referências se relacionam às versões totêmicas do pai e às figuras do supereu, e seguem através das derivas em torno do sentimento de culpa.

Lacan (1962-1963/2004) especifica que a principal característica da pulsão invocante é sua proximidade com a experiência do inconsciente. O compromisso subjetivo presente no chamar e ser chamado dá conta do que vem do Outro, ao mesmo tempo que se dirige a ele. Além disso, o autor ressalta que, na alucinação acústico-verbal, a voz não funciona como objeto perdido que pode ser evocado e invocado, mas como objeto externo ameaçador e perseguidor.

No filme *Deixe-o partir* (Bezucha, 2020), em meio a uma situação que parece não ter saída e ultrapassa seus esforços, um casal passa a conversar sobre a lembrança de uma égua – muito querida pela esposa – que foi preciso sacrificar. Quando o marido pergunta "O que você disse a ela?", a mulher, desconcertada, num primeiro momento não entende do que ele está falando; ele olha para ela e lembra: "O animal que tivemos de sacrificar quando nosso filho era pequeno". Num *flashback*, surge a imagem da égua. Um olhar triste parece entender e aceitar seu destino. A mulher se aproxima dela com cuidado e lhe diz algo ao ouvido. O espectador só capta um sussurro, e depois o disparo, que nos faz evocar talvez os bons momentos ou a promessa de um encontro, no contexto de nossa relação trágica com a morte.

Ponto surdo e ponto cego, com Lacan sabemos que se trata de olhar e voz em suas funções psíquicas. O olhar com seus avatares no imaginário, e com a voz interessa a jornada em direção à própria voz, que inevitavelmente implica um limite para o outro. "Corte umbilical propiciador do primeiro grito", como diz o psicanalista Denis Vasse em *O umbigo e a voz* (1974/1977, p. 17) – uma pesquisa sobre o tema relacionada à clínica infantil e ao uso de desenhos –, a voz seria o indicador de um nascimento incessante.

Grito e choro não só como evacuação orgânica de tensões; a ideia é achar, com a voz e o olhar, seu lugar no tratamento e no processo, sabendo que se trata de separação e da função que desempenha ao fim da análise.

## Da terra do inaudito, o inconsciente

*Procuram-se pensamentos inauditos.*
Jacques Derrida, *A voz e o fenômeno*, 1967

Os conceitos de inaudito e descoincidência integram as preocupações do filósofo François Jullien, que, em seu interesse em dialogar com a psicanálise a partir da sinologia, apresenta no texto *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis* (2012/2013) uma revisão das ferramentas emblemáticas do método psicanalítico. Numa aparente investida contra a psicanálise, defende contornar a captura imposta pela ortodoxia em nome de ideais teóricos, os quais, mediante políticas restritivas e controle de veracidade, conseguem se autoafirmar. Para Jullien, o inaudito subverte e decompõe, e aí reside a potência singular.

Jullien, apoiador confesso da psicanálise, se dedica a reconsiderar a prática da descoincidência, ou seja, a abertura para abalar nosso universo de referências, e que em psicanálise implica reivindicar a disponibilidade, perturbar a percepção e os sentidos, o que leva às transformações silenciosas. É uma aposta ousada, que subverte ao centrar-se na energia criadora que emana do inconsciente. No entanto, a abordagem do autor não está livre de críticas, que veem em suas afirmações um excesso desnecessário de ênfase nas mensagens da alteridade chinesa.

Assim, fica evidente a afinidade entre o inaudito e o inconsciente, já que em ambas as dimensões se configura uma espécie de segunda cena, em que nossa posição é outra. Nas incidências do inconsciente e no âmbito do inaudito, há deslocamento. Como assinala Jullien, abre-se uma brecha no já constituído, permitindo alguma liberação enquanto desprendimento do caminho habitual. De certa forma, aproxima-nos da relação de descoincidência entre o eu e o inconsciente à maneira desse outro (*etwas anderes*), essa é a rota do isso, ou a gestação e o impacto do *insight*, esse arrebatamento da certeza que marca a passagem do conhecido ao desconhecido, como surge no tratamento psicanalítico enquanto possibilidade de um começo. Não é o extraordinário em si mesmo, mas evocando o pulsante que aparece e desaparece. O fato de o autor usar conceitos emprestados à arte, como o de descoincidência, não é casual: uma exposição artística em Taipei (Kidd, 2016) lhe serviu de inspiração para articular o inaudito e a criação.

Como mencionado, o testemunho inicial é parte de uma entrevista e, ao mesmo tempo, uma transcrição do terror como experiência vivida, narrada, que lamentavelmente antecipou a visão de um parente no lugar dos cães pendurados. A desventura para essas infâncias consiste na chegada de tal violência, que as confronta muito cedo com uma situação de impotência e abandono, amostra do irreal, antinatural e selvagem.

O inaudito se instala nas rupturas de verossimilhança, em reduções à ficção ou ao descrédito. Suas modalidades exprimem o humano desdobrado de maneira inesgotável. A percepção embotada pelo cotidiano demanda ir sem nenhum *a priori* ou condicionamento, sair da adequação, da conformidade e do conhecimento. Encontramos o inaudito no passageiro, ocasional ou periférico, e não só no excepcional.

Inúmeras sensações se aglomeraram ao escutar o relato. A cada momento que evoco o escutado, que vai além do saber teórico prévio sobre a memória, os vestígios do trauma, a pergunta pelos desaparecidos, a tortura e a violação de direitos humanos, esse saber empalidece diante

da voz aprisionada em sua dimensão sonora, talvez só articulável em torno de gritos de desespero ou silêncio em face do inaudito. Contudo, a mesma menina que me recebeu com um caloroso olhar de boas-vindas era uma das líderes infantis da região. Termino com as primeiras linhas de um poema mencionado no início deste texto, "Hallazgo de la vida" [Descoberta da vida] (Vallejo, 1941/1991):

> Senhores! Hoje é a primeira vez que me dou conta da presença da vida. Senhores! Peço a vocês que me deixem livre um momento, para saborear esta emoção formidável, espontânea e recente da vida, que hoje, pela primeira vez, me extasia e me faz feliz até as lágrimas.
> Meu gozo vem do inédito de minha emoção. Minha exultação vem de que antes não senti a presença da vida. Não a senti nunca. Mente quem diz que a sentiu. Mente e sua mentira me fere a tal ponto que me faria infeliz. Meu gozo vem de minha fé nesta descoberta pessoal da vida, e ninguém pode ir contra esta fé. Se alguém o fosse, cairia sua língua, cairiam seus ossos e correria o risco de ir buscar outros, alheios, para se manter em pé diante de meus olhos. (p. 468)


## Resumo

Será o inaudito outro nome para o inconsciente ou será o inconsciente província do inaudito? A autora parte de um exemplo do que não se pode escrever, um relato infantil sobre a violência e a crueldade, para indagar em território inaudito, fazendo alguns apontamentos acerca do escópico e do invocante.



**Palavras-chave:** *Voz*, *Olhar*, *Inconsciente*. **Candidatas a palavras-chave:** *Inaudito*, *Descoincidência*.



## Abstract

Is the unheard another name for the unconscious, or is the unconscious the province of the unheard of? This writing starts from an example about what cannot be written, it is a children's story that accounts for violence and cruelty, investigates in the territory of the unheard, making some remarks about the scopic and the invocative.



**Keywords:** *Voice, Gaze, Unconscious.* **Candidates to keywords:** *Unheard, Mismatch.*


## Referências


Bezucha, T. (diretor). (2020). *Deixe-o partir* [filme]. The Mazur Kaplan Company.

Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Pre-Textos. (Trabalho original publicado em 1967)

Diderot, D. (2002). *Carta sobre los ciegos* seguido de *Carta sobre los sordomudos*. Pre-Textos; Fundación Once. (Trabalho original publicado em 1749)

Freud, S. (1976). Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis (carta abierta a Romain Rolland en ocasión de su septuagésimo aniversario). Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 22). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1936)

Freud, S. (2003). Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 11, pp. 143-154). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1910)

Freud, S. & Jung, C. (2012). *Correspondencia*. Trotta. (Trabalho original publicado em 1974)

Isakower, O. (1939). On the exceptional position of the auditory sphere. *The International Journal of Psychoanalysis*, *20*, 340-348.

Jones, E. (1923). The Madonna's conception through the ear: a contribution to the relation between aesthetics and religion. Em E. Jones, *Essays in applied psychoanalysis* (pp. 261-359). The International Psychoanalytical Press. bit.ly/3Z34okV (Trabalho original publicado em 1914)

Jullien, F. (2013). *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. El Cuenco de Plata. (Trabalho original publicado em 2012)

Kidd, N. (2016). *The Greater Taipei Biennial of Contemporary Arts: Dé-coïncidence* [exposição]. National Taiwan University of Art.

Lacan, J. (1965-1966). *El seminario de Jacques Lacan, libro 13: el objeto del psicoanálisis* [texto não publicado].

Lacan, J. (1984). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1964)

Lacan, J. (2004). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: la angustia*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1962-1963)

Laforgue, R. (1927). Schizophrénie et schizonoïa. *Revue Française de Psychanalyse*, *1*, 6-18.

Meirelles, F. (diretor). (2019). *Dois papas* [filme]. Netflix.

Nancy, J.-L. (2007). *A la escucha*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 2002)

Petrosino, S. (2001). *El asombro*. Encuentro. (Trabalho original publicado em 1997)

Reik, T. (1995). *El ritual: estudios psicoanalíticos de los ritos religiosos*. Acme; Agalma. (Trabalho original publicado em 1928)

Vallejo, C. (1991). Hallazgo de la vida. Em C. Vallejo, *Obras completas* (vol. 6). Desa. (Trabalho original publicado em 1941)

Vasse, D. (1977). *El ombligo y la voz*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1974)

Winnicott, D. W. (1972). El papel del espejo de la madre y de la familia en el desarrollo del niño. Em D. W. Winnicott, *Realidad y juego*. Gedisa. (Trabalho original publicado em 1953)



Recebido: 30/4/2023 – Aprovado: 30/8/2023

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

*Calibán - RLP, 21*(2), 52-57
2023

Fernando Barrios*

# Ouvir, escutar, ler, como efeitos da importunação

"O analista escuta", "a escuta do analista", se diz até cansar; sempre no masculino, claro, e sempre como evidência.

No entanto, não se trata de algo evidente como operação analítica nem como ferramenta fundamental dessa função encarnada num saber a que se supõe um sujeito.[1]

Escutar, ouvir e ler encontram suas condições de possibilidade não exclusivamente na análise da/do analista, mas nos discursos que atravessam cada momento histórico e produzem como efeito *discursividades* – a psicanálise, entre outras.

Se a psicanálise é uma prática, é também um exercício e um discurso…, e eventualmente uma discursividade em sentido foucaultiano.

Façamos aqui uma precisão, ainda que sob o risco de digressão: o que Foucault entende por discursividade e como isso se aplica à psicanálise? Escutemos o que ele diz em "O que é um autor?" (Foucault, 1969/2000): "Freud tornou possível um certo número de diferenças em relação aos seus textos, aos seus conceitos, às suas hipóteses, que dizem todas respeito ao próprio discurso psicanalítico"[2] (p. 25).

Tornar possíveis diferenças sem deixar de pertencer a um discurso, disso se trataria na instauração de discursividad: habilitar vieses, deslizamentos, deslocamentos, ênfases e até outros modos de dizer que não impliquem senão *a produção, nova a cada vez, de um mesmo discurso*.

Prática, exercício e discurso, importunados por outros discursos com os quais se afetar, pelos quais se deixar importunar. Só como exemplo, aludiremos ao modo pelo qual Jacques Lacan é importunado por Marx e sua noção de mais-valia, produzindo entre línguas o intraduzível *plus-de-jouir*, com que articula discurso e gozo, entre outras coisas (Barrios & Filippini, 2022).

Em 1968, no seminário *De um Outro ao outro* (1968-1969/2011), Lacan se declara importunado por Marx, por seu dito (ou por suas palavras,[3] aí dependerá da tradução, e isso não é algo sem consequências): "Recorrerei a Marx, cujo dito tive muita dificuldade de não introduzir mais cedo, importunado que sou por ele há muito tempo, num campo em que, no entanto, ele fica perfeitamente em seu lugar"[4] (p. 16).

Se aludimos à forma como Lacan fica importunado, não é à toa, mas porque encontramos aí algo da tão citada especificidade da psicanálise, na maneira, *nas operações pelas quais, através das quais, ficar importunado se torna analítico*. Haveria, portanto, uma importunação analítica da qual não se desvencilhar, da qual não se aliviar, assim como o próprio Lacan marca a impossibilidade de se livrar do gozo que provoca o ponto de (im)possibilidade teórica, motivo pelo qual a psicanálise não é teoria e não é sem teoria.[5]

A invenção de Lacan, o *plus-de-jouir*, se produz *na língua* [*en la lengua*], até mesmo em *lalangue* – que traduzimos em espanhol como *lalalengua*, ou seja, nesse modo singular de cada um estar na língua, que a princípio é o campo do Outro –, e não como noção ou conceito teórico exterior a todo gozo. Inclusive, nesse caso específico, se produz no *entre-línguas* que vai do alemão de Freud ao francês de Lacan, passando por sua *lalalengua*. É nesses cruzamentos múltiplos que o tráfego se torna possível (Barrios & Filippini, 2022).

A subjetividade da época de Lacan, Maio de 1968 incluído, fez com que Marx entrasse na psicanálise dessa maneira particular, que por outro lado não deixa de ser uma operação política.[6] Assinalamos isso para mostrar como *a* psicanálise – que enquanto tal *inexiste*; ou seja, aquilo que nós, praticantes, dizemos que é a psicanálise – faz suas descobertas e apostas atravessada por variáveis e agenciamentos políticos, micropolíticos, discursivos, econômicos, raciais, geopolíticos, sexo-genéricos etc.

E, se ainda não estávamos atentxs a isso, até *Gaia* participa na resposta à devastação ambiental. Algo devemos ter aprendido com a covid-19, esse mecanismo viral entre o vivo e o não vivo que nos levou a discutir as condições de possibilidade de nossa prática.

O que se escuta, o que se ouve, o que se lê, em cada análise, a cada vez, dependerá então tanto de nossos pontos cegos quanto de nossas *inadvertências*, assim como de nossa recusa a nos deixar afetar por isso que cada época faz ouvir.

Há algum tempo, discorrendo sobre o que importuna a psicanálise hoje, eu dizia:

> A resposta, de tão simples, é absurda: tudo [*todo*]. Seguramente, algum lacanoso lacaniano me lembrará o não-todo, *pas-tout*, de Lacan. Então, vou ajustar a mira: hoje a psicanálise é importunada por seu não-todo. Não porque tenha de retomar algum tipo de totalidade – muito pelo contrário –, mas porque talvez seja tempo de examinar quão não-todo é esse não-todo, se exclui exclusões que o constituem e instituem. (Barrios, 2020)

* École Lacanienne de Psychanalyse.

1. Sabemos já há algum tempo, não só por Lacan, mas sobretudo por ele, que a operação analítica é a leitura, leitura veiculada como intervenção/interpretação – embora não exclusivamente – que habilita a passagem *do falar ao dizer* em análise, entre outras coisas. Tem aí ocasião outra relação com o que se diz numa análise.
2. N. do T.: tradução de I. A. D. Barbosa. A citação está na p. 282 de: Foucault, M. (2009). O que é um autor? Em M. Foucault, *Estética: literatura e pintura, música e cinema* (pp. 264-298). Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1969)
3. N. do T.: na tradução em espanhol consultada pelo autor, aparece o termo *palabras* – daí o comentário.
4. N. do T.: tradução de V. Ribeiro. Esta citação e a próxima estão, respectivamente, nas pp. 16 e 18 de: Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1968-1969)
5. "Estamos lidando com a teoria na medida em que ela se alivia da função do mais-de-gozar [*plus-de-jouir*]. Em torno do mais-de-gozar [*plus-de-jouir*], todavia, gira a produção de um objeto essencial, cuja função trata-se agora de definir – o objeto *a*" (Lacan, 1968-1969/2011, p. 18).
6. Não esqueçamos que Maio de 1968 não era muito do agrado do Partido Comunista Francês nem dxs marxistas. Podemos pensá-lo até como um dos germens de outro modo do político ou de fazer com a política, que não passa pelos partidos, mas por movimentos, coletivos e pessoas organizadas de maneira conjuntural e episódica diante de mal-estares comuns.

Chema Madoz
S/T - 150 x 115 cm.
Ed. 7 - Ano 2016.

Historicamente, houve *inaudíveis* a que se resistiu de modo particular: gênero, raça, classe e seus múltiplos efeitos subjetivos. Inclusive, fazemos mal em falar de "efeitos subjetivos", como se se tratasse de danos colaterais; é aí, precisamente aí, nesses sistemas de opressão, com suas consequentes "relações sociais de poder",[7] que os sujeitos se constituem, vêm a ser.

É tal a especificidade das marcas significantes que se tornam letra e levam, de tempos em tempos, ao aparecimento fugaz – para fazer sua *aphanisis* imediata – desse sujeito, representado por um significante para outro significante, que sempre lembro um *evento* – vou chamá-lo assim – de minha análise (num momento em que a análise estava em impasse) em que pude constatar isso (Barrios, 2021b).

Minha análise acontecia três vezes por semana às sete da manhã. Por isso, eu sempre tinha de acordar muito cedo, e ia com sonhos frescos – a associação com o homem dos miolos frescos[8] não é mera coincidência –, o que nesse momento parecia um bom sinal. No entanto, o impasse também incluía os sonhos. Fazia tempo que não os recordava, e em razão disso as sessões transcorriam quase que em silêncio absoluto. Certo dia, acordei com a lembrança de um sonho dessa noite, somente uma cena: *eu adolescente entrando num rio solitário e frio* [*fresco*], ponto. As associações nos conduziram ao rio Negro, rio às margens do qual eu tinha passado a infância, numa cidade do interior de meu país. A analista, num ato nada habitual a ela, não esperou minhas associações; pareceu despertar de um longo sono e me disse algo como: "O barro… do rio… nos pés… quando a gente entra no rio… Você nunca tinha falado disso". Fiquei surpreso, mas algo em mim desatou – nunca o termo se aplicou tão bem – uma longa cadeia de associações e lembranças que eu acreditava perdidas, de matiz sensorial, material, quase indizíveis, apenas balbuciáveis. E a análise, como a água do rio, voltou a correr, vertiginosa e viva…, muito viva.

Após o fim de minha análise, fiquei sabendo que minha analista tinha passado longas temporadas na mesma cidade em que eu tinha vivido, e tinha se banhado nesse rio muitas vezes. Então, sabia – sem saber – do barro do rio.

Algo de um real amarrado a um simbólico e a um imaginário, que, entre outras coisas, passa por meu sobrenome, por meu pai e pelo apelido por que era conhecido em sua terra, e por um rio (Barrios/Negro Barrios/rio Negro), aportou ali de modo único, com efeitos em minha vida e em minha análise.

Há aqui pontos problemáticos, contudo, que não devem ser ignorados. Não se trata de um retorno ao identitário – ou, pelo menos, não de maneira essencialista –, embora se faça necessário não ignorar essas marcas e efeitos das condições "objetivas", materiais, da existência na constituição dessa outra materialidade significante de que somos efeito.

Os sofrimentos não são exteriores às opressões e às subalternidades em que crescemos, e isso, por exemplo, fará com que um insulto passe a ser parte do *nome próprio* de alguém – no sentido proposto por Jacques Lacan, e não como inscrição de registro civil – ou estimule uma compulsão à repetição que não faça nada além de atualizar traumaticamente o sofrimento (Eribon, 2013/2017).

Se inaudito é também o que causa assombro e estranheza, não podemos deixar de propor uma breve passagem pelo que, a partir dos feminismos, os movimentos de liberação *gay* e *queer*, os movimentos dos direitos civis dxs afrodescendentes e dos povos originários, o antiespecismo, o ativismo gordo, o ativismo louco, a decolonialidade e tantos outros puseram em discussão já há algum tempo. Uma *desnaturalização* das opressões e violências – também epistêmicas – que sustentam o *cis-heteropatriarcado colonial* se faz ouvir e exige escuta e leitura de uma psicanálise que pretenda continuar sendo um campo de acolhida dos sofrimentos. Acolhida em dois planos: discursivo e clínico, ou seja, tanto na reescrita permanente da psicanálise e seu dizer quanto em sua prática clínica.

7. Thamy Ayouch está entre xs que, recentemente, mais ressaltaram o fato e a possibilidade de repensar a psicanálise como *análise das relações sociais de poder* – com base em Foucault – nas quais os sujeitos se constituem. É o que dizia numa entrevista para a plataforma e-dicciones Justine (2021) da École Lacanienne de Psychanalyse. De minha parte, enuncio isso acrescentando a erótica: *a erótica das relações sociais de poder*.
8. Eu me refiro ao caso de Ernst Kris em "La psicología del yo y la interpretación en la terapia psicoanalítica" (1951/2018), sobre um fantasma de plágio, do qual Lacan dará nove versões ou leituras, mas especialmente à revisão proposta por Allouch (2000) – por ocasião da publicação de *El idioma de los lacanianos*, de Jorge Baños Orellana –, em que assinala os riscos de cair na compreensão em análise.

Um livro como *Queer psychanalyse* (2018),[9] de Fabrice Bourlez, começa dizendo: "Escrevo para meus amigos. Minhas amigas e amigos homossexuais, *gays*, lésbicas, bi, trans, *queer*… todas aquelas e aqueles que abriram a porta do consultório de psicanálise e não permaneceram" (p. 9).

Por outro lado, há algum tempo estamos trabalhando com Helena Maldonado e Mauricio González, do México, em torno da noção de *espiritualidades não católicas*, a partir da compreensão de que habitamos uma área do mundo onde coexistem crenças, religiões e espiritualidades, e de que a subjetividade não se constitui externamente a essa dimensão espiritual, mesmo naquelxs que professam ateísmo. Em *A psicanálise é um exercício espiritual?* (2004/2007), Jean Allouch deu início à articulação que propomos ampliar para além do catolicismo e das espiritualidades gregas da Antiguidade.

Assim como na Grécia antiga os sujeitos não se constituíam, não se produziam, a não ser em estreita relação com exercícios espirituais, ascese etc., em vastas regiões do planeta outras modalidades do espiritual funcionaram e funcionam como matrizes de subjetivação, saibamos disso ou não.

Num texto ainda inédito, *De por qué Olodumare no es Dios* (Barrios, 2021a), escrevemos:

> Falar de um grande Outro, de onipotência divina, do gozo do Outro dá conta desses outros modos de estar em relação com o divino? Inclusive, a própria noção de divino, de espírito, de Graça deveria talvez ser revisitada à luz de espiritualidades outras, até agora objeto de um desconhecimento, de uma inadvertência.

Então, e para ir concluindo, os vieses do inaudito, do inaudível, do ilegível são múltiplos e não se circunscrevem a cegueiras pontuais destx ou daquelx analista; antes, tornam visível a *dimensão política* de uma prática que, desde o início, se constituiu no *cruzamento de discursos*[10] e num fazer outra coisa nesse cruzamento, sem descuidar do gozo que lhe dá origem como prática e como discurso, numa *importunação* que não para de produzir efeitos…, ou seja, que mantém viva a psicanálise.

Por último, *o real*, em sentido lacaniano, não se faz ouvir senão por seus efeitos – muitas vezes, dificilmente toleráveis, mais do lado do estrondo que do audível – e escapa a toda semiotização ou recobrimento pelo simbólico, e por isso acolher esse real se aproxima mais de uma disponibilidade e um assentimento tenso ou doloroso – que implica o analista em sua materialidade – do que de uma escuta calma, a partir de uma neutralidade benevolente.

Entre o insuportável, o impossível e o por vir… ainda.

## Resumo

Escutar, ouvir e ler encontram suas condições de possibilidade nos discursos que atravessam cada momento histórico e produzem discursividades – a psicanálise, entre outras. Tornar possíveis diferenças, habilitar vieses, deslizamentos, deslocamentos, ênfases e até outros modos de dizer implica a produção, nova a cada vez, de um mesmo discurso. Prática, exercício e discurso, importunados por outros discursos com os quais se afetar, pelos quais se deixar importunar.

**Candidatas a palavras-chave:** *Discursividade*; *Importunação*; *Foucault, Michel.*

## Abstract

Listening, hearing and reading find their conditions of possibility in the discourses that cross each historical epoch and produce discursivities, psychoanalysis, among others. Making differences possible, enabling biases, shifts, displacements, accents, and even other ways of saying entails the production, new each time, of the same discourse; practice, exercise and discourse disturbed by other discourses with which to be affected, by which to let oneself be disturbed.

**Candidates to keywords:** *Discursivity; Importunity; Foucault, Michel.*

## Referências

Allouch, J. (2000). Sesos muchacho. *Litoral*, *32*, 79-110.

Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. El Cuenco de Plata. (Trabalho original publicado em 2004)

Ayouch, T. (2020). *Psicoanálisis e hibridez: género, colonialidad, subjetivaciones*. Navarra.

Barrios, F. (2020, 7 de outubro). *El psicoanálisis importunado o Porvenir de una desilusión* [apresentação de trabalho]. Atividade *online* Andamiajes Lacanianos Nómades. https://cutt.ly/VwhEXk00

Barrios, F. (2021a). *De por qué Olodumare no es Dios* [texto não publicado].

Barrios, F. (2021b, 9 de outubro). *Del barro de un río o de impasses y supuestos: psicoanálisis, género y diversidad sexual* [apresentação de trabalho]. Atividade *online* Psicoanálisis, Género y Diversidad Sexual. https://cutt.ly/1whEVUMS

Barrios, F. & Filippini, S. (2022). *De cuando Marx importunó a Lacan: una genealogía posible del plus-de-jouir*. Escolios.

Bourlez, F. (2018). *Queer psychanalyse: clinique mineure et déconstructions du genre*. Harmann.

e-dicciones Justine. (2021, 30 de maio). *Una entrevista con Thamy Ayouch sobre psicoanálisis e hibridez* [vídeo]. Youtube. https://youtu.be/jr_mpHna3z0

Eribon, D. (2017). *La sociedad como veredicto: clases, identidades, trayectorias.* El Cuenco de Plata. (Trabalho original publicado em 2013)

Foucault, M. (2000). *¿Qué es un autor?* ElSeminario.com.ar. https://cutt.ly/vwhEB19o (Trabalho original publicado em 1969)

Kris, E. (2018). La psicología del yo y la interpretación en la terapia psicoanalítica. *Affectio Societatis*, *15*(29), 278-288. (Trabalho original publicado em 1951)

Lacan, J. (2011). *El seminario de Jacques Lacan, libro 16: de un Otro al otro*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1968-1969)

Recebido: 17/2/2023 – Aprovado: 17/6/2023

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

9. Diga-se de passagem, *Queer psychanalyse* ressoa, em francês, "¿qué oír psicoanálisis?" [o que ouvir psicanálise?, em espanhol], ou seja, o que escutamos quando dizemos *psicanálise*, e ainda o que a psicanálise é capaz de ouvir e o que não, ideias com as quais o autor também trabalha.

10. Thamy Ayouch (2020) afirma: "Através de suas misturas epistemológicas, a psicanálise parece provocar uma desnaturalização dos modelos que toma emprestados. Estes não são mais específicos de uma epistemologia particular, mas se convertem em modelizações, suscetíveis de entrelaçar-se para designar um processo de enunciação" (p. 40).

*Calibán - RLP, 21*(2), 58-67 2023

Analía Wald*

# Insistências do inaudito na clínica e em nossos marcos conceituais

*A desconstrução, na realidade, consiste em restringir as operações discursivas de tal maneira que o espaço de fuga seja localizável, como numa cartografia, dizendo: o tesouro está ali… ou, a fonte está ali… o que se vai está ali… mas… suavemente… muito suavemente.*
Alain Badiou, 2008

A abordagem de apresentações clínicas complexas com crianças e adolescentes suscita numerosas indagações, na medida em que as categorias com que contamos são insuficientes. Desenvolver algumas dessas indagações faz parte de um esforço contra a crescente tendência à patologização e à medicalização, com a convicção de que nossa prática implica um questionamento permanente de nossos marcos conceituais.

> "É inaudito, é inaudito!", exclama o pai de Leticia Valle depois de saber o que aconteceu entre a filha, que ainda não completou doze anos, e Don Daniel, o tutor da menina… À exclamação do pai, Leticia responde, a partir das lembranças: "É isso que eu estava sempre querendo te dizer: tudo sobre mim era inaudito". Com essa declaração, Leticia desvela outro significado da palavra *inaudito*… o nunca ouvido, não por ser extraordinário, mas antes por soar de maneira ininterrupta.[1] (Rosales, 2000, p. 222)

O inaudito: de seu sentido literal e etimológico, *o que não foi ouvido*, deriva um sentido adicional, *o extraordinário*. Daí que, como complemento, segundo Elisa Rosales (2000), *o inaudito* seja *o inconcebível*. A impossibilidade de pronunciá-lo, de articulá-lo, remete a outra impossibilidade, a de não poder sequer pensá-lo.

A hipótese deste trabalho é que a ampliação de nossas margens para acolher *o inaudito*, o que não foi escutado, seja por seu silenciamento, seja por seu soar ininterrupto, se vê facilitada se nos deixamos contaminar por outros marcos referenciais, outras lógicas discursivas, incorporando novas dimensões aos marcos com que levamos adiante nossa prática.[2]

A psicanálise é uma ferramenta potente para transformar o sofrimento humano, e é seu próprio modo de pensar, que implica um questionamento permanente, inclusive de si mesmo, que nos oferece as chaves para examinar os paradigmas e conceitos ligados a uma biopolítica que reproduz lógicas patriarcais. São essas lógicas patriarcais que reforçam as resistências, os mecanismos de defesa inconscientes que dificultam a escuta do inaudito. Sobre isso, Débora Tajer (2022) afirma:

> As subjetividades com as quais trabalhamos constituíram seus modos de singularização num social histórico patriarcal, caracterizado pela desigualdade entre homens e mulheres. Isso é diferente de dizer que o conceito de patriarcado explica *per se* todos os aspectos das ações e dos desejos humanos. É um conceito que é preciso pôr em diálogo com a caixa de ferramentas conceituais da psicanálise. (p. 28)

Silvia Bleichmar (2006) propõe separar o que constitui "um lastro" para a teoria dos enunciados de permanência, que transcendem as mutações na subjetividade que as modificações históricas e políticas põem em marcha, dos elementos permanentes do funcionamento psíquico, que não só se mantêm, mas adquirem maior vigência por se tornarem o único horizonte explicativo possível para esses novos modos. Contudo, a "estratégia desconstrutiva" não se relaciona apenas com as transformações nos modos de produção de subjetividade contemporâneos, mas também com lançar luz sobre aspectos antes invisibilizados na teoria, particularmente ligados aos acontecimentos *efetivamente* ocorridos e sua eficácia simbólica ou traumática.

Comecemos pelas configurações familiares. Muito já foi dito e escrito sobre o surgimento da família moderna e suas transformações contemporâneas. A esse respeito, encontramos um espectro com uma amplitude desconcertante. Leticia Sabsay (2009) observa:

> Enquanto alguns sonham ou lamentam a iminente dissolução da família, outros a exaltam e pretendem conservar uma imagem ideal que se afasta muito das realidades familiares, bem mais heterogêneas do que gostariam de reconhecer. Há quem fique perturbado com suas permanentes transformações em termos de transição demográfica, e por fim aqueles que a ressignificam apelando para sua potencial diversidade libertadora, mas que nesse mesmo movimento a eternizam como o último horizonte da imaginação da felicidade. (par. 14)

O fato é que, com suas diversas configurações (homoparentalidades, multiparentalidades) e tecnologias reprodutivas, a família segue sendo o âmbito privilegiado de produção de subjetividades da época atual. Assim, como ela continua a ser o marco das paixões edípicas, convém pensar nos variados aspectos, às vezes paradoxais, que se desenvolvem nela. Fernando Ulloa (1995) denominou *cultura da mortificação* aquelas configurações em que os sujeitos convivem familiarmente sob condições hostis e adversas, ou seja, infamiliares, às quais acabaram por normalizar como componentes de sua vida cotidiana. Sabemos que essa familiaridade com o infamiliar é definida psicanaliticamente em termos do estranho familiar.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. Comentário de Elisa Rosales sobre o romance *Memorias de Leticia Valle*, da escritora espanhola Rosa Chacel, publicado em 1945.
2. Os marcos incluem nossas teorias, mas também as estruturas de crenças, percepções, valores, preconceitos e apreciações com os quais abordamos as situações e nos propomos a transformá-las (Schön, 1983). Essa noção de marco apresenta notáveis coincidências com o conceito de esquema conceitual referencial operativo (Ecro), de Enrique Pichon-Rivière.

É difícil "desidealizar" essa família tradicional, a família liberal moderna, e considerar os aspectos infamiliares, estranhamente familiares, que podem se desenvolver nela. E em certa medida temos que pensar permanentemente esses limites na clínica, mas também na hora de revisitar os conceitos.

Vou me referir, em primeiro lugar, ao conceito de violência primária de Piera Aulagnier (1976). É um conceito interessante, impactante para os que não são psicanalistas, que remete à ideia de que a humanização, a introdução da cria humana no mundo cultural, afetivo e simbólico, é violenta. Pela prematuridade e pelo desamparo originários em que nasce um bebê, é preciso Outro que codifique, que leia, que organize necessidades, ritmos de alimentação, de sono: "O bebê tem fome", "Tem frio", "Tem cólica". Esse Outro também transmite emblemas: "Parece com o tio", "Vai ser pianista, como eu; olha esses dedos", "Vai ser jogador de futebol". E designa gênero: "É um menino", "É uma menina". Tudo isso que se requer para a subjetivação implica uma violência que a autora diz ser estruturante e necessária, e que inclui a imposição da linguagem e, poderíamos acrescentar, o dimorfismo de gênero. Para ser amado, para ser parte da cultura, impõe-se a incorporação de padrões, emblemas, leis que têm aspecto disciplinador, e por isso Aulagnier formula o conceito de violência primária. Diferencia essa violência necessária do que seriam excessos: imposições *além do necessário*, que envolvem a negação da autonomia do corpo da criança e são da ordem da intrusão, da indiferenciação…, figuras que evocam o que Lacan designava como figuras de um Outro gozador. Não é um Outro que legisla, que materna ou paterna enquadrando simbolicamente… Já podemos perceber a dificuldade dessas barreiras, desses limites, o problemático de situar esse excesso.

Chema Madoz - S/T - 125 x 180 cm - Ed. 7 - Ano 2017.

Nesse processo de humanização por parte do adulto, Laplanche (1993/1998) enfatiza os aspectos sexuais. Nos cuidados, através do código de apego, o adulto, sem saber, implanta a sexualidade no corpo do bebê. Quando o adulto alimenta, embala ou beija a criança, há um código de ternura que tem uma base sexual. Mais uma vez, esse banho de carinhos e palavras é necessário para que se configure no bebê uma boca amorosa, que queira comer e sorrir e beijar, uma boca erógena, e não um buraco. Portanto, na base da subjetivação, temos violência e sexualidade, imposição do adulto… Qual é a medida "justa"? O problema é que ela não existe: a sexualidade sempre é traumática. Sem o olhar encantado de uma mãe ou de um pai, um menino ou uma menina terá dificuldade para se constituir, mas qual é o limite? Surgem então conceitos para dar conta dos excessos.

Consideremos agora o conceito de estrago materno. Megdy Zawady (2017) discute a construção dele em sua tese de doutorado:

> Lacan faz um rigoroso percurso pelas consequências eróticas e mortíferas do desejo da mãe, que conduzem à escolha do significante "estrago" para designar o aspecto do gozo materno, não completamente regulado pela função paterna, que se torna obstáculo para o sujeito – por sua cumplicidade com ele – no caminho desejante e no encontro com o Outro sexo. (p. 52)

A psicanalista argentina Ana Fernández (2011) propõe aqui um cruzamento com os estudos de gênero. É possível pensar o estrago materno fora das lógicas patriarcais? Para entender do que estamos falando, podemos tomar a metáfora do crocodilo:[3] o estrago materno se produz quando falta o rolo de pedra na boca do crocodilo, quando a função paterna não atua separando essa mãe desse bebê, e surge a ideia do desejo materno como capricho – a criança fica nessa boca em que falta o rolo.[4] Ana Fernández convida a pensar que essas mulheres que depositam toda forma de realização em seus filhos respondem a uma lógica de diferenças desigualadas no mundo social, na relação com seus companheiros, e descobrem na maternidade um modo culturalmente

3. "A imagem do crocodilo com a boca aberta, exposta no seminário XVII, *O avesso da psicanálise* (1969-1970), delimita a voracidade materna como fator que impede assumir a inexistência do significante sexual de modo estrutural para todo ser falante" (Zawady, 2017, p. 53).
4. "A chave de grande parte dessas teorias psicanalíticas se constitui pelo que identifiquei como a 'solução paterna', fantasia de salvação pelo pai que vê na figura paterna a instância de resolução do Édipo. Em outra ocasião, tentei demonstrar que a base disso é uma divisão sexuada histórica dos cuidados parentais, que por outro lado ainda prevalece, embora seja cada vez mais difícil considerá-la 'natural', levando em conta a transformação das relações entre os sexos" (Tort, 2013/2014, par. 25).

respaldado e idealizado de encontrar um sentido para sua vida. Segundo Schmukler (1982), o capitalismo trouxe consigo um novo conceito de *mãe*, de acordo com o qual as mulheres começam a ter um lugar privilegiado na criação e na socialização dos filhos. A *idealização* da mãe se contrapõe à precariedade da figura materna antes do século XIX. Dessa maneira, mesmo substituindo a figura paterna por uma "função terceira", a figura da mãe como aquela que deve ser separada de seu produto responde a uma construção histórica da maternidade.

Ana Fernández (2021) chama a atenção para a inexistência, na teoria, do conceito de estrago paterno, e relaciona isso ao desmentido do abuso sexual nas origens fundacionais da psicanálise. Freud era consultado por jovens com sintomas histéricos, com paralisia, com todo tipo de sintoma, que se queixavam de ter sido abusadas, e então, em certo momento, ele escreve numa carta a Fliess (de 21 de setembro de 1897) a famosa frase "Não acredito mais em minha neurótica"[5] (Freud, 2008, p. 301), o que lhe permite formular o conceito de realidade psíquica, central para a psicanálise. No entanto, para continuar sustentando e complexificando o conceito de realidade psíquica, foi preciso que permanecessem desmentidos os abusos *efetivamente* acontecidos. Poderíamos dizer: os aspectos infamiliares, estranhamente familiares, as violências invisíveis camufladas sob as violências necessárias – um corretivo, uma palmada para que aprenda, um carinho a mais. Então, o conceito de violência primária e o de traumatismo sexual nas origens do sujeito psíquico implicam paradoxos muito difíceis de resolver, porque podem envolver formas do estranho familiar invisibilizadas e respaldadas por lógicas patriarcais, de domínio dos corpos, de justificação histórica de diferenças segundo os gêneros, de hegemonias de poder naquilo que se transmite. Trata-se de processos paradoxais, em que a construção de leis necessárias para a inserção social implica limites difíceis de dirimir.

Num texto clássico, Diego García Reinoso (1981) desenvolve a ideia de um tecido fantasmático subjacente no grupo familiar, constituído pela combinatória de condutas dos pais que são expressão de seus próprios fantasmas. Além de pensar como os fantasmas "agem" sobre a criança, situando-a num lugar, fixando-a ali e significando-a, o autor se preocupa com os fatos a que esses fantasmas dão lugar. Em relação a um caso, ele diz:

> Acontece que essa mãe *está fazendo algo a essa criança, a qual, além de ser um objeto de projeção, é uma criança de carne e osso*. Por outro lado, o fato de eu não poder dizer "cientificamente" que essa criança terá em um, dois ou quinze anos um sofrimento causado por esses eventos não invalida a ideia de que algo está sendo feito a ela, que só tem sete meses. Algo que tem a ver com a sexualidade da mãe, com os desejos dela… Poderíamos dizer que a criança "é atuada". (p. 116, grifo nosso)

O autor se refere assim ao problema clínico e teórico que essa questão propõe aos psicanalistas de crianças:

> O problema é complexo: por um lado, a inexistência de um elemento teórico capaz de dar conta dos fatos da observação; por outro, o método… As crianças podem não ter palavras acerca de seu ser ou sobretudo – ressalto – nós, terapeutas, podemos não ter acesso a ele. (p. 115)

5. N. do T.: tradução de V. Ribeiro. A citação está na p. 265 de: Masson, J. M. (ed.). (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess: 1887-1904*. Imago.



Pensar em termos de sistemas complexos (García, 2006) nos deixa em melhores condições para incluir múltiplas dimensões (subjetivas, familiares, culturais, sociais) que se ressignificam reciprocamente em direções temporais heterocrônicas.

De fato, reencontramos esses processos paradoxais na puberdade, quando os jovens não encontram, no dimorfismo de gênero social ou nos ideais transmitidos pela família, modos de nomear suas experiências corporais. Constatamos que a cada vez mais ampla lista de siglas que definem categorias de gênero responde à tentativa de nomear o que é tão difícil de capturar, porque diz respeito às singularidades, às experiências do gozo corporal como diferença absoluta, não especificável, não nomeável. Observamos quadros clínicos de autolesões, depressões, em crianças e adolescentes que não encontram posições discursivas que lhes permitam inserir-se no campo social.[6] Ou seja, a sociedade tem suas próprias formas de disciplina e violência através dos ideais de gênero, e também dos ideais de eficácia e produtividade, que atingem crianças e jovens de estratos médios e altos: exigências desmesuradas, ser o empreendedor de si, cidadão do mundo, e outras frases que se ouvem por aí, orientadas pela psicologia positiva segundo a qual a felicidade é ser bem-sucedido, produtivo, independente, e que assim seremos saudáveis e merecedores de nosso sucesso. Em que ponto os ideais se tornam um esmagamento mortífero, indutor de formas mais ou menos veladas ou ruidosas de depressão na infância e na adolescência? Trata-se, nesses casos, de mandatos superegoicos de gozo. Os mesmos enunciados podem ter estatutos metapsicológicos distintos, ligados ao ideal ou ligados ao supereu. No entanto, é um limite instável, difícil de dirimir. Então, a humanização e a inserção cultural são ao mesmo tempo estruturantes e mortificantes, às vezes mais uma coisa que outra.

O conceito de realidade psíquica deve ser pensado em relação aos acontecimentos *efetivamente* ocorridos, porque há acontecimentos tão dolorosos, delitos tão flagrantes, tanta crueldade, que às vezes é difícil para nós, psicanalistas, imaginar o que há por trás de um ou uma jovem que se corta, que se machuca, que tenta se suicidar, que não come, que alucina. Tendemos então ao diagnóstico rápido e à medicalização. Além do trauma sexual freudiano, que postula a sexualidade em dois tempos, cujo caráter traumático se associa à passividade da criança no primeiro tempo diante da sexualidade do adulto, o da violência estruturante, há "traumas" que têm lógicas de retorno na clínica muito diferentes daquelas das estruturas clássicas. Em casos de agressão física ou sexual a meninos e meninas, costumamos nos deparar com quadros clínicos de desorganização, fragmentação, dispersão, inibições graves, transtornos de ansiedade, pânico aparentemente injustificado. Não é a lógica da

6. Ao terminar de escrever este artigo, chocadxs, lemos nos jornais que duas gêmeas argentinas de doze anos se atiraram do terceiro andar de um prédio por *bullying* e transfobia (Butierrez, 2023).

fantasia, mas também não é a lógica da narratividade, e se procuramos apreender esses quadros com as categorias habituais, não encontramos modos de pensar ou de intervir clinicamente. Estamos diferenciando a experiência de desamparo originário diante do desejo de um adulto, que nos banha em palavras e carinhos e nos impõe leis, do que pode ser a encruzilhada traumática e o colapso subjetivo que supõe o encontro, pelo contrário, com o gozo em excesso de um adulto. "Diante da encruzilhada traumática, as consequências podem chegar à aniquilação, à ruína da identidade com a consequente devastação subjetiva (Dobon, 2015), à 'demolição psíquica'" (Viñar & Viñar, 1993, p. 19).

Nessa linha, é importante mencionar as contribuições de Ferenczi. Jay Frankel (2008) recolhe e sistematiza, em seu interessante estudo sobre a teoria do trauma segundo Ferenczi, observações e artigos do autor a respeito do tema. As últimas ideias de Ferenczi relacionadas ao trauma foram apresentadas de forma contundente no trabalho "Confusão de língua entre os adultos e a criança" (1933/1966).

> As explorações de Ferenczi sobre o trauma e sobre a técnica analítica o levaram, por fim, a acusar a técnica analítica padrão de seu tempo de ser retraumatizante para esses pacientes. Os experimentos de Ferenczi na reestruturação do tratamento analítico, a fim de responder às necessidades terapêuticas das vítimas de abuso, tiveram efeitos profundos nas concepções posteriores da relação analítica, embora sua influência sobre essas concepções, com frequência, não fosse reconhecida. […] As investigações de Ferenczi sobre o trauma foram, sem dúvida, adiantadas para sua época; em aspectos importantes, elas estão no marco de nossa compreensão atual do trauma. (Frankel, 2008, pp. 249-250)

Assim, há trauma estrutural e há acontecimentos traumáticos. Os acontecimentos traumáticos são aqueles que, nos termos de Giorgio Agamben (1978/2003), não se transformam em experiência subjetiva. Sobre isso, Maurice Blanchot (1969) diz que são eventos impossíveis de esquecer e impossíveis de lembrar – ou seja, da ordem do esquecimento impossível. Freud se aproxima dessas teorizações quando diferencia, em sua conceituação, os sonhos como realização de desejos e os sonhos traumáticos. Algo da ordem do não inscrito se repete numa tentativa de encontrar tramitação psíquica, de encontrar um lugar no aquém do princípio de prazer. Há abundante bibliografia, estudos sobre as distintas guerras, a respeito do trauma e dos sujeitos traumatizados. Davoine e Gaudillière (2011) oferecem relevantes ferramentas para abordar clinicamente esses sofrimentos, que se estruturam ao redor de vivências adjacentes ao horror.

É interessante vincular essas noções de trauma como transbordamento *massivo* da capacidade de simbolização, com os aspectos infamiliares, estranhamente familiares, que se desenvolvem no interior das famílias. Trata-se de fatos que, por seu caráter de imprevisto, pelo *quantum* de intensidade que implicam, causam impacto no psiquismo sem possibilidade de inscrição. Por isso, Colette Soler (2007) afirma que a estrutura do trauma é uma estrutura de foraclusão. É um real que não tem correspondente na memória, no simbólico. "Um real que parece excluir a incidência do inconsciente ou do desejo próprio do sujeito que o padece. Falamos então de acontecimento traumático quando há irrupção violenta da dor, do sofrimento, do espanto, pela via de um encontro inesperado" (p. 139). Não há incidência do inconsciente, não há tecido fantasmático, o que produz quadros clínicos não apreensíveis a partir das categorias clássicas.

O mal-estar na cultura é inerente ao humano. Não há vida em cultura sem mal-estar. Mas há mal-estares e mal-estares. A família também não existe no vácuo. Faz muito tempo que nós, as e os analistas de bebês, crianças e adolescentes, dizemos, com Winnicott (1958/1999): *sozinhos os bebês não existem; existe a díade, o primeiro é a díade mãe-bebê*. Mas também podemos dizer que *sozinhas as díades não existem*. Existem díades entretecidas em configurações micropolíticas, em tramas sociais e vinculares com qualidades próprias e singulares. Então, a partir dessa perspectiva, muda o que poderíamos chamar de base do trabalho psicanalítico: a família ampliada ou "socci", como diz Laplanche, as garantias metassociais, os mandatos culturais hegemônicos permeiam a intimidade familiar. Pensar a nós mesmos como sujeitos entretecidos num campo simbólico e social muda nossa perspectiva, porque certas condições não constituem essências dos indivíduos, mas posições relativas. As diferenças são desigualdades nos modos como bebês, meninos, meninas e adolescentes são mantidos no laço social.

Isso nos faria postular outra modalidade do traumático, que provém de uma exposição permanente a condições de violação. Às vezes, como acontece com a maioria das crianças latino-americanas, os efeitos destrutivos da violência sociossimbólica são um estado de coisas permanente. Žižek (2010/2012) se refere ao século XXI como o século do sujeito pós-traumático, desengajado, sobrevivente de desastres naturais, violência familiar, traumas sociopolíticos, acidentes graves, catástrofes que carecem de significado libidinal. A eliminação do sentido é, para Žižek, a nova face do social. Quando os conflitos sociais se tornam tão anônimos como as catástrofes naturais, não há Outro do dano que possa ser fantasiado. Predomina a desafeição, uma economia das coisas, e o grande ausente é o universo sexualizado das significações inconscientes (Wald, 2022).

Para concluir, e numa breve síntese, os processos de subjetivação são inerentemente violentos; a família e a cultura implicam necessariamente aspectos infamiliares e mortificantes por defeito ou por excesso. Às vezes, as devastações subjetivas e simbólicas podem desencadear estados de aniquilação e dessubjetivação. Para poder intervir nessas dinâmicas, precisamos pôr nossos conceitos em relação com as lógicas patriarcais e as violências sociossimbólicas que permeiam as configurações familiares. Integrar em nossos marcos a diversidade do traumático com os conceitos de pulsão e realidade psíquica amplia nossa caixa de ferramentas, o repertório metodológico que fomos construindo as e os psicanalistas de bebês, crianças e adolescentes.

## Resumo

Os processos de subjetivação são inerentemente violentos. A família e a cultura implicam necessariamente aspectos infamiliares e mortificantes por defeito ou por excesso. Às vezes, as devastações subjetivas e simbólicas podem chegar à aniquilação e à dessubjetivação. A autora desenvolve a hipótese de que é preciso pôr em diálogo a caixa de ferramentas conceituais da psicanálise com as lógicas patriarcais e as violências

sociossimbólicas para acolher núcleos inauditos na clínica com crianças e adolescentes. Propõe lançar luz sobre aspectos antes invisibilizados na teoria, ligados a acontecimentos efetivamente ocorridos, em especial quando se trata de agressões sexuais e físicas, e sua eficácia traumática.

**Palavras-chave:** *O estranho familiar*, *Trauma*, *Método psicanalítico*, *Paradigma*.

## Abstract

Subjectivation processes are inherently violent. Family and culture necessarily involve "un-familiar" and mortifying aspects by default or excess. Sometimes subjective and symbolic devastation can lead to annihilation and de-subjectivization. The author develops the hypothesis that it is necessary to put in dialogue the conceptual toolbox presented by psychoanalysis with patriarchal logics and socio-symbolic violences in order to accommodate unheard nuclei in the clinic with children and adolescents. She proposes to shed light on aspects previously invisibilized in theory, linked to the events that have actually occurred, especially when it comes to sexual and physical aggressions, and their traumatic efficacy.

**Keywords:** *The uncanny, Trauma, Psychoanalytic method, Paradigm.*

## Referências

Agamben, G. (2003). *Infancia e historia.* Adriana Hidalgo. (Trabalho original publicado em 1978)

Aulagnier, P. (1976). *La violencia de la interpretación*. Amorrortu.

Badiou, A. (2009). *Pequeño panteón portátil*. Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 2008)

Blanchot, M. (1969). *L'entretien infini*. Gallimard.

Bleichmar, S. (2006). La deconstrucción del acontecimiento. Em L. Glocer Fiorini (comp.), *Tiempo, historia y estructura: su impacto en el psicoanálisis contemporáneo*. Lugar.

Butierrez, M. (2023, 26 de fevereiro). Las gemelas de Barcelona: un explosivo cóctel de bullying y transfobia. *Página/12*. https://cutt.ly/hwjopLhm

Davoine, F. & Gaudillière, J.-M. (2011). *Historia y trauma: la locura de las guerras.* Fondo de Cultura Económica.

Dobon, J. (2015). Duelos congelados. Em O. Delgado (comp.), *Consecuencias subjetivas del terrorismo de Estado*. Grama.

Ferenczi, S. (1966). Confusión de lenguas entre los adultos y el niño. Em S. Ferenczi, *Problemas y métodos del psicoanálisis* (pp. 139-149). Paidós. (Trabalho original publicado em 1933)

Fernández, A. M. (2011). Hacia los estudios transdisciplinarios de la subjetividad: reformulaciones académico-políticas de la diferencia. *Investigaciones en Psicología*, *16*(1), 61-79.

Fernández, A. M. (2021). *Psicoanálisis: de los lapsus fundacionales a los feminismos del siglo XXI.* Paidós.

Frankel, J. B. (2008). Teoría del trauma según Ferenczi. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, *11-12*, 249-273.

Freud, S. (2008). Carta 69, del 21 de septiembre de 1897. Em S. Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Amorrortu.

García, R. (2006). *Sistemas complejos: conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Gedisa.

García Reinoso, D. (1981). El discurso familiar como escritura transindividual en el análisis de niños. Em R. Diatkine, E. Ferreiro, D. García Reinoso, S. Lebovici & J. C. Volnovich, *Problemas de la interpretación en psicoanálisis de niños*. Gedisa.

Laplanche, J. (1998). *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1993)

Rosales, E. (2000). Memorias de Leticia Valle: Rosa Chacel o el deletreo de lo inaudito. *Hispania*, *83*(2), 222-231.

Sabsay, L. (2009). Los horizontes familiares y el paradigma liberal de la felicidad. *Topía*. https://cutt.ly/xwjosBZe

Schmukler, B. (1982). Familia y dominación patriarcal en el capitalismo. Em M. Peón (ed.), *Sociedad, subordinación y feminismo*. Acep.

Schön, D. (1983). *The reflective practitioner: how professionals think in action*. Basic Books.

Soler, C. (2007). *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?* Letra Viva.

Tajer, D. (2022). *Psicoanálisis para todxs*. Topía.

Tort, M. (2014). La subjetivación patriarcal y la función paterna de rechazo de lo femenino. *Topía*. https://cutt.ly/owjoduzk (Trabalho original publicado em 2013)

Ulloa, F. (1995). *Novela clínica psicoanalítica: historial de una práctica*. Paidós.

Viñar, M. & Viñar, M. (1993). *Fracturas de memoria: crónicas de una memoria por venir*. Trilce.

Wald, A. (2022). Notas sobre vulnerabilidade e desamparo na infância. *Revista Brasileira de Psicanálise*, *56*(4), 47-58.

Winnicott, D. W. (1999). Desarrollo emocional primitivo. Em D. W. Winnicott, *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Gedisa. (Trabalho original publicado em 1958)

Zawady, M. (2017). El "estrago materno" como concepto psicoanalítico. *Ética y Cine Journal*, *7*(2), 47-54.

Žižek, S. (2012). *Viviendo en el final de los tiempos*. Akal. (Trabalho original publicado em 2010)

Recebido: 13/3/2023 – Aprovado: 28/9/2023

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

*Calibán - RLP, 21*(2), 68-79 2023

Jorge Bruce*

# A destempo**

*Já estou pronta para escrever de novo. Como um soldado em posição de tiro, o dedo indicador no gatilho. A escrita aparece antes de escrever, como uma missão, um antídoto, como morfina. O chamado estilo não é outra coisa senão evitar que o gatilho dispare a destempo.*

Ariana Harwicz

## Parte 1

O filósofo – embora ele insista que é apenas um professor – espanhol Fernando Savater (1985) traçou um interessante paralelo entre a história do cinema e a da psicanálise, cujas trajetórias andam de mãos dadas, pois nascem na mesma época. Em 1895, os irmãos Lumière fazem as primeiras exibições públicas de seu invento, no mesmo ano em que Freud e Breuer publicam seus *Estudos sobre a histeria*. Ao ler esse autor, pensei que a contemporaneidade não é o único paralelismo. Em ambas as trajetórias, um grupo de aventureiros e exploradores do fim da noite ou do coração das trevas foi cedendo lugar a aplicados especialistas, destros no uso da técnica e apegados aos limites estabelecidos nos manuais de boas práticas cinematográficas ou analíticas. Esse culto do dogma *versus* a episteme carrega certa familiaridade [*aires de familia*] – título do grande ensaio do mexicano Carlos Monsiváis (2002) sobre as culturas latino-americanas – com o fanatismo e a rentabilidade.

O que foi citado no primeiro parágrafo não é excepcional. Parece, antes, ser a sina das grandes descobertas da humanidade. Daí ser essencial combater esta atrofia intrínseca tanto aos organismos quanto às organizações, que pode levar não só ao envelhecimento da escuta e do olhar, mas também, como foi dito, ao amuralhamento fanático e à monetização do tempo com vistas a recuperar o investimento efetuado, em geral considerável. Outro paradoxo desses tempos convulsionados é que a múltipla crise mundial dos últimos anos nos proporciona uma rara oportunidade para nos indagarmos a respeito. Mencionamos as muralhas, o que evoca uma multiplicidade de imagens. Vamos ficar com duas delas: fronteiras e bárbaros.

As fronteiras criam, entre muitas outras consequências, um gênero literário, que, como se diz de modo insuperável em francês, *me tient à cœur*. Existe um extenso *corpus* sobre a literatura da fronteira. É célebre a *Trilogia da fronteira* (1999), de Cormac McCarthy; Dino Buzzati se aventurou em *O deserto dos tártaros* (1940/2012); J. M. Coetzee esteve *À espera dos bárbaros* (1980/2010); e meu favorito, *Zama* (1956/2017), de um autor nascido em Mendoza, Antonio di Benedetto, se perde na terra de ninguém entre a Argentina e o Paraguai. As fronteiras nos proporcionam uma sensação de segurança ou então nos revoltam e atemorizam, dependendo do lado em que nos encontremos e de qual seja nossa identidade.

* Graduado em psicologia pela Pontificia Universidad Católica del Perú. Mestre em psicopatologia e psicanálise pela Université de Paris.

** *Keynote paper* do 53º Congresso Internacional de Psicanálise da Associação Psicanalítica Internacional, Cartagena, 26 a 29 de julho de 2023.



Minha dissertação de mestrado (*diplôme d'études approfondies*, DEA) na Universidade de Paris se baseou em um seminário de Didier Anzieu que frequentei e que está publicado em seu livro *Le corps de l'œuvre* (1981). Fiz uma análise meticulosa dos contos de Julio Ramón Ribeyro (JRR), um escritor peruano e um dos maiores contistas em língua espanhola. Anzieu, que foi meu orientador, gostou muito dos contos de JRR, que haviam sido traduzidos pelas principais editoras francesas. Talvez porque ilustrassem com precisão as ideias do analista francês. Cito essa espécie de *crossover* de universos (um escritor peruano, um analista francês, falaremos disso mais adiante) para contextualizar a anedota que vou lhes narrar sucintamente agora.

Em certa ocasião, quando ambos vivíamos em Paris, convenci JRR, não sem dificuldades, a acudir ao teatro Les Bouffes du Nord (Julio não ia ao teatro fazia muito tempo, logo entendi por quê), onde Peter Brook, o diretor de teatro inglês domiciliado na França e que faleceu em 2022 aos 96 anos, costumava apresentar suas magistrais montagens. Ao sair da peça, enquanto caminhávamos pela rua para tomar o metrô, escutou-se a sirene inconfundível de uma viatura da polícia francesa. De súbito, Julio escapuliu para a sombra de uma ponte do metrô elevado da estação La Chapelle.

> – O que aconteceu, Julio? Por que está se escondendo?
> – É que não tenho papéis – me respondeu. – Estou ilegal – gaguejou, com um visível constrangimento.

Fiquei atônito. Ribeyro vivia na cidade fazia décadas, tinha sido embaixador do Peru na Unesco e era, como dissemos, um grande escritor traduzido por editoras como Gallimard ou Flammarion. No entanto, o medo e a vergonha que assomaram em seu rosto eram os de qualquer imigrante ilegal do mundo, como vemos diariamente hoje em dia e certamente não só na Europa ou nos Estados Unidos (esse é um ponto-chave para o que pretendo demonstrar aqui). Um *métèque*. Julio faleceu em Lima, sua cidade, à qual tinha retornado para passar os últimos anos de sua vida fumando e escrevendo. O tabaco fez com que voltasse o câncer que rondava as bordas de seu eu-pele havia muito tempo. Se não fumava, não escrevia. Se voltava a fumar, conseguia escrever, mas era uma morte certa. Esta foi sua opção, que narrou em seu estilo despojado e sem romantismo nenhum no livro *Só para fumantes* (1987).

Mencionei em outra ocasião que, em seu clássico texto sobre a estrangeiridade e a mesmidade, Julia Kristeva (1988) reflete sobre essa condição no capítulo inicial, "Tocata e fuga para o estrangeiro". No final, entende-se que seu estrangeiro é o imigrante ilegal dos países pobres – em geral proveniente de antigas colônias europeias e com não pouca frequência muçulmano –, que chega através de qualquer meio ao Primeiro Mundo em busca de sustento ou sobrevivência. Assoma a sombra

do que Edward Said (1978/2002, 2003) denomina *orientalismo*. Uma visão europeizante do exótico, valiosa mas não universal.

> De entrada, nos impacta sua singularidade: seus olhos, seus lábios, esses pômulos, essa pele que não é como as outras distinguem-no e recordam que ali há alguém. […] Sente certa admiração por aqueles que o acolheram, já que em geral os considera superiores a ele, seja material, política ou socialmente. (Kristeva, 1988, pp. 12 e 16)

Em *Ñamérica* (2021), um livro recente do escritor argentino Martín Caparrós, lê-se o seguinte:

> O exotismo é feito também de relatos – livros, filmes, contos – que o estrangeiro recebeu alguma vez e que, ao olhar, aplica sobre a superfície impenetrável do diferente – que se oferece como espetáculo incompreensível ante seus olhos. O exotismo é um exercício de adequação sem êxito possível.

Nas sociedades latino-americanas, vivemos do outro lado do espelho.

Para nós, a palavra *estrangeiro* confere em muitas ocasiões, *a contrario sensu*, noções de prestígio e privilégio. No Peru se diz, por exemplo, "casou com suíço(a)", o que se subentende como uma situação afortunada, uma bolsa de estudos ou um bilhete premiado. Talvez seja por isso que se suprime o artigo indefinido, para fixar o significante, firmar o ponto de basta. O estrangeiro não é o boliviano, o chileno ou o equatoriano, mas o europeu ou o norte-americano (excetuando o mexicano). Alguém invejável, desejável, cujos bens ou passaporte são cobiçados, pois significam, parafraseando Kristeva, a fuga para o estrangeiro (*previa toccata*). A perspectiva se inverte, os valores também.[1] Nestes tempos, assistimos a uma maior complexidade dessa problemática, pois o doloroso exílio venezuelano fez do Peru o principal destino dos imigrantes provenientes daquele país, em sua grande maioria vivendo em condições de pobreza, geralmente extrema.

Redigi um obituário pela morte de JRR no jornal em que escrevo uma coluna semanal. Eu o intitulei "A elegância do desespero", tomando emprestado o título do retrato que Emil Cioran faz de Samuel Beckett, dois autores próximos da escrita e do pensamento – foi também um grande ensaísta – do escritor peruano indocumentado em Paris. Esse afã desesperado de pertencimento, nem sempre elegante, é o ponto que gostaria de abordar agora.

Octavio Paz afirmava que os latino-americanos somos o Extremo Ocidente. Essa condição fronteiriça gerou respostas impregnadas de uma, aparentemente, indestrutível ambivalência. O autor colombiano Carlos Granés, um dos pensadores mais sólidos e talentosos da atualidade, escreveu um livro fantástico, cujo título diz muito: *Delirio americano: una historia cultural y política de América Latina* (2022). Num afresco de uma erudição impressionante, traça a intrincada relação de artistas e políticos latino-americanos, atravessados pela tensa relação com os grandes centros de pensamento e poder da Europa e dos Estados Unidos. De César Vallejo a Fidel Castro, de José Martí a Juan Domingo Perón, de toda a coorte de ditadores[2] a criadores como Caetano Veloso, Roberto Bolaño ou Doris Salcedo, desfilam as figuras que balizaram nossa existência e identidade.

1. Em Cusco, a antiga capital do Império Inca, são chamados de *bricheros* aqueles que conseguem se juntar maritalmente a um desses estrangeiros dos países ricos. Curiosa volta do parafuso: os descendentes dos incas agora andam à caça dos descendentes dos conquistadores.
2. Que, por sua vez, é um gênero literário latino-americano. Escritores como Alejo Carpentier, Augusto Roa Bastos, Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa ou Junot Díaz lhe dedicaram romances memoráveis. Escrevi um artigo a esse respeito na revista *Penser/Rêver*, que era dirigida por Michel Gribinski (Bruce, 2012).



Em sua extraordinária narração de um mundo marcado pelo populismo, seja de esquerda ou de direita, não figuram os psicanalistas. É significativo que Granés seja filho de uma psicanalista, assim como Caparrós. Enquanto o lia, no entanto, minha mente ia nos inserindo nesse delírio. Sentia que o quebra-cabeça estava incompleto e urgia em mim um afã imperioso, quem sabe de índole narcisista, de agregar as peças faltantes. Assim como nossos grandes escritores ou artistas plásticos, assim como nossa multicolorida classe política, não ficamos imunes a essas correntes que nos trouxeram até aqui, à fabulosa Cartagena das Índias. O nome Cartagena é uma derivação de Cartago Nova, nome que, após as Guerras Púnicas, os romanos deram à cidade de Qart Hadasht, fundada pelos cartagineses. Contudo, o dado mais relevante para esta exposição é que foi o principal porto de tráfico de escravos trazidos da África.

Não é à toa que o movimento vanguardista brasileiro, encabeçado por Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade, publica em 1928 o "Manifesto antropófago". A antropofagia proposta por esses artistas e poetas resolve a tensão entre nacionalismo e cosmopolitismo – uma constante na história da cultura latino-americana –, incorporando o outro no próprio corpo. Com grande acerto, meu amigo e colega argentino Mariano Horenstein nomeou a revista da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), que ele concebeu e fundou, de *Calibán*.[3]

Os analistas que eu tinha em mente enquanto lia o ensaio de Granés não eram apenas exploradores do inconsciente, o que, por si só, já é uma tarefa bastante árdua. A esse desafio se soma o de percorrer o caminho traçado pelas vanguardas artísticas latino-americanas, tanto as da primeira metade do século XX como as do Boom, que souberam se apropriar das técnicas dos grandes escritores europeus e norte-americanos, adotar essas ferramentas, transformá-las e construir algo radicalmente original. Pensava, por exemplo, nos analistas do rio da Prata, que, para mim, foram pioneiros e cujas pegadas parecem estar se desvanecendo nas margens desse rio. Baudelaire diz isso com insuperável concisão em *As flores do mal* (1857/1972), na última linha do poema "A viagem": "Entremos no ignoto para encontrar o novo!" [*Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau!*] (p. 172).

O segredo dessa operação canibalística – demoníaca, como a chama Vargas Llosa em *História de um deicídio* (1971), dedicada à obra de seu então amigo García Márquez – é narrar, com técnicas importadas e transformadas, relatos próprios de nossa história e nossas regiões. É isto que gostaria de encontrar em nossa prática e teorização da psicanálise latino-americana: relatos, técnicas, casos, análise daquilo que marca nossa condição fronteiriça, mutante, ocasionalmente bárbara, instável por definição.

3. N. da T.: Calibán, anagrama de Canibal, nome inspirado em personagem da tragédia de Shakespeare *A tempestade*, era um selvagem incapaz de falar corretamente a língua "oficial".

A Associação Psicanalítica Internacional (IPA) tem feito, nos últimos anos, notáveis esforços para não permanecer aquém de mudanças paradigmáticas na cultura. Temos comitês para o racismo, os grupos LGBTQIA+; revisamos nossos critérios de admissão às sociedades de formação de analistas, a fim de acabar com um século de discriminação; outorgamos prêmios a trabalhos outrora não admitidos em nossos cânones. O saudoso Lee Jaffe, quando presidente da Associação Psicanalítica Americana (APsaA), pediu perdão na abertura de um congresso daquela associação (2019) por ter tratado a homossexualidade como uma doença, contribuindo dessa maneira para a discriminação e causando efeitos traumáticos nos grupos LGBTQIA+. Completavam-se cinquenta anos do massacre de Stonewall.

A agência de notícias Reuters afirmou que aquela pode ter sido a primeira organização de saúde mental nos EUA a apresentar desculpas públicas dessa natureza. Apesar de os psiquiatras terem deixado de classificar a homossexualidade como doença mental em 1973 (devido aos protestos vinculados à brutal intervenção policial ante a revolta de Stonewall), e os psicanalistas norte-americanos o terem feito vinte anos depois, ninguém tinha pedido perdão publicamente pelos danos causados não só aos homossexuais, mas a todos os integrantes da comunidade LGBTQIA+. Foucault, o teórico da vigilância, da punição e do biopoder, teria apreciado a ironia de a polícia de Nova York ter pedido perdão um mês antes dos psicanalistas.

Sustento que a América Latina, por sua defasagem histórica em relação às outrora potências coloniais, é um lugar "privilegiado" para lidar diretamente com populações vítimas de todo tipo de discriminações e maus-tratos, apesar de não serem elas que acodem a nossos consultórios, situados nas zonas abastadas, nas bolhas urbanas simbólica e, às vezes, literalmente amuralhadas. Em função da devastadora pandemia de covid-19 e suas repercussões de toda índole na qualidade de vida, em particular das populações mais vulneráveis, muitas instituições psicanalíticas e colegas de toda a região realizaram louváveis esforços para atender as pesadas necessidades que essa catástrofe humanitária evidenciou. Existem iniciativas admiráveis, como Psicanálise a Céu Aberto, da Fepal – impulsionada por minha amiga Magda Khouri, da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) –, e Extramuros, da Associação Psicanalítica do Uruguai (APU). Minha sociedade, a Sociedade Peruana de Psicanálise (SPP), recebeu um prêmio da IPA, outorgado no congresso de Londres a tais iniciativas, por liderar a organização Psicólogos Contigo.

Esta crise planetária de múltiplas facetas poderia corresponder a um ditado atribuído aos budistas: "O que acontece, acontece no tempo certo". Oxalá estejamos, os psicanalistas, tal como o fizeram muito antes intelectuais e artistas, à altura do desafio de canibalizar a teoria e a prática vindas do hemisfério norte, de sua vertente ocidental, e colocá-las a serviço não só de esforços heroicos para ajudar populações vulneráveis ou abandonadas, mas para questionar nosso instrumento de trabalho e fazer os ajustes necessários. Mais ainda, para questionar nossas identificações e fronteiras. Para sermos capazes de entrar em contato com imensos grupos humanos, estropiados e desvalorizados, cuja existência apagamos mediante alucinações negativas grupais, ou até negamos pura e simplesmente. Entrar em contato não de maneira esporádica ou caritativa – refiro-me a um processo de reconhecimento e identificação com esses objetos renegados, desprezados, invisibilizados.

A pandemia nos afetou em todas as regiões de nossa Terra, mas não o fez da mesma maneira. Meu país, o Peru, teve a maior quantidade de mortos do mundo em termos percentuais. Mais de duzentas mil pessoas faleceram em decorrência da covid-19. Essa tragédia de proporções bíblicas deveu-se a uma conjunção de fatores relacionados ao desmonte do serviço público: escassez de leitos de UTI, de oxigênio, de profissionais da saúde etc. No entanto, o Peru atravessava um ciclo de anos de bonança econômica, graças a fatores como o preço dos metais ou o bom desempenho da indústria agroexportadora. Não obstante, sucessivos governos ao longo do século XXI – todos democraticamente eleitos, o que é uma raridade nessas latitudes – deixaram de investir no sistema de saúde pública, destinado às populações com menores recursos econômicos. Essa omissão não é casual. Desde a conquista, passando pela colônia e após duzentos anos de independência republicana, o racismo, o classismo e os mecanismos concomitantes de negação, discriminação e inclusive identificação com o agressor por parte dos despossuídos determinaram esse estado de coisas, que uma vez mais desembocou numa variante genocida, pois a pandemia matou sobretudo os mais vulneráveis em termos não só físicos, mas também econômicos.

Digo "uma vez mais" porque, durante o conflito armado interno, tanto a guerrilha ultraviolenta do Sendero Luminoso quanto as Forças Armadas assassinaram fundamentalmente camponeses falantes do quéchua, habitantes das zonas mais pobres dos Andes. É bom lembrar que, em muitos países latino-americanos, o "estrangeiro" é um compatriota pertencente a uma maioria marginalizada e desvalorizada. Nós, psicanalistas, conhecemos e nos vinculamos a essas pessoas porque muito frequentemente desempenham tarefas domésticas em nossos lares, consultórios ou sociedades. Vemos elas cotidianamente, mas é raro que as atendamos em consulta, salvo de maneira intencional, em experiências valiosas como as citadas, fora dos limites do consultório. Mas fazemos isso de maneira pontual, com frequência a expensas de nosso tempo e nossos honorários. Não nos consideramos parte de uma mesma coletividade e, portanto, não adaptamos nossos instrumentos de trabalho, a teoria e a técnica, a essas complexas estratificações.

No essencial, trabalhamos a maior parte de nossas horas como se vivêssemos em Londres, Paris ou São Francisco. Escrevemos e publicamos trabalhos com essa mesma marca. Interpretamos nessa mesma linha. Vivemos, como Julio Ramón Ribeyro, em Paris, mas indocumentados. Meu compatriota, colega, amigo e mentor Moisés Lemlij (1992/2022) descreveu isso assim:

> A prática da psicanálise é – obviamente – influenciada pelo contexto sociocultural em que se dá sua aplicação concreta. Uma sociedade tão perturbada como a nossa, que exige a compreensão de seu lado obscuro, força os analistas a saírem do consultório, transformando-os em seres mistos, polivalentes, que devem ser versáteis. (p. 154)

Contudo, no mesmo texto acrescenta um pouco mais adiante que esse ponto de vista está sujeito a debate. Alguns pensam que nosso ofício deve se limitar ao trabalho clínico e à discussão de temas a ele vinculados, ao passo que outros pensam que temos uma responsabilidade a assumir ante a sociedade. Ambos os grupos, alega, esgrimem excelentes argumentos.

Chema Madoz - S/T - 23 x 17,2 cm - Ed. 25 - Ano 2018.

Embora, pelo já exposto, minha postura nessa discussão esteja clara, estou propondo mais outra volta de parafuso. Não se trata apenas de pôr nosso treinamento e arsenal teórico-clínico à disposição de sociedades cujas iníquas desigualdades e fragmentações rasgam o tecido social e violentam seus vínculos. André Green (2004) afirmava que o analista não analisa o texto: é o texto – literário – que nos analisa. Do mesmo modo, com a mesma dinâmica, a sociedade em que vivemos nos exige um árduo, contínuo e complexo trabalho de descolonização mental. Isso, é claro, sem jogar o bebê junto com a água do banho. Para ser mais preciso, cito o escritor espanhol Javier Cercas, respondendo por Skype a uma pergunta da combativa escritora peruana Gabriela Wiener (2013): "Os malvados espanhóis que conquistaram a América são os seus antepassados, não os meus".

Com efeito, somos nós, os latino-americanos, que descendemos tanto de Cortés quanto de Pizarro, tanto de Montezuma quanto de Atahualpa. Quando falo de descolonizar nossa mente, refiro-me ao fato de que a responsabilidade é nossa. O desafio de construir uma psicanálise crioula (Bruce, 2015), em que sejamos capazes de emular o manifesto antropofágico da vanguarda brasileira, é nosso. Aprender com os grandes mestres da psicanálise, sem deixar de lado a urgência de afinar nosso instrumento em função das notas que ressoam ou chiam nas ruas de nossas cidades. Assisti a demasiados congressos em nossa região em que, em vez de me sentir em Córdoba ou na Cidade do México ao escutar os trabalhos, amiúde muito bem construídos, sentia-me em Montpellier ou em Londres. O mesmo ocorre quando lemos as – escassas – publicações de colegas de nossa região em revistas internacionais: é impossível saber se provêm da Argentina, do Brasil ou dos Estados Unidos, ou talvez da França. Não tenho a chave para sair dessa esparrela. São muitas as minhas inquietações, incertezas e vontades de abrir essa conversa entre todos nós. Finalizo esta parte de minha apresentação propondo que, embora tenha me baseado na experiência latino-americana, esse debate bem poderia se estender aos colegas e sociedades de todas as regiões da IPA, cada qual com sua história e peculiaridades.

## Parte 2

Wilhelm Reich, talvez um dos proscritos mais geniais e controvertidos entre os pioneiros de nossa disciplina – foi expulso do Partido Comunista por ser psicanalista e da IPA por ser comunista (Rycroft, 1973) –, afirmava que os psicanalistas, quando apresentavam seus casos em congressos como este, costumavam recorrer a exemplos clínicos de personagens bem-sucedidos das elites. Assim, para ilustrar a sublimação da pulsão de morte, apresentavam o caso de um neurocirurgião brilhante. Para exemplificar alguma derivação da pulsão anal, nada melhor do que a história de um paciente que resultava ser um artista extremamente famoso ou talentoso. Mas nunca se tratava de um açougueiro ou um carroceiro, respectivamente.[4] Levarei em conta sua advertência para os materiais que vou lhes apresentar agora.

Vou tentar ilustrar esse ponto com um caso que me coube supervisionar em um congresso e com um exemplo clínico de minha prática.

Faz alguns anos, a Associação de Psiquiatria do Rio Grande do Sul (APRS), no Brasil, me convidou para dar uma conferência em seu congresso anual na bela cidade de Gramado. Escolhi o tema do racismo. Aproximadamente metade da população do grande vizinho que não pertence à Ñamérica (em português não existe a letra Ñ) pertence à etnia que nossos amigos denominam pretos, negros ou mulatos (afrodescendentes). Ao observar desde o estrado o lotado salão de conferências

4. Em muitos países latino-americanos, os carroceiros são pessoas que percorrem os bairros, em particular os mais abastados (onde costumam se encontrar as sedes das instituições psicanalíticas), remexendo nos sacos de lixo a fim de selecionar objetos de plástico, metal, recipientes diversos etc., e vendê-los por algumas moedas a empresas especializadas em reciclagem industrial.

(era a plenária de encerramento do congresso), não vi nenhum e comentei esse fato, incluindo essa percepção não apagada na minha intervenção.

Quando chegou o momento das perguntas, Cláudio Eizirik recordou que, cinquenta anos antes, Jean-Paul Sartre viera de visita ao Rio de Janeiro. Na conferência abarrotada de gente que Sartre deu, a primeira coisa que disse, nos contou Cláudio, foi: "E onde diabos estão os negros?". Meio século depois, a história se repete, como tragédia, mas não como farsa.

Não devemos nos desesperar. Alguns anos depois, a APRS voltou a me honrar com um convite. O motivo desse convite era a graduação do primeiro psiquiatra afrodescendente da região, Lucas Mendes de Oliveira. Pediam que eu supervisionasse um material clínico de dois pacientes afrodescendentes, um dos quais era psicótico. O material faz parte do trabalho de Lucas intitulado *A identidade afrodescendente no contexto analítico: estudo de dois casos clínicos* (Oliveira, 2017).

A sessão transcorre no quarto de um hospital. O psiquiatra está acompanhado de um enfermeiro negro e de uma enfermeira branca, pois o paciente apresenta sinais de grande agitação psicomotora. Em algum momento do intercâmbio, o paciente olha para Lucas com essa desconfiança paranoide que todos conhecemos e lhe diz com deboche teatral: "Pode devolver o jaleco para a doutora. Vocês não precisam mais fazer esta cena ridícula de vocês para me enganar. Eu já entendi tudo. Você pode ir lá para o seu lugar com seu amiguinho" (referindo-se ao outro técnico da enfermaria).

Como diriam os políticos, o paciente enuncia "sua" verdade. Mas, diferentemente deles, o paciente, que Lucas chama de Exu, não mente. Pelo contrário, enuncia uma potente verdade social: como é que um psicoterapeuta negro vai atendê-lo? É interessante observar que a paciente do outro caso apresentado por Lucas, a quem dá o nome Orixá de Nanã, representa a posição oposta: só confia em Lucas precisamente porque é negro. Com fineza, nosso colega desmonta ambas as atitudes transferenciais, sem por isso desconhecer o contexto psicossocial de onde elas emergem, impregnado de significados racistas.

Durante boa parte de nossa história como psicanalistas, funcionamos como se essa situação não existisse no âmbito privado de nossos consultórios. Éramos capazes de reconhecer a existência do problema, mas não de ver que éramos parte dele. A mesma situação que evoquei no caso do Brasil se apresenta no Peru e, sem dúvida, na maioria das – senão em todas as – nossas instituições psicanalíticas latino-americanas. Talvez também no resto do mundo. Entre a alucinação negativa e a negação, aparentamos existir à margem da herança colonial.

Para tanto, nos resguardamos nos recintos amuralhados de nossos consultórios, institutos e sociedades. Nossas armas de proteção foram os próprios conceitos com que tratamos nossos pacientes, sem perceber que, por mais que pretendêssemos ignorar sua existência, o racismo e o classismo sempre estavam presentes. É paradoxal – e seguramente não é casual – que seja no meio dessa atroz pandemia e do subsequente confinamento que estejamos refletindo sobre esses confins, se me permitem a aliteração, nos quais nos sentíamos tão seguros. Embora a pandemia tenha perdido virulência, os fantasmas continuaram erodindo a solidez das muralhas.

O exemplo clínico é o de Marco, que entrou em contato comigo quando era um jovem de vinte e oito anos, proveniente de um dos distritos mais pobres e violentos de meu país, na periferia de uma cidade do interior. O nome do lugar era algo como El Milagro, um desses eufemismos cruéis para encobrir a desesperança da sobrevivência em locais desprovidos de serviços públicos elementares (água, esgoto, energia elétrica, segurança, conectividade etc.), ao mesmo tempo que o nome – La Victoria, El Porvenir… – funciona como um significante da negação envolta em uma ironia involuntária e cruel. Marco passava longas horas num transporte interestadual para chegar a Lima e ao bairro privilegiado de meu consultório.

Graças a um talento e uma persistência admiráveis, Marco conseguiu não só sair daquele lugar – assentamentos humanos é o nome pelo qual são conhecidos no Peru, sinônimo das *villas miseria*, favelas ou *callampas* de outros países da região –, mas também fazer um mestrado em uma universidade prestigiosa da capital. Hoje trabalha num organismo internacional, mas o sucesso e a ascensão social concomitante não apagaram as cicatrizes de uma infância transcorrida em um mundo de carências e violência física e moral inconcebíveis – ao que convém acrescentar sua aparência étnica mestiça, num mundo dominado pelas elites brancas.

Embora seu futuro profissional seja auspicioso – foi convidado a ocupar altos cargos públicos em mais de uma ocasião –, isso não foi suficiente para que se despojasse de um rancor tenaz a respeito de seu lugar de origem e de seus habitantes, bem como de uma desconfiança insidiosa e pertinaz com relação às pessoas com que costuma interagir agora. Uma das coisas que o revoltam é quando algum personagem famoso, pertencente aos setores privilegiados, alega em público ter tido uma infância difícil: "Pretendem arrebatar de nós até a marginalidade", me disse. Trabalhamos e avançamos muito nesse sentido, mas às vezes me pergunto se não topamos com o rochedo, com esse resto irrepresentável a que nenhuma interpretação, nenhum processo de vinculação transferencial, tem acesso.

Quando me descreve as duríssimas condições de vida que continuam imperando em El Milagro (sua casa ficava ao lado de um aterro que até hoje faz as vezes de campo de futebol, lixão e cemitério), não há dúvida de que Marco *goza*. A propósito de alguma das descrições apocalípticas das maneiras de agir e se expressar desses personagens primitivos e vulgares – de um de seus grupos de WhatsApp participam colegas de escola que estão presos –, eu quis colocar à prova a hipótese antes mencionada do irrepresentável. Fiz-lhe a seguinte pergunta: "Se você tivesse o poder mágico de arrumar El Milagro e transformá-lo em um lugar civilizado, povoado de pessoas cultas e respeitosas da lei e dos direitos alheios, você o faria?".

Marco não hesitou nem por um instante. Soltou uma gargalhada e me respondeu: "Nunca na vida, doutor!". Se fizesse algo assim, parecia me dizer, com os olhos brilhando, perderia todo o prazer de relatar, assim como o poder de exibir seu triunfo e manifestar a imensa superioridade que lhe conferia. Não me oculta que, para ele, fazer análise comigo é uma busca de saúde mental e de bem-estar, mas também faz parte desse pacote de conquistas que o afastam do submundo. Uma de suas frases recorrentes é: "Os pobres são maus, doutor". Creio que também tem consciência do privilégio que me concede de interagir com ele. Tudo o que nos separa – etnia, classe social, posição socioeconômica – é

precisamente aquilo que pode nos permitir recuperar o espírito aventureiro, explorador, criativo da psicanálise que Freud nos legou com a tarefa explícita de desenvolvê-la e, dessa maneira, refundá-la. Desde que, como nos convida Baudelaire, façamos a viagem passando pelo ignoto até chegar ao novo. Até quando? A resposta quem deu foi Florentino Ariza, o personagem de *O amor nos tempos do cólera* (1985), de García Márquez. Ao ser indagado até quando podemos continuar neste ir e vir do caralho, respondeu: a vida toda.


## Resumo

A sobrevivência da psicanálise – e não só na América Latina – exige levar em conta a história e os traços característicos de cada região. Não há subjetivação possível à margem dessas coordenadas. Portanto, não se pode analisar nas capitais latino-americanas como se faz nas capitais europeias. O que significa isso em termos de teoria e técnica, vínculos e relatos?



**Palavra-chave:** *Alucinação negativa*. **Candidatas a palavras-chave:** *Fronteiras*, *Relatos*.



## Abstract

The survival of psychoanalysis –and not only in Latin America– requires considering the history and characteristic features of each region. There is no possible subjectivation outside of these coordinates. Therefore, we cannot analyze in the Latin American capitals as it is done in the European ones. What does this mean in terms of theory and technique, links and stories?



**Keyword:** *Negative hallucination*. **Candidates to keywords:** *Borders*, *Stories*.


## Referências


Anzieu, D. (1981). *Le corps de l'œuvre*. Gallimard.

American Psychoanalytic Association. (2019, 21 de junho). *Overdue apology to LGBTQ community*. https://cutt.ly/rwWCxmjh

Baudelaire, C. (1972). *Les fleurs du mal.* Gallimard. (Trabalho original publicado em 1857)

Bruce, J. (2012). Le substitut de Dieu. *Penser/Rêver*, *21*, 171-184.

Bruce, J. (2015). *Las partes en conflicto: psicoanálisis, conflicto y alteridad.* USMP.

Buzzati, D. (2012). *El desierto de los tártaros* (E. Benítez Eiroa, trad.). Alianza. (Trabalho original publicado em 1940)

Caparrós, M. (2021). *Ñamérica*. Penguin Random House. https://amzn.to/3HrADSj

Coetzee, J. M. (2010). *Waiting for the barbarians*. Penguin. (Trabalho original publicado em 1980)

Di Benedetto, A. (2017). *Zama.* Adriana. (Trabalho original publicado em 1956)

García Márquez, G. (1985). *El amor en los tiempos del cólera.* La Oveja Negra.

Granés, C. (2022). *Delirio americano: una historia cultural y política de América Latina.* Taurus.

Green, A. (2004). *La lettre et la mort.* Denoël.

Kristeva, J. (1988). *Étrangers à nous-mêmes.* Fayard.

Lemlij, M. (2022). *Psychoanalytic views from afar*. Cauces. (Trabalho original publicado em 1992)

McCarthy, C. (1999). *The border trilogy*. Everyman's Library.

Monsiváis, C. (2002). *Aires de familia: cultura y sociedad en América Latina*. Anagrama.

Oliveira, L. M. (2017). *A identidade afrodescendente no contexto analítico: estudo de dois casos clínicos* [trabalho de especialização]. Centro de Estudos Luís Guedes.

Ribeyro, J. R. (1987). *Solo para fumadores*. El Barranco.

Rycroft, C. (1973). *Reich* (A. Roies, trad.). Grijalbo.

Said, E. (2002). *Orientalismo* (E. B. Soler, C. Pera & M. L. Fuentes, trad.). Debolsillo. (Trabalho original publicado em 1978)

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

Savater, F. (1985). Psicoanálisis y cine. Em F. Savater, *Instrucciones para olvidar el Quijote y otros ensayos generales* (pp. 102-105). Taurus.

Vargas Llosa, M. (1971). *Historia de un deicidio.* Barral.

Wiener, G. (2013, 2 de junho). Entrevista a Javier Cercas. *La República*.


Tradução do espanhol: Claudia Berliner

*Calibán - RLP, 21*(2), 80-95 2023

María Antonieta Pezo del Pino*

# Reflexões sobre o inaudito no trabalho em situações de crise: repensando o transicional de Winnicott a Kaës

*Não se trata apenas do que fazemos. Outra pergunta precisa ser feita: onde estamos (se é que estamos em algum lugar)? Usamos os conceitos de interno e de externo, mas agora queremos mais um conceito. Onde estamos quando fazemos o que, na realidade, ocupa grande parte de nosso tempo? Ou seja, onde estamos quando nos divertimos? O conceito de sublimação realmente dá conta de todo esse panorama? Seria vantajoso analisar a possível existência de um espaço de vida que não é apropriadamente descrito como "interno" ou "externo"?*[1]

D. W. Winnicott, 1971

Para quem trabalha com dispositivos vinculares (grupos, famílias, casais, instituições) e mediadores terapêuticos, algumas categorias como o transicional e o intermediário são fundamentais por permitirem compreender a articulação entre os processos individuais e os coletivos, os pontos de articulação, de passagem "entre" instâncias psíquicas, "entre" o interno e o externo, e o trânsito entre o singular, o intrapsíquico, e o plural ou grupal. A dicotomia entre o mundo interno e o mundo externo que predomina em algumas leituras psicanalíticas não contempla essa "terceira parte da vida", descrita por Winnicott (1971/1972) como um espaço em que participam ambas as realidades, a realidade psíquica interna e a realidade externa. O reconhecimento da função do ambiente, de uma mãe suficientemente boa, é um legado da obra de Winnicott, autor que introduz uma mudança fundamental: poder olhar além do mundo intrapsíquico. É um bebê que, ao se sentir sustentado pelo olhar, contido no colo materno, pode se sentir vivo e inteiro, ao mesmo tempo que pode ir sendo reconhecido em sua alteridade, graças ao encontro intersubjetivo com uma mãe suficientemente boa, verdadeira/real (não se trata daquela do objeto parcial ou total interiorizado kleiniano). Esse Outro, essa presença do Outro e de mais de um outro(s), permitirá ao *infans* se constituir como sujeito, por se sentir sonhado, pensado e falado. Kaës (2007/2010) afirma que, segundo Winnicott, "o sujeito se manifesta e só existe em sua relação com o outro, e acrescento: com mais de um outro"[2] (p. 27). Nessa linha, diz que o sujeito se constitui no vínculo intersubjetivo, que torna possível que o eu advenha "no seio de um nós"[3] (p. 28).

* Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Asociación Internacional para la Psicoterapia de Grupo y Procesos Grupales.

1. N. do T.: tradução de B. Longhi. Esta citação e a próxima estão, respectivamente, nas pp. 170 e 16 de: Winnicott, D. W. (2019). *O brincar e a realidade*. Ubu. (Trabalho original publicado em 1971)
2. N. do T.: tradução de L. P. Rouanet. Esta citação e as próximas estão, respectivamente, nas pp. 23, 24, 155, 158 e 158 de: Kaës, R. (2011). *Um singular plural: a psicanálise à prova do grupo*. Loyola. (Trabalho original publicado em 2007)
3. Kaës afirma ser no idioma espanhol que o termo para *nós* (*nosostros*) carrega em si a presença do "nós" e dos "outros" (*otros*).



Os estudos de Winnicott sobre o transicional, os objetos e os fenômenos transicionais introduzem na psicanálise um novo espaço, que possibilita desenvolvimentos fundamentais, como a construção de uma teoria psicanalítica do vínculo, da intersubjetividade (não redutível à interação). Quanto à clínica, ela oferece subsídios teóricos para as abordagens psicanalíticas vinculares (grupos, casais, famílias, instituições). Os conflitos, antes centrados apenas no mundo intrapsíquico, passam a poder ser considerados como interpsíquicos, devido ao valor que o entorno (mãe/ambiente, funções maternas) passa a ter, e também se reconhece o valor dos objetos mediadores, na clínica individual ou vincular, com o uso de mediadores terapêuticos.

A partir desses desenvolvimentos, gostaríamos de destacar duas categorias: o *transicional* trabalhado por Winnicott e o *intermediário* introduzido por Kaës. A categoria do intermediário, embora não desenvolvida conceitualmente por Freud, esteve sempre presente em sua obra, como ressalta Kaës (1984/2003b). A existência desse "espaço intermediário", lugar de descanso, entre a realidade externa e a realidade interna é central na obra winnicottiana e na categoria de intermediário introduzida por Kaës para pensar os processos de articulação e passagem. Kaës afirma que essa categoria está presente na obra de Freud, mas não conceituada: "Talvez seja precisamente nas lacunas desse impensado que se tenham levado a cabo as pesquisas de G. Róheim e de D. W. Winnicott sobre esse tema" (p. 6).

Uma questão que norteia este ensaio é se o transicional e o intermediário seriam duas categorias semelhantes ou se estariam relacionadas entre si; a segunda como uma extensão do conceito winnicottiano, ampliada para subsidiar os achados clínicos do trabalho vincular. O trabalho de Kaës estenderia o alcance teórico do *intermediário* [*intermedio*], do transicional, ao desenvolver o intermediário [*intermediario*].[4] É inegável o valor que ambas as categorias têm quando usamos dispositivos vinculares (grupo, família, casal, instituição) e quando usamos o que hoje é conceituado como mediadores terapêuticos no trabalho individual ou vincular, mediadores como a brincadeira, a dramatização, a fotolinguagem, a narração e o pictograma grupal.

A partir de observações clínicas, Winnicott destaca o valor desse espaço *intermediário*, um terceiro espaço onde são produzidos os fenômenos transicionais. Esse espaço talvez seja o lugar que habitamos quando produzimos um texto, quando estamos em atenção flutuante, quando o escritor ou o artista cria ou narra uma história, escreve um poema, compõe uma música, esculpe, pinta, dramatiza ou interpreta uma dança. E também é possível que alguns de nossos pacientes adquiram a capacidade de entrar e usar esse espaço, ao serem convidados a associar livremente, apresentar seus sonhos, narrar suas histórias, pintar/desenhar

4. N. do T.: o uso em espanhol de dois termos, *intermedio* e *intermediario*, em contraste ao uso em português de um único termo, *intermediário*, é explicado logo adiante pela autora.

junto com o outro, multiplicar os sentidos da escuta de um relato. Esse espaço é a área própria do criar, do sonhar – adormecido ou desperto –, do brincar, do imaginar, atividades tão essenciais à vida humana.

Pensamos ser necessário discriminar algumas palavras, às vezes usadas como sinônimos, para traduzir conceitos desenvolvidos por Winnicott e posteriormente por Kaës. Winnicott (1971/1972) descreve um *transitional space*, *intermediate area*, *third area*. A tradução seria *espaço transicional*, *área intermediária* e *terceira área*. Quanto a essa área, ele observa: "Busco aqui afirmar a existência de um estado *intermediário* entre a incapacidade e a crescente capacidade do bebê de reconhecer e aceitar a realidade" (p. 19). É a terceira área, que ele denomina espaço transicional, caracterizado como uma área localizada entre a realidade psíquica e a realidade externa. Entre o objetivo e o subjetivo, o eu e o não eu. Em espanhol, *intermediate* é traduzido como *intermedio*. De acordo com o dicionário da Real Academia Espanhola (s.d.), a palavra *intermedio* vem da palavra latina *intermedius*, cujo significado remete ao "espaço que há de um tempo a outro, ou de uma ação a outra" (acepção 2) ou também ao "espaço de tempo em que uma representação fica interrompida, desde o término de uma de suas partes até o começo da seguinte" (acepção 3). De maneira semelhante, o termo *intermediate* é traduzido em francês como *intermédiaire* e em português como *intermediário*. Em ambas as línguas, trata-se de um adjetivo que serve para definir algo que "estava entre dois termos, que constitui uma transição ou que garante uma comunicação" (Dictionnaires Le Robert, 2016, p. 717); também pode ser empregado como *mediador*. Em francês, como em espanhol, a palavra *intermède*, *intermedio*, pode ser usada para se referir ao espaço entre atos ou àquilo que interrompe momentaneamente uma atividade. Já em espanhol, a palavra *intermediario* tem o sentido de intermediar; designa no mundo dos negócios a pessoa que faz a mediação entre duas pessoas (por exemplo, produtor e vendedor). Assim, em espanhol, *intermediario* não tem o sentido de espaço, intervalo, transição, *entre* ou mecanismo que garanta uma comunicação, como em francês ou em português, ou para definir a função intermediária descrita por Kaës. Essas considerações linguísticas nos permitem afirmar que Kaës utiliza a categoria *intermédiaire* para se referir à função e uso da palavra empregada por Winnicott, *intermediate*. O que em francês seria sinônimo de transicional ou intermediário [*intermedio*].

## O intermediário na obra de Sigmund Freud

No "Projeto para uma psicologia científica", Freud (1950[1895]/1992) introduz a noção de para-excitações [*Reizschutz*], termo que designa "o aparelho e a função de proteção do organismo contra as excitações externas que, por sua intensidade, ameaçariam destruir o organismo". Esse aparelho é concebido por Freud como uma instância limite entre o externo e o interno, ou seja, numa posição intermediária; é essa membrana de para-excitações que está presente ao longo da obra freudiana. A membrana de para-excitações serve para proteger o organismo de estímulos demasiado violentos. Desde essa primeira menção, o que parece muito evidente é que a função dessa membrana intermediária é proteger da violência, da ação que pode provocar um caos. Portanto, a função protetora e a irrupção de algo violento que vem do exterior parecem inseparáveis, e cabe a questão da condição vulnerável em que ficaria o interno caso houvesse uma ruptura dessa membrana intermediária.

Kaës (1984/1991, 1984/1992) afirma que, quando Freud introduz a noção de formação de compromisso, em "Novas observações sobre as psiconeuroses de defesa" (1896/1986), ele também introduz a ideia de que a defesa se inscreve no sintoma, "diz que o retorno da lembrança recalcada se faz de maneira deformada nas representações obsessivas, que constituem 'formações de compromisso entre as representações recalcadas e as representações recalcadoras'" (p. 170), ou seja, *entre* dois tipos de representação. Esse *entre* é a ponte articuladora própria de processos intermediários.

Nos *Estudos sobre a histeria* (Freud, 1893-1895/1985) e em *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900[1899]/1979,v1900-1901/1984), Kaës (1984) encontra outras duas menções que vincula à categoria de intermediário, "as formações intermediárias (*Mittelvorstellungen*)" (p. 3), que seriam liberadas ao pressionar com a mão a testa do paciente, permitindo que os pensamentos patógenos surgissem, e o "pensamento intermediário (*Zwischengedanken*)", que "tem uma função central na elaboração teórica do sonho, sua análise e sua interpretação" (p. 10). Em 2007, Kaës prossegue essa investigação e afirma a existência de instâncias psíquicas afetadas pelos processos intermediários, como a função do pré-consciente, o eu, "que Freud descreve como um ser-fronteira (*ein Grenzwesen*)" (2007/2010, p. 194), e diz ainda que, em 1920, quando descreve o líder, o poeta, o historiador, Freud identifica neles o desempenho de funções intermediárias.

Aquilo que Winnicott vai desenvolver sobre o brincar se esboça em Freud (1908[1907]/2010) quando, intrigado com a origem do fazer poético, ele afirma: "Talvez possamos dizer que toda criança, ao brincar, se comporta como um criador literário, pois constrói para si um mundo próprio, ou, mais exatamente, arranja as coisas de seu mundo numa ordem nova, do seu agrado"[5] (p. 127). Esse mundo criado numa "ordem nova" é um "mundo próprio" distinto da "realidade efetiva". Freud afirma que esse mundo do brincar utiliza objetos palpáveis que servem à criança de apoio para "os objetos e situações que imagina" (p. 128), e acrescenta que "é esse apoio na realidade que distingue o seu 'brincar' do 'fantasiar'" (p. 128).

Acreditamos que Freud, embora não explicite uma demarcação de três espaços, parece muito claramente enunciar e distinguir uma *realidade efetiva* e um espaço do brincar e da fantasia, diferentes da realidade efetiva. Diz que essa realidade efetiva pode ser bastante dolorosa e que é possível ao poeta transformá-la em fonte de prazer, graças ao uso da linguagem poética. Assim, o brincar e a criação poética se situam num mesmo espaço, nesse espaço descrito por Winnicott como espaço *intermediário* entre a realidade efetiva e o mundo interno. Lugar *intermediário* próprio do brincar e da fantasia, fundamentalmente apoiado por objetos e palavras.

5. N. do T.: tradução de P. C. Souza. Esta citação e as próximas estão na p. 327 de: Freud, S. (2015). O escritor e a fantasia. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 8, pp. 325-338). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1908[1907])

## O transicional: espaço e fenômenos transicionais

Winnicott acredita que os fenômenos transicionais se iniciam no segundo semestre da vida de um bebê. Depois de um período de ilusão de uma fusão com a mãe, o bebê vai descobrindo que estão separados, que depende da provisão ambiental para satisfazer suas necessidades. O autor observa que o bebê, junto com os dedos, leva à boca a ponta de um lençol, de um cobertor, manipula, gesticula, emite sons que acompanham sua atividade motora. Essas atividades surgem

Chema Madoz - S/T - 37,4 x 28 cm - Ed. 20 - Ano 2018.

quando vai dormir ou quando se separa da mãe. Winnicott denomina esses fenômenos de transicionais para indicar "o lugar e a função que esses fenômenos e objetos passarão a ocupar na vida psíquica da criança. Eles vão se alojar num espaço intermediário entre a realidade interior e a realidade exterior" (Nasio, 1996, p. 30).

Esse espaço "intermediário fará as vezes de colchão no choque causado pela tomada de consciência de uma realidade povoada de coisas e pessoas" e também pelo "estabelecimento de uma relação entre essa realidade exterior e a interior, povoada por sua vez de fantasmas pessoais". O importante não é o objeto, é a existência desse espaço "eventualmente habitável pelos fenômenos transicionais, que passam inadvertidos aos olhos do observador" (p. 30). Fundamentais são os fenômenos produzidos, não necessariamente o objeto, e o que deve perdurar ao longo da vida é a função do espaço transicional. Ocupado pelo lúdico, pelo criativo do viver, pelo que faz a vida ser vivível, é, como afirma Winnicott, a atividade criativa, oposta à submissão.[6] Atividade criativa que ameniza e diminui a tensão produzida pela relação entre ambas as realidades, a interna e a externa.

## O transicional em Winnicott e em Kaës

Quando Winnicott trabalha o objeto e o espaço transicional, ele descreve um lugar que não corresponde àquilo designado como próprio do interno e que também não se situa no espaço socialmente compartilhado como externo. Cria uma instância subjetivamente objetiva que não pode ser registrada como um perceptível compartilhado socialmente. O transicional tem vida própria, é o espaço da criação, da articulação entre um mundo objetivamente percebido e o mundo subjetivo. O transicional pode ser vivido se a experiência do bebê com uma mãe foi suficientemente boa, capaz de lhe permitir a ilusão de "tê-la criado" e, posteriormente, mostrar que ela existia antes de ter sido "criada por seu bebê". A ilusão-desilusão que possibilita simultaneamente recriar e criar seus objetos.

Kaës (1976/1977) afirma: "Seguindo os trabalhos de D. W. Winnicott, propus o termo *transicionalidade* para designar esta área intermediária da experiência e este processo de passagem (de transição) entre dois estados subjetivos" (p. 61). Considera que a transicionalidade "é a *disposição de uma experiência de ruptura na continuidade*" e diz ainda que se situa como "a incerteza do restabelecimento da continuidade, da confiança e da integridade própria do entorno" (p. 61). O transicional permite explorar o dentro e o fora, os limites, o "entre dois". Kaës ressalta, em particular, que o brincar desenvolve a capacidade de simbolizar e a criatividade. Afirma que, nesse sentido, por exemplo, o psicodrama psi-

6. A submissão é própria do viver preso, atormentado na vida de outro – é própria do *ajuste*, da *adaptação* à vida externa, como se o homem fosse uma máquina.

canalítico "é organizado para restituir o espaço transicional" e ser "um espaço de criação" (Kaës, 2005, p. 26). De modo semelhante, pensamos que oferecer, num encontro vincular, mediadores terapêuticos como fotos, relatos, dramatizações ou o mediador que chamamos de pictograma grupal possibilitaria restituir esse espaço transicional.

Kaës (1979/1997) e Anzieu (1979/1997) desenvolvem a denominada *análise transicional* como método de investigação e de intervenção com pacientes em situações de crise e ruptura intrapsíquica e intersubjetiva. A análise transicional é um momento do processo analítico que busca superar as vivências de crise e ruptura, a fim de "restabelecer a área transicional entre o espaço intrapsíquico, o espaço intersubjetivo e o espaço da cultura" (Kaës, 1979/1997, p. 7). Isso acontece através do restabelecimento de processos de simbolização, criação e transformação das crises. Kaës amplia o "transicional" para definir uma modalidade de funcionamento do aparelho psíquico em vínculo com o outro/os outros, "em contato com a intersubjetividade" (p. 7).

> A análise transicional descreve as condições requeridas para dispor de um dispositivo terapêutico do tipo que necessitamos quando temos de lidar com formações não psiquizadas, correspondentes a áreas extremamente frágeis da simbolização primária, da representação, da imagem corporal e do componente narcisista das identificações. Esses transtornos estão geralmente associados a sofrimentos psíquicos graves, cuja fonte seriam separações e/ou experiências traumáticas precoces. (Kaës, 2003a, par. 2)

A *função contentora* é introduzida por Kaës (1979/1997) como necessária para restabelecer um processo psíquico capaz de transformar conteúdos destrutivos, graças à função continente humana de ser capaz de metabolizar esses conteúdos. Os elementos fundamentais para a análise transicional seriam o *setting* e a função contentora e transicional para o exercício do brincar interpretativo ou criativo: "A análise transicional tem como função estratégias que garantam o restabelecimento ou o estabelecimento dessas funções" (p. 65).

A transicionalidade é utilizada por Kaës, a partir da experiência clínica com grupos, como característica do funcionamento do psiquismo em contato com a intersubjetividade. Como uma experiência potencial, de passagem de um estado de união com o ambiente para outro separado dele, vivido como "exterioridade e separação na incerteza de uma nova união" (Kaës, 1979/1997, p. 62). A transicionalidade possibilitaria o restabelecimento das experiências de crise e ruptura, tão próximas a nosso entorno atual.

Se o transicional é um modo do funcionamento do psiquismo em contato com o Outro(s), propor um dispositivo-*setting* que convide a brincar-criar com algum mediador terapêutico seria uma maneira de facilitar a entrada nesse espaço transicional, espaço potencial, espaço do brincar. O pictograma grupal, recurso que introduzimos para o trabalho em encontros vinculares com grupos, com famílias, em intervenções institucionais, está inscrito e se fundamenta nessa conceituação. A análise transicional permitiria um trabalho psicossocial que favoreceria a elaboração das experiências de ruptura.

## O intermediário em Kaës

Na obra do autor, esta categoria se refere a um espaço articulador, de comunicação entre instâncias, de mediação. Kaës (1979/1997) afirma que põe em comunicação termos separados, descontínuos, e "na *separação* o intermediário é uma mediação, uma vinculação no mantido-separado; portanto, é uma *instância de articulação de diferença*, um lugar de simbolização" (p. 18). Esse espaço intermediário, conclui, é também o lugar do conflito, da oposição entre elementos antagônicos, e por isso "o intermediário garante uma função de ponte sobre uma ruptura sustentada: uma passagem e uma reatualização" (p. 18).

O estudo das contribuições de Freud sobre o intermediário possibilitou a Kaës desenvolver a ideia de como alguns sujeitos desempenham funções intermediárias ao propiciar a passagem entre os espaços psíquicos internos, intersubjetivos e grupais. Denomina funções fóricas[7] – conceito que vem do verbo *phorein* ("portar" em grego) – a atividade pela qual se ligam elementos descontínuos, permitindo ligar margens separadas, "a fronteira entre dois espaços descontínuos" (Kaës, 2007/2010, p. 198). Afirma que as pessoas que encarnam essas funções "*as portam* assim como são carregadas por elas, carregam vestígio daquilo que as criou e daquilo sobre o qual estão fundadas" (p. 198). Essas funções mostram a simultaneidade de conteúdos, processos nos espaços intrapsíquicos e intersubjetivos. Kaës descreve algumas funções, entre elas as de porta-palavra, porta-sonho e porta-sintoma. Ao contrário da conceituação sistêmica do conhecimento, para o autor o sujeito que desempenha essa função intermediária é sujeito do inconsciente, sendo convocado por outros sujeitos aos quais se encontra ligado, mas ao cumprir essa função está fundamentalmente atravessado pelo próprio desejo. O processo grupal o estabelece, mas é conectado pelo desejo.

O sujeito simultaneamente porta e transporta, sem saber, aqueles objetos bons, maus, ideais, cenas inconscientes, imagos, fantasias comuns e compartilhadas, que lhe são próprias, mas que compartilha com aqueles aos quais está ligado. Esse tipo de situação só pode ser observado quando trabalhamos com grupos, famílias, em contextos vinculares.

O trabalho psicanalítico vincular permitiria reconhecer os pontos de articulação, sendo necessário abordar discriminando o que pertence ao eu e o que é compartilhado, de maneira semelhante ao trabalho com cadeias associativas grupais.

## O intermediário e as situações de crise: o uso de mediadores terapêuticos

Conceitualmente, o intermediário e os mediadores terapêuticos assumem uma tripla função: restabelecer uma ponte entre o que se quebrou, renovar, transformar, e possibilitar a simbolização, como propõe a análise transicional, de acordo com Kaës (1979/1997) e Anzieu (1979/1997).

7. *Phorein* ("portar") aparece como raiz da palavra *metáfora*, como ressalta Kaës.

O objeto mediador permite estabelecer conexões e facilita a comunicação entre a criança e o terapeuta, como mostra Winnicott, nas consultas terapêuticas, com o jogo do rabisco. Esse trabalho fundamenta a teorização sobre o uso dos objetos mediadores, objetos que, como assinala Kaës (2007/2010), remontam ao carretel descrito por Freud em *Além do princípio de prazer* (1920/2010), quando a criança utiliza a brincadeira de lançar e puxar o carretel, simultaneamente gritando a sequência: *fort-da*, sequência que serve para representar e simbolizar a ausência, a ida – *fort* – e a volta da mãe – *da*. No trabalho psicoterapêutico com crianças, psicóticos e grupos, sabemos o valor dado ao brincar, assim como a utilidade dos objetos mediadores, articuladores, facilitadores da comunicação.

Esses objetos mediadores são aqueles utilizados nos processos terapêuticos, como o brincar, o modelar, a música, a colagem, a narração, a dramatização e a fotolinguagem. Usar objetos mediadores num grupo que enfrenta uma situação de crise teria então esse sentido de poder restabelecer, conectar e transformar o que antes da crise estava conectado. Os objetos mediadores são recursos de trabalho vincular que, de maneira semelhante e diferente ao objeto transicional de Winnicott, permitem aos membros de um grupo usá-los e compartilhar juntos uma experiência lúdica, que facilita metaforizar a dor, psiquizar o que deixou vestígio, o inominável.

Ao longo desses anos, trabalhamos com grupos e famílias, e utilizamos alguns mediadores terapêuticos nas consultas, como o pictograma grupal, a colagem, a argila, a dramatização do cotidiano e a fotolinguagem. Constatamos que, em situações de crise, o uso desses mediadores terapêuticos facilita pôr em cena e elaborar a situação traumática. Verificamos que as formações intermediárias (as formações psíquicas que possibilitam passagens ou estabelecem pontes) são afetadas pelas situações de crise, de ruptura. As falhas, o tecido rasgado, podem ser reconstituídas, cerzidas, transformadas quando oferecemos um dispositivo-*setting*, uma contenção, um mediador terapêutico que permite colocar em palavras o inominável da dor, as feridas, o foracluído, o bloqueado; quando se pode pôr em palavras os pictogramas desenhados, os gestos evocados, as fotos escolhidas; em suma, quando oferecemos mediadores terapêuticos como o pictograma grupal, a dramatização do cotidiano ou a fotolinguagem. Neste texto nos interessa apresentar o pictograma grupal, mediador que criamos inspirados na consulta terapêutica winnicottiana.

## O mediador terapêutico: o pictograma grupal

O dispositivo-*setting* que denominamos pictograma grupal consiste em pedir aos membros de um grupo, uma família, uma instituição, um casal que desenhem juntos e criem um pictograma conjunto, ou um pictograma grupal, pictograma que articula os traços ou desenhos singulares com aqueles que vão sendo coproduzidos intersubjetivamente, graças às cadeias associativas[8] (grafo-perceptivo-visuais, gestuais e verbais) que permitem simultaneamente intermediar o intrapsíquico com o intersubjetivo e o grupal, a realidade psíquica singular com a realidade comum e compartilhada no encontro vincular.

Esse dispositivo-*setting* é um mediador terapêutico útil quando começamos uma intervenção ou um processo terapêutico vincular. É valioso principalmente quando atendemos, em consultas terapêuticas, grupos ou famílias que viveram situações traumáticas de violência, quando aquilo que é inominável pode surgir sem que percebam, sem que tenham consciência de que o que estão desenhando juntos tem algum significado, e é só depois de os desenhos-pictogramas terem sido plasmados em imagens que, ao serem convidados a associar livremente, surgem vivências relacionadas à experiência vivida como traumática. A consulta terapêutica vincular possibilita que os membros vivam, sintam, elaborem e se apropriem subjetivamente daquelas vivências que, em geral, não puderam ser representadas, que não conseguiram acessar os processos simbólicos e a palavra.

*Pictograma*, o termo que usamos, foi empregado por Freud ao dizer que os sonhos se manifestam como "pictogramas ou hieróglifos", ou seja, como figurações que têm o valor da palavra escrita, formas figuradas de conteúdos psíquicos. Freud (1900[1899]/1979, 1900-1901/1984) afirma que os sonhos são manifestações inconscientes que se apresentam como figurações de conteúdos intrapsíquicos inconscientes, através de mecanismos de condensação e deslocamento. A potencialidade do pictograma é resgatada, no entanto, em vez de se circunscrever ao espaço do sonho e do intrapsíquico, o convite para desenhar junto com o outro abre a possibilidade de produzir, desenhar, sonhar junto com o outro(s), coproduzir e coconstruir um pictograma grupal num espaço que descrevemos como simultaneamente intrapsíquico, intersubjetivo, grupal, interdiscursivo, próprio do encontro com o outro, com mais de um outro, de uma consulta terapêutica grupal ou familiar.

Em 1975, Piera Castoriadis-Aulagnier introduz o pictograma para se referir ao registro do originário. De acordo com a autora, a atividade psíquica teria algumas derivações, passaria da formação do não figurável, próprio do originário, para a colocação em cena (registro primário) e a significação (registro secundário). Enfatiza que o fundo representativo originário é excluído do conhecimento, mas não é irrepresentável, e que pode ser sempre reativado. Acreditamos que o mediador proposto com o nome de pictograma grupal reativaria esses conteúdos excluídos da consciência, graças à presença do outro(s), ao trabalho do pré-consciente e ao uso de figurações produzidas conjuntamente. O dispositivo-*setting* grupal facilita que os sujeitos no grupo captem e emprestem elementos pré-conscientes, potencialmente ativados pela multiplicidade, pela intersubjetividade e pela polifonia discursiva.

O *pictograma* próprio do registro do originário é, segundo Castoriadis-Aulagnier, constituinte do sujeito singular, do mundo intrapsíquico, e quando se está em grupo e se utilizam mediadores terapêuticos, esses registros originários podem ser acessados mais facilmente, graças ao trabalho do pré-consciente mobilizado pelos membros do grupo e à especificidade do mediador terapêutico, que não se vale das palavras inicialmente, recorrendo a imagens, sensações, afetos. Como ressalta Brun (2009), para Castoriadis-Aulagnier uma das funções interpretantes do analista é propor em linguagem pictórica, "tal como uma visão, em imagens de coisas corporais ou em fantasias, o impensável do pic-

8. As cadeias associativas grupais estudadas por Kaës (1985, 2007/2010) são fundamentalmente as cadeias associativas de palavras, como fazem os estudos sobre a associação livre desde Freud. Em nossa tese de doutorado, comprovamos que, quando o mediador é desenhar juntos, como fez Winnicott com o jogo do rabisco, os rabiscos, os desenhos coconstruídos produzem processos associativos que incluem todos esses elementos.

tograma" (p. 277). Aquilo que é percebido, olhado, pode "ser combinado" com "a verbalização dos terapeutas". Brun também sugere que, em determinado momento, o terapeuta pode desenvolver "uma visão", uma figuração possível sobre a própria problemática, apropriando-se do visual, realizado com palavras, como mostra Winnicott com o jogo do rabisco, quando em vez de palavras propõe desenhos, e em um vai e vem dialoga com a criança em meio a desenhos, rabiscos e palavras.

## Abordagem com grupos em situações de crise

As situações de crise obrigam o psicanalista a pensar sobre as estratégias de intervenção destinadas ao trabalho psíquico do que às vezes é inominável, irrepresentável, que causa dor e sofrimento individual e coletivo. A situação de crise, caracterizada por uma mudança brusca e imprevisível na sequência de um processo, produz mal-estar e sentimentos de desmoronamento e descontinuidade. Verificamos que a contemporaneidade se caracteriza pela irrupção de situações novas, desestabilizadoras no âmbito social, político, econômico, que fragilizam e fragmentam o indivíduo, assim como a confiabilidade nos laços de pertencimento, na ideia de fazer parte de determinado grupo. O sentimento de não se adequar, não pertencer, a sensação de falta de espaços de contenção, a impossibilidade de expressar ou verbalizar os sentimentos, a fragilidade dos laços de solidariedade entre os indivíduos evidenciam, em alguns casos, uma dificuldade e, em outros, uma impossibilidade de representar e simbolizar as vivências provocadas pelas súbitas alterações externas.

No trabalho com sujeitos que viveram uma situação inesperada, repentina ou impactante, constatamos que eles se veem impedidos de nomear o vivido. Em muitos deles, a dor pode surgir como sintoma no corpo e na palavra silenciada. São vítimas do terror. Nesses casos, percebemos que oferecer um espaço de acolhimento grupal, com o uso de mediadores terapêuticos, permite que as pessoas apresentem sem palavras, com desenhos, cenas ou gestos, o que estava silenciado, para depois poder dizer, entre-dizer com o outro(s) e elaborar os conteúdos que surgem. Nem tudo que é vivido tem acesso a processos de representação e simbolização. Por isso, os mediadores terapêuticos permitiriam reconhecer os pontos de fratura, encontrar no dramatizado, no gesticulado, no desenhado elementos que remetam à situação traumática, e com a oferta de palavras, contar o vivido, trazer à tona os sentimentos e elaborar e construir saídas possíveis. O encontro com o grupo e o mediador terapêutico permitiria passar da dor do vivido para um momento transformador e criativo, como propõe a análise transicional (Anzieu, 1979/1997; Kaës, 1979/1997).

O trabalho com grupos nesse tipo de contexto é proposto como um recurso que possibilita restabelecer as fraturas causadas pela irrupção repentina da ruptura.

## Vinheta 1

Numa instituição de cuidado de crianças em situação de vulnerabilidade, vivia-se uma situação de medo causada pela demissão de alguns funcionários. O grupo de funcionários (não técnicos) que cuidavam diretamente das crianças participou durante um ano de uma intervenção psicológica. As psicólogas que trabalhavam com esses funcionários perceberam que eles se sentiam perseguidos, associando as dificuldades ao grupo de profissionais e técnicos da instituição (educadores, assistente social, enfermeira, psicóloga, dirigentes), que não compartilhavam as reuniões com esses funcionários. A instituição fez um pedido para realizar um trabalho que permitisse integrar esses dois grupos (profissionais/técnicos e funcionários que cuidavam da limpeza, da cozinha e das crianças).

No primeiro encontro, nós os convidamos a desenhar juntos numa folha de papel, e um dos grupos desenhou uma árvore com um tronco grande. De um lado da árvore, havia crianças brincando com alguns adultos cuidadores; do outro, desenharam uma sucá[9] e comentaram: "Aqui estão o diretor e os profissionais". Esse pictograma grupal se compunha de uma árvore, uma casinha, alguns brinquedos (balanços, gangorras), e crianças e adultos ao redor desses brinquedos. Disseram que a casinha desenhada era uma sucá e do outro lado da árvore estavam as crianças brincando com alguns cuidadores. Enquanto desenhavam juntos, um membro do grupo desenhou um caminho que ia contornando, de um lado ao outro, o tronco da árvore. Investigamos esse desenho, que surgiu enquanto falavam sobre as crianças, o lugar de cuidado, e houve um diálogo entre os membros, com referências a algumas situações e comentários sobre os espaços divididos pela árvore e as distintas funções dos membros da instituição. Em relação ao caminho desenhado entre a sucá e o pátio das brincadeiras, enquanto os membros iam apresentando suas associações aos desenhos, pareciam enfatizar a possibilidade de haver uma ponte, um lugar de passagem entre ambos os grupos, que pareciam separados. Outra hipótese é que mostravam o desejo de que nossa intervenção permitisse estabelecer pontes entre as duas equipes, entre a equipe de cuidadores e a equipe técnica.

Destacamos que nomear a casinha de sucá não foi aleatório. Embora a maior parte dos funcionários não fossem judeus, tratava-se de uma instituição judaica, e eles tinham conhecimento do significado da sucá. A sucá é como uma cabana feita de troncos e folhas, que na época de Sucot é colocada no exterior das casas, ficando quase ao relento para representar e lembrar a fragilidade do povo judeu em sua travessia pelo deserto. Ela nos remete ao reconhecimento da fragilidade dos vínculos com o trabalho institucional, em que tanto os cuidadores quanto os técnicos da instituição podiam ser demitidos. Os cuidadores tiveram a oportunidade de pensar que o medo vivido por eles de perder o emprego também podia ser o do diretor e do corpo técnico e profissional.

Nessa intervenção, foi possível verificar o valor do uso do pictograma grupal, que permitiu a cada um apresentar suas associações, sentimentos, afetos, medos. Ao longo da intervenção, que foi de quatro encontros, os membros puderam ir constatando que a divisão e o sentimento persecutório entre *dois* grupos da instituição não eram verdadeiros, que todos estavam no mesmo espaço, convivendo com as mesmas fragilidades.

9. Casa feita durante as festas de Sucot, que na tradição judaica significa a fragilidade da vida e remete à época da peregrinação do povo no deserto.

## Vinheta 2

Atendemos uma família que tinha acabado de ser assaltada por três ladrões à mão armada. Solicitaram o atendimento porque os filhos não conseguiam dormir desde o assalto e a mãe estava sob o efeito de calmantes. Viveram uma situação de absoluta vulnerabilidade: a mãe foi levada pelos assaltantes para abrir o cofre, enquanto os filhos e a funcionária da casa ficaram como reféns. Tanto a mãe ao ser levada quanto os filhos enquanto esperavam seu retorno ficaram sob a mira de revólveres. A família foi encaminhada por uma instituição que atende casos de situações violentas. Como parte do *setting* nesses casos, o terapeuta foi à residência da família muito rapidamente e programaram dois encontros; aqui, de modo específico, resolvemos atendê-los em dois dias consecutivos.

No primeiro encontro falaram do que tinham vivido. O pai, que não estava em casa no dia do assalto, foi o que mais falou, contando o que sabia e tinha escutado. As crianças ficaram em silêncio, às vezes aninhadas nos braços da mãe, outras vezes recostadas no pai, de maneira alternada; pareciam assustadas. A funcionária da casa, convidada a participar das sessões, se manteve em silêncio. Para o segundo encontro, diante desse silêncio chamativo, nos preparamos para intervir usando como mediador terapêutico o pictograma grupal. Chegamos à casa deles com giz de cera, canetinha e folha de papel branco tamanho A2. Ao chegar, fiz o seguinte pedido: "Hoje eu gostaria que brincássemos um pouco juntos, e para isso vou pedir que desenhem juntos nesta folha de papel o que vocês quiserem". A mãe começou o encontro dizendo: "Poderíamos desenhar o mundo, e cada um põe dentro o que quiser". Antes que alguém respondesse, ela desenhou um grande círculo que ocupava quase toda a folha de papel. Cada um foi fazendo seu próprio desenho, apesar do tema predeterminado pela mãe. Os filhos, o pai e a moça que trabalhava na casa começaram a desenhar ao redor do "mundo" desenhado.

Quando acabaram, nós os convidamos a falar e associar livremente sobre o que tinham feito. A mãe falou sobre o desenho do "mundo": ela gostaria que "fosse um mundo que pensa no futuro, sem poluição, que cuida do Amazonas, das florestas, e que não *desmata*".[10] O pai continuou o diálogo observando ter desenhado "uma escola com uma lousa e carteiras para dizer que nada do que a família viveu aconteceria se os políticos se preocupassem mais com a educação para a população; não haveria assaltos, violência". A filha disse que fez seu quarto, com as coisas que lhe agradavam. A jovem funcionária fez uma pequena casa e observou que era sua "casa no Ceará". O menino fez um boné e uma bola de beisebol, e comentou ter desenhado "o último presente do avô", que morreu seis meses antes do assalto e que tinha morado com a família.

Ainda impactada pelo que o pai disse – num discurso bastante racional, que lembrava um político em campanha – sobre a importância da educação, Maria, a filha, apontou para o desenho e disse: "Me pareceu que eram assim, sete, como as pessoas que estavam no dia do assalto: [assinala três carteiras] a mamãe e os dois ladrões", e depois indicou com o dedo, assinalando quatro carteiras: "Aqui estão a Rosa, o meu irmão, o assaltante e eu; a gente ficou aqui embaixo no escritório do papai, enquanto a mamãe subia com os dois assaltantes" (a disposição das carteiras era três numa fileira e quatro na outra). Miguel, o filho pequeno, falou sobre o desenho: "É verdade, é assim que a gente estava aqui embaixo, esperando que eles voltassem com a mamãe". A seguir, disse que tinha desenhado o último presente do avô. Nesse instante, os olhos da mãe se encheram de lágrimas contidas, e ela disse que "Miguel adorava o avô", que "eram grandes companheiros" e que até estava pensando em levá-lo para uma terapia, já que desde a morte do avô ele estava muito triste. O pai comentou: "Se o avô estivesse presente, nada disso teria acontecido".

Ressaltamos que nessa consulta terapêutica familiar chama a atenção o fato de que a mãe faça referência a um rio Amazonas desmatado, a filha relacione o pictograma paterno à cena sofrida e vivida, e o filho desenhe o último presente do avô falecido. A morte está presente nesses temas, o medo de que a mãe morra (des-matada), a cena associada aos espaços de terror vividos no assalto e a maneira como a filha associa o desenho do pai, a partir da disposição das carteiras, à cena de violência. O pictograma grupal apresenta cadeias associativas grupais que mostram componentes intrapsíquicos, intersubjetivos e grupais sendo articulados graças às funções do pré-consciente mobilizadas por cada um dos aspectos trazidos ao encontro vincular. A função continente do analista, o dispositivo-*setting* proposto de favorecer o acesso à cena traumática, permitiu, graças ao mediador terapêutico, acessar aspectos cindidos e criar pontes entre desenhos, entre dizeres, entre vivências afetivas e entre os membros no espaço dessa consulta terapêutica familiar.

Gostaríamos de fazer uma consideração importante sobre a existência, nos encontros vinculares, de várias modalidades de desenhar juntos. Em alguns grupos, o desenho único, com um tema para o qual cada um contribui algo, é bastante usual, sobretudo nas intervenções institucionais. Em famílias, é muito comum que cada um faça um desenho, apesar do convite para desenharem juntos (não se explicita um desenho único). O que nos interessa como método de trabalho é a escuta das cadeias associativas grupais, que mostram de que forma os desenhos evocam palavras, as palavras evocam relatos, os aspectos intrapsíquicos conectados aos intersubjetivos ou grupais e as conexões entre instâncias psíquicas, principalmente os efeitos do encontro nos processos associativos e os efeitos do encontro do pré-consciente de cada um dos membros.

## Comentários

Em ambas as situações vemos de que maneira o pictograma grupal é usado para dizer e entre-dizer o que é vivido por cada um dos membros que compartilham entre si seus desejos, fantasias, medos, sonhos e vivências. Cabe assinalar que o que interessa não é o pictograma grupal – o ou os desenhos – produzido em si, como seria se estivesse sendo aplicado um teste projetivo. Neste trabalho, o que nos interessa é o processo, permitir que o desenho construído a uma ou mais mãos possa dizer algo. O essencial é que os pictogramas tragam significados, e o mais valioso é que, enquanto os membros do grupo produzem, eles vão associando os traços, desenhos com palavras. E, como Winnicott postula sobre o jogo do rabisco, os desenhos têm vida. As coconstruções, os pictogramas produzidos no encontro, se dão nesse espaço intermediário e funcionam como intermediário entre instâncias, entre desenhos, entre palavras, entre sujeitos.

10. O termo *desmatar*, que em espanhol se traduziria por *desforestar* (despojar de plantas florestais), é mantido [no original em espanhol] pela força da expressão *des-matar*, aludindo ao medo da morte vivido pela mãe.

Os pictogramas, como num sonho, evocam o vivido através de imagens, permitem ir reconstruindo a experiência traumática dando nome aos medos. Podemos dizer que a experiência desse tipo de consulta terapêutica facilita compartilhar o que é comum para que os participantes elaborem juntos o que a cena traumática suscita neles.

A primeira vinheta mostrou o grupo-instituição cindido, vivido em realidades distintas, e que o trabalho que começávamos ali poderia trazer as diferenças entre as diversas funções exercidas (cuidadores, dirigentes/técnicos, profissionais), não uma divisão ou disputa. A fragilidade da vida, simbolizada pela sucá, poderia alcançar não só aqueles que se sentiam mais ameaçados (cuidadores), mas todos os membros da instituição. A ponte construída, enquanto iam falando sobre o que tinham produzido, aparecia como o caminho para o encontro entre os diversos estamentos da instituição, os que cuidam e os profissionais/técnicos. Assim, nesse primeiro encontro estava traçada, transfero-contratransferencialmente, a esperança de que a intervenção e a função intermediária do grupo e do dispositivo-*setting* proposto permitiriam refazer os vínculos antes cindidos.

O pictograma, os desenhos representados pela família permitiram codialogar e expor o comum como maneiras diferentes que cada um teve de viver a mesma situação traumática e compartilhar no encontro o vivido. Foi importante poderem apresentar associativamente outra situação vivida por eles havia pouco tempo, de dor e perda – a morte do avô. O sofrimento compartilhado, o medo da morte (desmatar), a incapacidade, a impotência diante da situação causada pelo assalto puderam ser expressos. A cena vivida foi associada a outro tempo, outro momento vivido familiarmente com dor e sofrimento. Cada um dos membros da família pôde exprimir de diversas formas o medo da morte, de perder a mãe como tinham perdido o avô (morto havia alguns meses).

O transicional, o intermediário puderam ser trabalhados e pensados a partir desses relatos, em que mostramos a eficácia de mediadores terapêuticos como o pictograma grupal e o uso desse dispositivo-*setting* nas consultas terapêuticas vinculares de sujeitos que vivenciaram situações traumáticas. As contribuições de Winnicott e Kaës são fundamentais para sustentar a experiência e pensar clinicamente a utilidade de dispositivos-*settings* como o apresentado neste trabalho.


## Resumo

As categorias de transicional e intermediário trabalhadas por Winnicott e Kaës são apresentadas com a intenção de estabelecer as contribuições de ambos os conceitos para o trabalho psicanalítico com grupos, famílias, instituições e mediações terapêuticas. Esses conceitos servem para vincular espaços, articular instâncias, e são fundamentais para pensar as situações de ruptura e crise. O grupo seria um espaço privilegiado para elaborar essas situações e, simultaneamente, o uso de mediações terapêuticas seria um facilitador. A autora apresenta duas vinhetas clínicas de elaboração de situações críticas, com o uso do mediador terapêutico denominado pictograma grupal.



**Candidatas a palavras-chave:** *Transicional*, *Intermediário*, *Análise transicional*, *Pictograma grupal*.



## Abstract

The categories of transitional and intermediary worked by Winnicott and Kaës are presented with the intention of establishing the contributions that both concepts have for psychoanalytic work with groups, families, institutions and therapeutic mediations. Concepts that serve to link spaces, articulate instances and that are fundamental to think about situations of rupture and crisis. The group would be a privileged space to elaborate these situations and simultaneously, the use of therapeutic mediations, a facilitator. Two clinical vignettes of the elaboration of critical situations are presented, with the use of the therapeutic mediator called group pictogram.



**Candidates to keywords:** *Transitional*, *Intermediary*, *Transitional analysis*, *Group pictogram*.


## Referências


Anzieu, D. (1997). La acción del análisis transicional en psicoanálisis individual. Em R. Kaës, A. Missenard, R. Kaspi, D. Anzieu, J. Guillaumin & J. Bleger, *Crisis, ruptura y separación: análisis transicional en psicoanálisis individual y grupal* (N. Rosa, trad.). Cinco. (Trabalho original publicado em 1979)

Brun, A. (2009). *Mediaciones terapéuticas y psicosis infantil*. Herder.

Castoriadis-Aulagnier, P. (1997). *La violencia de la interpretación*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1975)

Dictionnaires Le Robert. (2016). Intermédiaire. Em *Micro dictionnaire de la langue française*. Poche.

Freud, S. (1979). La interpretación de los sueños. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 4). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900[1899])

Freud, S. (1984). La interpretación de los sueños. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 5). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900-1901)

Freud, S. (1985). Estudios sobre la histeria. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 2). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1893-1895)

Freud, S. (1986). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 2, pp. 157-184). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1896)

Freud, S. (1990). Mas allá del principio de placer. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920)

Freud, S. (1992). Proyecto de psicología. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 1, pp. 323-446). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1895[1950])

Freud, S. (2010). El creador literario y el fantaseo. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 9, pp. 123-148). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1908[1907])

Kaës, R. (1977). *El aparato psíquico grupal: construcciones de grupo*. Granica. (Trabalho original publicado em 1976)

Kaës, R. (1984). *El trabajo de la representación y las funciones de lo intermediario: estudio psicoanalítico* (M. Bernard, trad.). Ficha del Departamento de Grupos de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo.

Kaës, R. (1985). *La transmission psychique intergénérationnelle et intragroupale: aspects pathologiques, thérapeutiques et créatifs* [apresentação de trabalho]. Universidade de Lyon 2.

Kaës, R. (1991). Apuntalamiento y estructuración del psiquismo. *Revista de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo*, *14*(3-4), 23-52. (Trabalho original publicado em 1984)

Kaës, R. (1992). Apuntalamiento y estructuración del psiquismo. *Revista de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo*, *15*(2), 15-36. (Trabalho original publicado em 1984)

Kaës, R. (1997). Introducción al análisis transicional. Em R. Kaës, A. Missenard, R. Kaspi, D. Anzieu, J. Guillaumin & J. Bleger, *Crisis, ruptura y separación: análisis transicional en psicoanálisis individual y grupal* (N. Rosa, trad.). Cinco. (Trabalho original publicado em 1979)

Kaës, R. (2003a, 28 de agosto). En unas zonas extremadamente frágiles. *Página/12*. https://cutt.ly/twmeHK2O

Kaës, R. (2003b). O intermediário na abordagem psicanalítica da cultura. *Psicologia USP*, *14*(3), 15-33. (Trabalho original publicado em 1984)

Kaës, R. (2005). *La palabra y el vínculo.* Amorrortu.

Kaës, R. (2010). *Un singular plural: el psicoanálisis ante la prueba del grupo.* Amorrortu. (Trabalho original publicado em 2007)

Nasio, J.-D. (comp.) (1996). *Grandes psicoanalistas: introducción a las obras de Winnicott, Dolto y Lacan*. Gedisa.

Real Academia Española. (s.d.). Intermedio, dia. Em *Diccionario de la lengua española*. https://dle.rae.es/intermedio

Winnicott, D. W. (1972). *Realidad y juego*. Granica. (Trabalho original publicado em 1971)



Recebido: 1/4/2021 – Aprovado: 1/8/2023

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

*Calibán - RLP, 21*(2), 96-107 2023

Magdalena Filgueira Emeric*

# Defesa do inaudito do caso: vaivéns do divã à poltrona

*Cada analista – especialmente se se ocupa dos casos considerados difíceis – mantém em sua prática um ponto cego que, como dissemos, é o ponto central de seu interesse terapêutico. Esse ponto cego é indiscutivelmente tocado e até fustigado pelo paciente… ponto in-analisado, que não significa resíduo de uma análise insuficiente ou inacabada. Parece antes que esse ponto cego, foco vivo e também limite inevitável de uma prática e uma teoria, é o núcleo poderoso de uma formação regressiva e uma figura de repetição* – a ausência-mãe – *sem dúvida.*

Pierre Fédida, 1965

## Escrever em psicanálise: em todo caso, "caso a caso"

Escrever em psicanálise é consubstancial a escrever a psicanálise, porque cada analisante em transferência nos leva aos confins da dramática de seu romance, ao atravessamento de sua fantasmática, ao centro a partir do qual conduziremos o tratamento, contornando detenções e analisando resistências. Em seu tempo, um a um nos fará revisitar a teoria de uma prática e a prática de uma teoria.

A psicanálise vive em cada caso, através dos quais se produz a transmissão e a formação de psicanalistas, sendo a colocação em ato da transferência – com analistas em função docente, em posição de supervisor ou na disponibilidade de ser objeto de transferência – a via pela qual se dão os vaivéns que engendram a passagem do divã à poltrona, ou seja, novos psicanalistas.

Defendo manter uma produção de caso com a desfiguração correspondente, como teorizado por Freud (1901/1976b):

> Quando ia preparar para publicação o caso clínico de uma paciente, pensei em qual nome lhe daria no trabalho. […] Era de esperar – e eu esperava – que toda uma série de nomes femininos se apresentasse. Em vez disso, apareceu apenas um, nenhum outro além dele: o nome "Dora". Eu me perguntei o que o determinava. Quem mais se chamava Dora? Quis dispensar, incrédulo, o primeiro pensamento que me veio: o de que a babá dos filhos de minha irmã tem esse nome. Mas, tendo muita disciplina ou prática na análise, me ative àquela associação e a desenvolvi. Imediatamente me ocorreu um incidente trivial da noite anterior, que trouxe o determinante que buscava. Na mesa da sala de jantar de minha irmã havia uma carta endereçada à "Srta. Rosa W.". Surpreso, indaguei quem era aquela pessoa, e fui informado de que a suposta Dora se chama Rosa, na verdade, e que teve de trocar o primeiro nome ao assumir o emprego, pois minha irmã, ouvindo chamarem "Rosa", pensaria se tratar dela mesma. Eu disse, com pena: "Pobre gente, nem mesmo o nome pode conservar!". […] Quando, no dia seguinte, busquei um nome para uma pessoa *que não podia conservar o próprio nome*, ocorreu-me apenas "Dora". Essa exclusividade se baseou também num nexo do próprio conteúdo do caso, pois na história de minha paciente teve influência decisiva no curso do tratamento uma pessoa que trabalhava numa casa alheia, uma preceptora.[1] (pp. 234-235)

A operação de desfigurar o converterá em ficção, os acontecimentos da sessão cairão inevitavelmente, e o caso será parte do trabalho de elevar o acontecido à dignidade da Coisa, isto é, aquilo que só poderemos predicar. *Das Ding*, a Coisa da qual Freud (1950[1895]/1976a) falou, como aquele vazio, suspenso de saber, que inaugura o tempo de olhar, de escutar e compreender, em vez de concluir. Lacan aproximou esse vazio de saber à "douta ignorância", cercando o enigma do caso a caso e propondo que a formação dos psicanalistas deve se dirigir a uma posição-função, a um saber-fazer com um *suposto saber*, sustentado por um desejo, o de analista, que demandará o desejo do analisante.

A sessão psicanalítica transcorre num cenário que lhe é próprio na particularidade do dispositivo e na singularidade do encontro analisante e analista. O que acontece nela se extingue em seu próprio decorrer, algo cai quando faz marca e fica um resto, em alguns casos, como um tipo de *cristalização*, sedimentos de cristal que permanecem na função do analista, *material de análise* que ainda permite o olhar, posição a partir da qual escrever. É valioso lembrar a escolha do nome por parte de Freud, o nome próprio de uma prática: *psicanálise* deriva de *psyché*, "alma" ou "mente" em grego, e *análysis*, "análise", no sentido de exame ou estudo, que descobre termos, elementos fantasmáticos, e é uma prática terapêutica que procura tratar através de uma técnica de *investigação*, o que também é; poderíamos dizer que é arte e técnica ao mesmo tempo, uma práxis ao estilo grego, o que eles chamavam de *tekhné*.

O acontecido numa sessão de análise é sempre pretérito. O texto o transforma num presente do já acontecido, matéria, texto ou jogo que *agora* fica como resto disponível para a psicanálise, é *ainda* do ocorrido, são marcas, marcas do caso que poderão tornar, retornar e reivindicar que se vertam palavras sobre ele. Dar palavras à prática psicanalítica – ou seja, falar, escrever, através de um caso – é uma forma de interrogar o psicanalista em sua função, a partir de sua posição e seu desejo de analista; instá-lo a apresentar sua razão de ser. Em todo caso, faz marca ao se situar entre a demanda e o desejo do analista, sendo *Wunsch*, "anelo" de escrita, de transformação, sob instância e insistência de ser *elaborado* pelo psicanalista, porque algo se deteve, à espera, resistindo à dissolução; considero ser aqui que reside um caso. Ele reivindica do analista que o *apalavre* para apanhá-lo, atravessá-lo e transmiti-lo em sua opacidade. O caso cativa o psicanalista que se vê cativado a capturá-lo em sua escrita; o caso é construído quando se oferece a ser

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A citação está nas pp. 326-327 de: Freud, S. (2021). Psicopatologia da vida cotidiana. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 5). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1901)

*escriptura*,[2] isto é, inscrição psíquica no psicanalista, assumindo a força do requisito na formação em qualquer um dos três modelos da Associação Psicanalítica Internacional: francês, Eitingon e uruguaio. Considero que pelo menos no último, em que me formei, o requisito de supervisão de caso poderia se tornar uma experiência que deixa marca, escrita psíquica tanto no *supervisionando* quanto no supervisor, sendo a transmissão uma práxis cabal, porque todos os que atravessam a experiência analítica saem diferentes de como entraram, em quaisquer de suas possibilidades, registros, âmbitos, como um seminário, a supervisão, a análise.

## Não há caso! O inaudito do caso

A produção de um caso se daria na distância entre o acontecido, naquela colocação em cena, colocação em ato da transferência, e o que resta dele, como *Arbeit*, "trabalho" do analista, porque algo fica perlaborando nele, inaugurando um processo de escrita que, ao trabalhar aqueles restos, buscaria uma nova inscrição na escrita, já no território da ficção, possibilitando uma transformação, elaboração. A ficção como invenção consistiria não em permitir ver o invisível, mas em fazer ver até que ponto é invisível a invisibilidade do visível. É preciso *ficcionar* e imaginarizar, tornar visível a opacidade do caso como construção apoiada na distância, entre o tempo do já acontecido, mas ainda ocorrendo em transferência, entre desejo e demanda, entre claro-escuros, entre feixes de luz e escuridão.

Não há caso em relação a compor uma universalização do fenômeno; trata-se antes de atravessar com algumas palavras que buscam imaginarizar com texturas a incompreensibilidade do caso, que será, portanto, sempre caso a caso.

Freud psicanalisa textos em dois de seus cinco grandes "casos clínicos": em "Análise da fobia de um garoto de cinco anos" (1909/1992), no caso do pequeno Hans, analisa um texto através das notas, dos relatos transcritos pelo pai do menino, Max Graf; já em "Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (*dementia paranoides*) relatado em autobiografia" (1911[1910]/1991), o texto é o livro autobiográfico de Schreber – esse escrito literário tão singular é o caso para Freud.

## O caso é aquele que não faz caso: retórica da ironia

Os restos insistem em se reagrupar numa trama textual, mas por quê? Ou, ainda melhor, para quem? Penso que a consistência e insistência, imaginária e simbólica, se relaciona com requisitos e marcas na formação dos analistas, na medida em que o analista se vê impelido, exigido e instado a dar suas razões na transmissão, diante de uma comunidade de ouvintes, integrantes da instituição, escola, instituto. Tanto a formação de analistas quanto a transmissão da psicanálise têm por objeto o inconsciente, conformando o ato irônico de tentar captar o que recua e se esquiva, em seu desaparecimento evanescente e em sua emergência desvanecente, perante nossa escuta e nosso olhar flutuantes. Freud, assim como Lacan, parece percorrer as trilhas da ironia, em que o escutado do que foi dito poderia ser mais certo que a verdade, e em que "qualquer afirmação pode facilmente ser substituída por sua oposta, tornando-a assim mais 'interessante'. Qualquer obra pode ser revisada, de modo que os três porquinhos se tornem maus, e o lobo, um herói trágico" (Booth, 1986, p. 46). A ironia da escrita do caso parece fundir suas fronteiras com a ucronia como gênero literário, na medida em que ela parte e deriva num romance histórico alternativo, que se caracteriza por sua trama, seu drama, se desenrolar num mundo baseado num acontecimento do passado em que algum fato ocorreu de forma distinta de como se deu na realidade.

Todo caso é inaudito, é inédito, assume seu valor na ironia irreverente, retórica singular em que se repetiria a cada vez o insólito do novo, o que tem valor em sua falta, em sua carência, no que não completará esclarecendo, abarcando a teoria, não dito até então, mais pelo que *levanta* e *contradiz* do que pelo que exemplifica.

Conflito convulsivo do caso, fazer-se ouvir no inaudito, impor-se em seu dizer diante do nunca dito, em transparecer, em seu ocultar-se ao mostrar, é sinal impreciso, marca que faz caso e não faz caso ao mesmo tempo, fronteira móvel da ficção de um texto em psicanálise.

Escrita e psicanálise, fazer algo outro, texto como afã, busca, anelo de figurabilidade que alcança a escrita do caso psicanalítico como literatura, desdobramento do cenário de intimidade que o acolheu, torna-se *extimidade* de pensamento e transmissão de fantasmas apalavrados, numa colocação em ato de escrita de uma gramática do desejo, transferência da dramaturgia de um texto. Essa intimidade se serve do exterior mais alheio que é a linguagem, toma esse fora, se vale desse alheio para cerzir de imagens essa interioridade perfurada, a do analista em seu semblante, semblante de um suposto saber. Inaugura-se, então, a cada vez diante de cada caso, na fita, o êxtimo da língua e o íntimo de uma prática.

## Marianela, a filha de Nela, escreveu Pérez Galdós[3]

*María Nela me chamam, e também a Filha da Canela. Alguns me chamam de Marianela, e outros nada mais que Nela.*
Pérez Galdós, 1878

A personagem do romance é uma jovem guia de outro jovem, cego de nascimento. Escolho esse nome para a analisante a fim de jogar com a ironia de quem é quem em cada análise – quem é o cego e quem é o guia que dirige o tratamento? –, novamente num jogo de posições-funções alternantes, entre um saber-fazer e uma ignorância douta.

2. Neologismo apresentado no 1º Encontro Latino-Americano de Escrita e Psicanálise, organizado pela Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre, em 2013, e trabalhado pela autora no texto "Psicopatología de la clínica cotidiana" para a oficina Sexualidade na Escrita da Psicanálise, no congresso *Sexualidade* da Associação Psicanalítica do Uruguai, em 2014.

3. *Marianela*, romance de Benito Pérez Galdós.

Marianela diz no romance que leva seu nome: "Às vezes, quem tem mais olhos vê menos" (Pérez Galdós, 1878/1956, p. 50), reeditando a tragédia de *Édipo rei*, de Sófocles, em que o velho Tirésias, cego, vê e sabe mais que Édipo com sua visão curta, a quem Freud elevaria à dimensão de complexo nuclear das neuroses, cavalgando entre o narcisismo primário e o complexo de castração. A personagem diz na sequência: "Estou me olhando na água, que é como um espelho […]. A água começou a tremer e não consigo me ver direito. Ela treme como eu" (p. 51). "Você não sabe o que são flores?", pergunta ao cego. "São pequenos sorrisos que a terra lança" (p. 43), lhe responde. "As flores são as estrelas da terra" (p. 43), diz Marianela, concluindo mais adiante: "Porque eu estou no mundo para ser sua guia, e porque meus olhos não serviriam para nada se não servissem para te guiar e te dizer como são todas as belezas da terra" (p. 46). O cego pergunta: "'Me diz, Nela, como você é?' A Nela não disse nada" (p. 46).

## Indo ao caso

Marianela, uma mulher jovem, magra, bonita, sorridente. Vestida com roupas da moda, maquiada com bom gosto, cuidadosa com muitos detalhes, tem um ar juvenil provocante, com saias e moletons curtos que deixam entrever seu umbigo. Mora com um irmão um pouco mais novo; ambos os pais, depois de se separarem quando ela tinha quinze anos, estavam em outros relacionamentos; a mãe tinha ido morar com o novo companheiro havia alguns meses. Ela diz: "Eu, muito apegada, muito, muito à minha mãe, eu amo a mamãe; se estou mal, eu a abraço… Isso me trouxe problemas…". Depois acrescenta:

> Perdoei o meu pai dentro de mim, porque com ele sem conversa… Uma criança não entende nos seus esquemas… Ele é alcoólatra… Quando eu era criança, não entendia, achava que estava bravo ou com sono… A minha mãe não me falava disso, me dizia: "Está bravo… Com ele não quero mais problemas; antes eu o enfrentava, ele não quer mudar, não tem interesse, e não vai mudar". Eu estive muito deprimida… Tive bulimia… por isso fui na psiquiatra, estive muito triste…, muito mal…, não conseguia dizer…, comer sem parar e vomitar, o pior foi há alguns anos…, quando comecei a vomitar, não sabia o que estava fazendo, quando você está para baixo não se dá conta, outra pessoa tinha que ir comigo no banheiro… Agora acho que tive que assumir muita coisa quando o meu pai foi embora; às vezes a minha mãe passava dias na cama, eu fazia as coisas, lavava a louça, o meu pai me falava da minha mãe, e vice-versa, eles me colocaram no meio.

A singularidade da transferência produziu em mim, de saída, um forte questionamento sobre como se daria a "nova" repetição, na análise, das experiências relatadas. Tinha acontecido a ela com a comida, com a ação de comer sem parar, depois ir a um banheiro e, sobre a pia ou o vaso, introduzir alguns dedos na boca até alcançar a garganta, a fim de (se) produzir vômitos que expulsassem o ingerido "dessa forma". Disse que não vomitava todos os alimentos, só os que comia com voracidade e em excesso, duas formas que foram indicando o caminho, seguir os vestígios entre ambas as formas que lhe são próprias e que fizeram *marca*, marcando de saída a transferência. Desde o início, sua demanda parecia enunciar ambas as faces, pedir, tomar, tolerar sem devolver, e fazer isso de maneira desesperada e voraz, o que produziria o *vômito*.

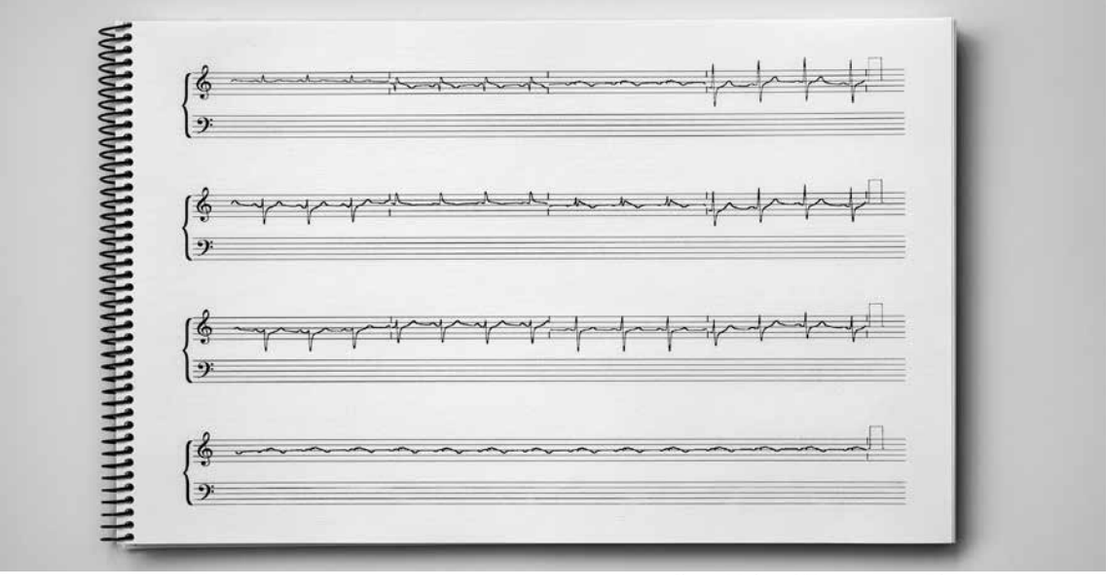
Tinha lembranças *encobridoras* muito intensas quanto à erotização de seu corpo. Lembra que, quando criança, tomou banho com o pai até bem tarde na infância, e também com a mãe. Marianela tinha desenvolvido formações reativas: "Comia alguma coisa e escovava os dentes… Não suportava o cabelo bagunçado, lavava as mãos, não andava suja por nada", circuito pulsional que tinha se inscrito com essas características, destinos de pulsão que acabavam inibindo o fantasiar, o desenvolvimento de suas brincadeiras e o prazer de brincar. Com relação aos primos, dizia: "Eu achava que eles eram estranhos". De modo concomitante, desenvolvia sua capacidade intelectual; a racionalização parecia funcionar como transação psíquica; é no colo do pai que aprende as letras, aprende a ler precocemente, é boa aluna.

Lembra um sonho de sua infância, um pesadelo que se reiterava e depois se prolongava numa fantasia diurna angustiante, formações psíquicas correlacionadas. Sonhava com uma grande boca em primeiro plano, que podia-queria comê-la. Na vigília a associava com um anúncio publicitário televisivo de uma marca de biscoitos; depois de vê-lo ou recordá-lo, se assustava. Vemos o registro da pulsão oral com seu correlato imaginário: "tragar-ser tragada", "engolir-ser engolida". Emerge a angústia diante do fantasma oral de "uma menina é engolida". A angústia se apresentava com o retorno do recalcado, como que contornando o gozo do encontro com o Real, através de outra formação inconsciente, o sintoma.

Tempos depois de ter contado o sonho como lembrança de infância, pôde ir atribuindo a ele diversos sentidos relacionados a comer sem parar. Foi comovente esse tempo posterior da significação retroativa, em que assistimos à compreensão de que ela tinha se convertido nessas bocas que, quando criança, temia que a comessem; ela era isso que temia existir fora de si. As bocas, por sua vez, a tinham comido, visto que ela estava dentro disso. Percebeu o quanto temia encontrar fora o que estava dentro de si. Uma grande boca que come tudo e todos; ela é isso, se vê transformada nisso, voraz, feroz. Ela se descobriu transformada, quando adolescente, quando mulher, naquilo que temia quando criança. Isso me faz pensar na relação entre uma imagem em sonhos de angústia, depois em devaneios diurnos da infância, e a identificação, "projeção", reflexão sobre uma superfície ou tela nos sonhos, que como um espelho reflete uma imagem, embora Marianela não soubesse que aquela imagem era sua.

Imagem especular que retorna depois em forma de identificações, levando à conformação do eu ideal e dos ideais do eu. Começou então a temer isso, enquanto desmontava suas identificações, como fantasma e como sintoma relativo a essa "grande boca" que a constituía enquanto marca, traço unário, em relação ao pai, seu alcoolismo, e os bolos, os alfajores, o excesso de comida proporcionado pela mãe.

> Fui jantar na casa da minha mãe, e a vi com um vestido com babadinhos como de bebê, do tamanho da minha mãe, e uma pequena cauda… Eu a vi na porta cumprimentando, o vestido… Parecia uma menininha… mais nova que eu… Eu me senti mal… A minha mãe.



Chema Madoz - S/T - 50 x 60 cm - Ed. 15 - Ano 2019.

Enquanto ela diz isso, penso: "Está vindo". Deixar vir num ato enunciativo os pontos *crus*, agora em transferência no tratamento, fragmento de sessão no qual se produziria um ponto de basta, de inflexão dentro da análise, uma vez que antes Marianela só dizia "Eu amo a mamãe".

## Inaudito, o não escutado

Marianela se deita no divã, vira o rosto para a parede, toca nela brincando com alguns dedos e diz algo que não consigo escutar. Inaudito. Não escuto, não entendo a primeira coisa que diz.

> Eu não estava esperando… Talvez fosse meio óbvio, mas eu não estava esperando… Ainda não consigo reagir… Estou apavorada com isso… [Começo a me inquietar, porque não sei do que está falando.] Sinto muitas coisas juntas, muito contraditórias, juntas, ao mesmo tempo, sinto compaixão, pena, e sinto raiva, muita raiva… Também sinto culpa… Não vou para um lado nem para o outro, estou meio que em choque… Também não sei o que é melhor… [Faz uma pausa. Eu me pergunto: "Do que está falando?". Penso: "Alguém morreu?".] Me sinto como duas… As duas estão presentes…, sou as duas… [Chora. Por que está chorando? Penso em perguntar isso a ela, mas me detenho, decido esperar e não tentar compreender o que não foi escutado; decido continuar sem ter escutado e permitir que tudo siga como estava acontecendo, tolerar não saber, que o material surja tal como vinha ocorrendo.] Quando passar o tempo, vou começar a encarar… Ela me disse que o meu irmão tinha dito: "Por que você não vem?…". Não sei o que fazer com essa volta da mamãe para casa… [Ah! Era isso, a mãe voltou a morar em sua casa.]

Caramba! Não escutei "Mamãe voltou para casa". Fico comovida com o que me aconteceu em relação ao sintagma "Mamãe voltou para casa", o inaudito me toma de assalto, incita essa formação inconsciente, esse ato falho *insólito* conformado em transferência, implicação subjetiva em ponto de cruzamento; experimento o inconsciente como nó transferencial. Isso me levou à análise da transferência do fantasma de uma mãe que vai e vem, se afasta e retorna. Marianela se abre, é inundada por angústia e vivências de divisão, assim como o objeto "mãe" vai se desdobrando, ela vai analisando suas dobras, mãe idealizada, depois frágil, depois persecutória, seus sentimentos de *amódio* vão se concatenando com isso. Poderíamos pensar em *formações do desejo do analista* como metáfora e metonímia de *formações do inconsciente* no cruzamento com *desejo do analista*. Podemos pensar na possível articulação na medida em que a *marca do caso* convoca a transferência, invocando pontos recalcados do analista (Dumezil, 1989).

## Vaivéns do divã à poltrona do analista

O que faz *marca do caso* afeta e toca com frequência o inaudito, emerge como surpresa, pontos cegos, surdos do psicanalista, que deverão ser *postos para trabalhar* de novo, devolvidos à transferência, ou seja, pontos que não ficaram nem completamente cegos nem completamente surdos, dada a possibilidade de realizar um trabalho de restituir ao campo analítico o ato falho. Isso me permitiu, *a posteriori*, voltar a me posicionar como analista, considerando agora as deposições de restos transferenciais de que eu era objeto, ponto de identificação, nó do inconsciente; desejo do analista que, *alertado* por sua análise, por seu fim de análise, não se deixa anular. A analisante continua:

> Marianela: Alguma coisa já não funcionava, já não era igual, não é o mesmo… Fico chateada por me sentir assim, não está certo, como se mostrasse coisas que não são sentimentos meus… Me cansa, é meia-noite e fica falando comigo, e eu pego no sono, não tenho energia, não tenho vontade… Não vai durar para sempre. Como isso termina? Eu ficando doente? Não quero!!! [Raiva e choro.] Sinto raiva porque, se ela não estivesse na minha casa, essas coisas não aconteceriam…
> Analista: Não aconteceriam da mesma maneira?
> M: Tenho uma mãe-mulher, mas não a mulher-maravilha. Eu devia ficar feliz por ela não ser perfeita, podia ser lindo, mas ou é maravilha ou está morta.
> A: Você estava encantada com aquela mãe, mas algo aconteceu, a sua mãe voltou diferente e desencantou, e você se desiludiu…
> M: É bárbara para uma criança ou se você quiser que a sua mãe pareça que não mudou de vestido…
> A: Vestido…? Aquela imagem… que você trouxe…
> M: Ficou como que vestida daquela mãe. Eu sou muito teimosa! Eu vou me formar, e também o Juan [o namorado], não vou perder o que eu tenho, é meu, e não dela. Sinto que tenho que investir muita energia para separar, para me separar, e não quero, mas faço…, tenho que fazer…

## Mãe fálica

> M: A minha mãe está melhor, e eu sinto como se tirassem um elefante de cima de mim, me sinto liberada…

A: Elefante?
M: Pelo que eu disse… Tirar um peso de cima de você…
A: Sim, elefante, pesado, por que elefante?
M: É que… é que um elefante parece uma mãe grávida… Eu também sempre fui assim com ela, não questionava, depois, quando vim aqui e pensei naquilo que é meu, nas minhas coisas, no meu próprio crescimento, na culpa por não poder responder, fazer algo… Foi muito bom você me dizer no outro dia que eu estou como que atravessando um luto, e – sim! – nós duas temos que ir buscar fora certas coisas… Talvez fosse ilusão minha… e me seja difícil fugir desse lugar e que seja uma relação normal, às vezes a cadeira velha é mais confortável… É minha mãe e foram anos…! Sinto que estou me soltando e isso dói, mas sinto um grande alívio, quero estar ao lado dela, mas não que me sufoque; eu sigo com as minhas coisas, não tão sufocada por ela… É complicado…
A: O que mais te ocorre em relação ao elefante?
M: A tromba… e as orelhas…
A: A tromba…
M: Sim, como do homem… na minha mãe… Eu também não sou homem… Outro dia, ela nos perguntou: "Por que vocês não me abraçam e me beijam…?". Pensei: "Arruma um namorado", mas não disse nada, não!, mas senti… Quando está com um homem, ela pede e pede, passou isso para mim dizendo que "O homem tem que dar coisas mágicas", e eu sentia que não me davam nada disso, não me davam nada… ou eu não deixava os vazios serem preenchidos porque precisava deles…, não podia pensar coisas no meio… Ah! Está complicado… Sim! Quero evitar pôr a culpa nela, só pôr a culpa nela…, mas para mim chega… Percebo que eu estava presa dentro da minha mãe… Ela foi embora e eu tive que me virar; antes eu era sobretudo com a minha mãe…, tudo era meu e da minha mãe…
A: Que sedutor, que sedutora pode ser a proposta de uma mãe… Proposta de ser tudo para ela, o mais importante… Que poder! Ser tudo para alguém… Que fascinante!

Analisa, e interpreto a sobredeterminação e a complexidade de uma mãe – *a mãe com falo* – que ocupa e detém o significante fálico, evitando a castração simbólica, completando a Falta. Como devolver a ela, mediante uma interpretação surpreendente, sua mensagem invertida a partir de minha posição-função, restituindo a presença da castração simbólica na voz do analista? A interpretação como interpre($)tação discursiva, como imagem e amostra de seu desejo de ser, e seguir sendo, o falo que completa a mãe, deslizando para um gozo insondável. Desejo de permanecer cativada e cativa dessa mãe grávida com tromba, orelhas; haveria um deslizamento entre representações relacionadas a fantasias de um objeto não castrado, um objeto que conteria tudo. Capta e diz: "Talvez fosse ilusão minha"; ilusão de que essa mãe tivesse existido e seguisse existindo, e de ficar pendente e pendendo dessa mãe fálica. Abre, desenvolve e analisa *a posteriori*, perlaborando a desilusão dolorosa, o luto em relação a essa figura, imagem: "Foi muito bom você me dizer no outro dia que eu estou como que atravessando um luto". Luto, fantasma de castração que Marianela estava atravessando.

Vai se delineando a interpretação de seu sintoma bulimia, comer sem parar, comer sem sentir seus limites, sem sentir suas bordas, sem sua satisfação como limite. Qual é/seria sua satisfação, funcionando como borda? Associa com a demanda feita a um Outro, homem, através do mágico onipotente – "O homem tem que dar coisas mágicas" –, e sua contrapartida, a castração, que torna o objeto inoperante, impotente: "e eu sentia que não me davam nada disso, não me davam nada…". Fantasma de castração ligado a um certo vazio insondável: "ou eu não deixava os vazios serem preenchidos porque precisava deles…".

## O espelho e a Falta: que não falte a falta no espelho

M: Não sei o que a minha mãe está procurando. Eu amo muito ela, mas nada é suficiente. Quando teve um homem do lado, também não foi, o que é isso?, uma demanda estranha por alguma coisa que não existe. Outro dia ela sentou do meu lado e começou a agir como um espelho em relação a mim, como imitação; eu levantei e fui embora; ela como que mexe a perna como eu ou imita o movimento dos meus lábios… Me dá medo…! Lembro de outras duas vezes que ela fez isso; uma vez foi quando ela estava muito deprimida, o meu pai tinha saído de casa, cheguei da escola, eu não queria comer, ela tinha feito uma comida que eu gostava… Eu confessei que ia jogar comida fora. Primeiro ela me disse "Não se joga comida fora", depois sentou do meu lado e passou a fazer o mesmo que eu… Muitos anos depois eu fui na casa do Pedro, e ela começou a imitar as minhas expressões faciais… Me causa grande repulsa; é mais que isso…, é fóbico, porque eu tenho que ir embora… Me dá muito medo ao mesmo tempo ver a minha mãe assim…, também me dá raiva. Já sei, você vai pensar que eu gosto que a minha mãe me ame e sinta orgulho de mim, mas quero que seja ela mesma. Não pode viver através de ninguém; através de mim, não…! Quero ir embora de casa, entende? Não posso dizer isso para ela, não posso mencionar isso… A primeira vez que aconteceu isso de fazer os mesmos gestos, eu disse para ela, e foi como se não tivesse dito nada, ela não se dá conta…

## Da loucura *à deux* à interpretação do caso

O estádio do espelho produz e se organiza em torno de uma experiência de identificação primordial, primária e fundamental, no atravessamento da qual o infante realiza a conquista de seu corpo. Essa identificação com sua imagem vai promover a estruturação do eu, pondo fim à experiência fantasmática de corpo fragmentado, como Lacan a denomina. Essa experiência está na configuração de certos sonhos, assim como nos processos de despersonalização psicótica, nos quais é colocada à prova, precisamente na dialética do espelho, cuja função é neutralizar a dispersão angustiante do corpo em favor da unidade do corpo próprio. Ponto de partida, a confusão primeira entre si mesmo e o outro, e ponto de chegada, o domínio simbólico do objeto perdido, bem como a simbolização da lei, seu valor estruturante está na localização do desejo da mãe e na alienação do sujeito na linguagem.

M: Se eu pudesse discriminá-las… as coisas vão se juntando; eu sabia o que queria fazer e como… Por que a minha mãe mexe em tanta coisa que já não consigo…? [Faz uma pausa; eu relaxo, estava muito tensa.] Ela põe tudo do lado de fora, não tem registro na sua cabeça do que acontece com ela, não quero acabar odiando a minha mãe, que estrague a minha vida. Eu me sinto ameaçada… o tempo todo… Sorte que tenho o meu irmão; eu sozinha com tudo isso não sei onde estaria. Vai saber! [Começa a aparecer o lado persecutório, ameaçador, paranoide do vínculo com a mãe.]
A: Por que você sente que ela tem tanto poder…, esse poder na sua vida… sobre você? Poder de te destruir, de te enlouquecer…
M: Afetar vai afetar sempre…, mesmo morta… Sempre vai influenciar…
A: Aparece de novo a morte… nela ou em você… Não tem lugar para

dois? Você ou ela…! Afetar, sim, mas como? [Ansiedades paranoides; alguém mata, devora, portanto, pode, deve morrer.]
M: Vejo que está doente… [Fica muito angustiada.] Sinto que está louca… Penso que em parte sempre esteve louca, e eu não via, é agora que estou vendo… Quando eu fiquei mal, ela esteve comigo, à sua maneira… por não conseguir lidar com as coisas dela eu me sinto culpada…, mas não consigo! Sei que o que faz é sem se dar conta. Como me afeta…! De tal modo que já é problema meu, não é dela… [Chora.] Eu quero ajudar, mas não posso nem comigo mesma…, e agora o meu irmão vai morar com o namorado… O que eu posso dizer? "Me ajuda com a mamãe; me ajuda, por favor?" Me ajuda que alguém possa ver a situação de outra maneira… Como quando venho aqui e você me mostra e consigo ver coisas que não me ocorrem… A sessão passada saí mal daqui…, mas segui pensando… Quando cheguei em casa, não tinha ninguém, chorei tranquila… Depois veio o meu irmão e perguntou "Que foi?". "A mamãe encheu o armário de comida", respondi. A minha mãe chega com mais duas caixas de alfajores. Eu me senti muito atacada… Ela não pensa em mim…? [Chora.] Não pensa…? Eu consigo entender que ela não pensa, que não faz de propósito, mas por que faz isso?

Fico surpresa. Vem a mim uma interpretação que, embora eu reconheça que sua história foi construída na análise, me aparece como uma agudeza, uma ocorrência surpreendente que se apresenta *in situ*. Penso: "Será o momento de enunciá-la? A quem pertence a interpretação, ao analista ou ao analisante?". Decido enunciá-la, que é restituir, devolver a ela, porque transferiu.

Havia três caminhos a tomar, mais ou menos interpretativos: um seria perguntar a ela o que tinha dito no começo da sessão; outro seria outorgar a Marianela a identificação projetiva de transferência negativa, com ataque à analista; e o último, o caminho escolhido, seria sustentar a espera. Safouan (1989) diz que "a interpretação não deve ser pronunciada a não ser no momento em que o sujeito está a ponto de captar a *verdade*, para não dizer no momento em que a encontrou sem reconhecê-la como tal" (p. 129).

A: Você se transforma na bulímica que a sua mãe não é…, que ela não chega a ser…, porque você é o que ela não é… Você come a parte dela…, ela?
M: Um choque…! É terrível… Vir aqui e descobrir isso… Sei que ela não sabe disso, mas senti como algo feio… Sinto, nesse ato inocente, uma terrível maldade… [Pausa, chora.] Tenho vontade de reparar as coisas… É o que me ocorre… Pobre mamãe…! O que eu posso fazer?
A: Comê-*lo* e vomitá-*lo*.
M: Ah, como isso dói! [Suspira.] Eu não sabia nem que tinha nome… o que acontecia comigo… Bom, é isso… Alivia…

Uma interpretação vertida, que é devolução da mensagem de forma invertida, como acontece com a imagem no espelho, é vista invertida, interpretação que surpreende a nós duas, que teve o efeito de um profundo corte em transferência como destituição subjetiva, em repetição da fase do espelho, momento especular imaginário, máxima agressividade, tempo lógico de ascensão jubilosa de retificação subjetiva de Marianela, que teve de atravessar o ser filha de Nela para reunificar-se em sua imagem e em seu nome próprio. A posição-função de analista funcionou como corte, abrindo em sua queda a possibilidade de simbolizar a ausência do falo na mãe, da mãe fálica nela. Presença do operador desejo de psicanalista, de realizar o ato analítico de corte de permanecer capturada em ser o falo que obtura, podendo prover um sentido novo a seu velho sintoma: comer(-se).

Mediante a interpretação em transferência, como interpretação entre a função simbólica do psicanalista e a repetição da demanda da analisante, abre-se a brecha que lhe permitiria sublimar o que antes era um gozo que persistia coagulado em repetição.



O caso, ocasionalmente operativo ao ligar em transferência o desejo do analisante ao desejo do analista, é o que a marca do caso traz à luz, pelo menos sua ficção, que remete à falta da castração.

## Resumo

Através do inaudito que cada caso apresenta ao psicanalista, a autora expõe um caso e com ele percorre conceitos fundamentais da psicanálise, como interpretação, repetição, demanda, desejo, destituição e retificação subjetivas. Propõe considerar criticamente o valor do uso do material de um caso na discussão e na transmissão da psicanálise. Prioriza a surpresa na construção da interpretação, que advém na retórica da ironia como empréstimo e devolução de uma mensagem, a qual retornará invertida, chegando a seu destino.

**Palavras-chave:** *Surpresa, Interpretação, Caso clínico.* **Candidata a palavra-chave:** *Inaudito.*

## Abstract

Through the unheard that each case presents to the psychoanalyst, a case is presented. With it, fundamental concepts of psychoanalysis such as interpretation, repetition, demand, desire, destitution, and subjective rectification are explored. It is proposed to critically consider the value of the use of analytical material from a case in the discussion and transmission of psychoanalysis. Surprise is hierarchized in constructing the interpretation that comes in the rhetoric of irony as a loan and return of a message that will return inverted, arriving at its destination.

**Keywords**: *Surprise, Interpretation, Clinic case.* **Candidate to keyword:** *Unheard of.*

## Referências

Booth, W. C. (1986). *La retórica de la ironía*. Taurus.
Dumezil, C. (1989). *La marca del caso o el psicoanalista por su rastro*. Nueva Visión.
Fédida, P. (1965). Préface. Em H. Searles, *L'effort pour rendre l'autre fou*. Gallimard.
Freud, S. (1976a). Proyecto de psicología. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etchevery, trad., vol. 1). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1950[1895])
Freud, S. (1976b). Psicopatología de la vida cotidiana. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etchevery, trad., vol. 6). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1901)
Freud, S. (1991). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) descrito autobiográficamente. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etchevery, trad., vol. 12, pp. 1-76). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1911[1910])
Freud, S. (1992). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etchevery, trad., vol. 10, pp. 1-118). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1909)
Pérez Galdós, B. (1956). *Marianela***.** Tor. (Trabalho original publicado em 1878)
Safouan, M. (1989). *La transferencia y el deseo del analista*. Paidós.

Recebido: 2/5/2023 – Aprovado: 5/10/2023

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

O Estrangeiro

*Calibán - RLP, 21*(2), 110-117 2023

María del Rosario Acosta López*

# Gramáticas do inaudito: aproximações est-éticas à memória depois do trauma**

## 1. Da escuta ao inaudito

Este texto é a apresentação programática de um projeto ao qual dediquei grande parte de minha pesquisa nos últimos anos e que em breve será publicado como livro (Acosta López, 2023a). O projeto, intitulado *Gramáticas de la escucha*, é uma aproximação filosófica à pergunta: "O que significa fazer justiça aos testemunhos provenientes de 'violências traumáticas'?", e resulta da combinação de minha pesquisa acadêmica com o trabalho que tive a oportunidade de realizar, fora da academia, com sobreviventes de violência política, estatal e paraestatal, no contexto de implementação de iniciativas de memória como mecanismos de reparação simbólica.[1]

Em minha pesquisa, afirmo que escutar o trauma não é só uma questão de *ter disposição* para isso. Mesmo quando estamos dispostos a escutar, mesmo quando as instituições estão dispostas a alterar seus requisitos para escutar esse tipo de testemunho e torná-los o mais abertos possível, isso costuma vir em paralelo a uma exigência tácita de que os sobreviventes comuniquem suas experiências a partir de modos familiares de narração. Isso significa que, mesmo em tais contextos, há uma demanda de que esses testemunhos "se encaixem" e façam uso das *gramáticas convencionais* que temos a nossa disposição (Acosta López, 2019a).

Quando digo aqui "gramáticas", não me refiro apenas às *regras que organizam nosso discurso*, mas também aos *marcos de sentido que ordenam nossa percepção* e às *hierarquias que regem nossos sentidos*. Meu projeto questiona sobre os desafios éticos, estéticos e epistemológicos que enfrentamos ao buscar escutar esses testemunhos (e até o que aparece, às vezes, como ausência de testemunho) a partir de seus próprios termos. A tarefa é de *escuta* porque não se trata de encontrar palavras *em nome de quem* passou por formas traumáticas de violência. Antes, trata-se de procurar maneiras de escutar os modos como quem sobrevive consegue comunicar experiências que resultam de – e ao mesmo tempo falam de – uma destruição profunda dos mecanismos que podem torná-las audíveis e, portanto, legíveis e críveis num mundo compartilhado pelo qual todes somos responsáveis (Acosta López, 2018, 2023d).

Assim, minha pesquisa busca ressaltar que um dos aspectos centrais da "violência traumática" é ela constituir uma agressão não só à vida, mas às *condições de produção de sentido que tornam a vida legível* (Acosta López, 2020a). Os testemunhos de violência traumática são, por conseguinte, *inauditos* num duplo sentido. Por um lado, costumam *não ser ouvidos*, não apenas porque, em muitos casos, são explicitamente apagados, mas porque, mesmo se (e quando) queremos realmente escutá-los, parecem inconcebíveis, impossíveis, quase "sem sentido". Isso se deve ao fato de que, em seu caráter inédito, desafiam os marcos de sentido existentes e as categorias que demarcam para nós o território do que consideramos "possível", crível, mesmo imaginável, mas também, e sobretudo, do que consideramos *eticamente aceitável*. Por outro lado, são *inauditos* porque se apresentam como abominavelmente "originais",[2] precisando de novas gramáticas para serem compreendidos e escutados.

É por isso que, em última instância, *fazer justiça* ao trauma demanda um profundo questionamento filosófico das condições que nos permitem *escutar* os testemunhos a partir de suas próprias experiências e de uma verdadeira aceitação da responsabilidade que nos cabe como ouvintes. Tais condições correspondem estrutural e ontologicamente às hierarquias que decidem de antemão a distribuição de/do sentido, entendido de maneira ampla – ou seja, os sentidos que correspondem ao sensível e perceptível, e o sentido em termos de produções e práticas semânticas –, e nos confrontam com o inédito de sua natureza diante das categorias éticas que dispomos para responder à – e nos tornar responsáveis pela – realidade.

Daí também minha ideia do *est-ético*, que lembra e aponta para a combinação dos dois desafios que descrevem a experiência do *inaudito*: o desafio do que ainda não se deixa escutar (dentro da distribuição usual do sentido) e do que nos confronta como inaceitável eticamente. Esses dois aspectos do testemunho, como proponho, estão mutuamente implicados no caso da violência traumática. Diante deles, defendo então a necessidade, a urgência e a busca filosófica da pertinência de *gramáticas do inaudito*, como aproximação est-ética ao testemunho e à memória depois do trauma, com ênfase nas memórias e histórias de violência apagadas e silenciadas, e na injustiça de seu acesso à representação/audibilidade.[3] Atestar esses testemunhos, incluindo a história de seus silenciamentos, não pode equivaler a reescrevê-los dentro dos marcos de sentido já conhecidos, mas sim a compreendê-los de modo exaustivo, produzindo ferramentas que permitam fazer justiça à radicalidade com que eles desafiam nossas gramáticas.

## 2. Escutar o trauma: uma perspectiva filosófica

Uma das primeiras dificuldades que surgiram para mim, no contexto do trabalho com sobreviventes de violência traumática, foi como escutar verdadeiramente o que estava acontecendo e sendo expresso em seus testemunhos. Nesses casos, as narrativas oficiais costumam seja apagar ativamente, tornando inacessíveis e apresentando como ilegíveis os testemunhos da violência em que a instituição participou de algum modo (substituindo-os por "registros" oficiais, em que é comum criminalizar os sobreviventes e justificar a violência de Estado como legítima, ou até mesmo legal), seja, no melhor dos casos, classificar as perspectivas dos sobreviventes como secundárias ao processo legal, traduzindo e conservando de seus testemunhos apenas o que é útil como mate-

* Professora titular, Departamento de Estudos Hispânicos, University of California.

** Este texto, que é uma versão de um artigo publicado em inglês pela Cambridge para o Royal Institute of Philosophy (Acosta López, 2023b), baseia-se na tradução do mesmo artigo para o espanhol por Víctor Ibarra.

1. Não tenho espaço aqui para apresentar o contexto desse trabalho. Ver o detalhado estudo introdutório no meu mais recente livro (Acosta López, 2023c) e as entrevistas que o acompanham para um relato das experiências que tive a oportunidade de realizar em projetos de implementação de memória histórica, na Colômbia, com sobreviventes de violência paramilitar, para o Centro Nacional de Memoria Histórica, entre os anos de 2011 e 2015, e no sul de Chicago, com sobreviventes de tortura policial para o Chicago Torture Justice Center (https://www.chicagotorturejustice.org/) e para o Chicago Torture Justice Memorials (https://chicagotorture.org/).

2. Sigo aqui a descrição de Hannah Arendt (2005) dos testemunhos dos campos de extermínio nazistas (p. 374). Em meu livro há um capítulo inteiro dedicado à análise do inaudito a partir da perspectiva arendtiana.

3. Nesse sentido, meu projeto guarda estreita relação com o que Miranda Fricker (2007) designou como *injustiça epistêmica*, e que se converteu num debate muito dinâmico sobre a ignorância, a violência e o silenciamento epistêmicos (Dotson, 2011), junto com a pergunta sobre formas epistêmicas de resistência (Medina, 2013). Como se verá a seguir, meu interesse é acrescentar à literatura sobre injustiça testemunhal e hermenêutica a questão sobre que tipo de escuta se requer no caso particular da violência *traumática*. Além das formas específicas de silenciamento epistêmico e *estético*, que devem ser trazidas à luz e confrontadas em tais casos, assim como as formas específicas de responsabilidade e as "virtudes hermenêuticas" que elas exigem e demandam para sua interrupção. Para esse diálogo com a literatura sobre injustiça e violência epistêmicas, ver Acosta López (2022) e Medina (2022).

rial probatório (Acosta López, 2023d). O olhar judicial – e uma escuta determinada de antemão por suas categorias – emoldura e orienta uma forma de escuta que não pode entrar em sintonia com as singularidades e as formas específicas de temporalidade presentes nas múltiplas maneiras de testemunhar que ês sobreviventes encontram em práticas semânticas alternativas. O registro legal não coincide, portanto, com aquele que um ouvido atento a outros registros poderia escutar.

O que corre o risco de ser percebido – ou até descartado – como simples fracasso na comunicabilidade é a presença, em meio à linguagem fragmentada, de profundos e eloquentes silêncios, que contam o tipo de dano que o trauma inaugura em quem sobrevive a ele (Acosta López, 2018).[4] Além da exigência de escuta e do desafio de inscrever a ruptura da linguagem na experiência mesma de audibilidade, quem testemunha demanda a experiência de ser *acreditade*, a despeito das formas fragmentárias – às vezes contraditórias e muitas vezes "ilegíveis" – da narrativa que emergem como testemunho nesses contextos. Renunciar à possibilidade de entender o trauma em seus próprios termos e abandonar a oportunidade de escutar a voz que provém dessas experiências e clama por ser escutada (mesmo que esse clamor seja silencioso ou chegue a se expressar como silêncio) implica evitar uma das perguntas centrais nesse contexto, ou seja, aquela que se refere à responsabilidade ética de *tornar audível* o testemunho do trauma ou, até mesmo, embora eu não tenha espaço aqui para explicar isso com a minúcia que merece, o *trauma como testemunho*.[5]

O que se escuta nos testemunhos derivados de violências traumáticas é a ruptura de todas as gramáticas disponíveis para dar sentido ao que se está comunicando. Isso não se deve só às violências sem precedentes às quais o testemunho procura dar *forma* (como quem dá forma não apenas ao informe, mas a um tipo de violência cuja função é a própria destruição da possibilidade de *dar forma*) e, por conseguinte, à falta de categorias disponíveis que tornem apropriadamente inteligível – e até audível – o que busca ser expresso; mas se deve também ao fato de que a própria forma da experiência que está lutando por ser comunicada é uma que não estamos acostumados a reconhecer *como* experiência, na medida em que desafia os marcos que frequentemente nos permitem dar sentido a uma história depois de seu relato.[6]

Considerando todos esses níveis de dificuldade, uma perspectiva filosófica sobre a escuta de *violências traumáticas* nos conduz ao que gostaria de apresentar aqui como três pontos principais ou orientadores da pergunta em questão:

a. Em primeiro lugar, a pergunta deve se centrar nas *condições* que possibilitam a tarefa de escuta de testemunhos em contextos nos quais a violência atinge profundamente a própria *produção de/do sentido*. Ou seja, trata-se aqui de reconhecer em quais níveis – não apenas corporais e existenciais, psicológicos ou psicanalíticos, mas também estéticos e epistemológicos – a violência traumática atinge quem sobrevive a ela e, ao mesmo tempo, como nossos marcos disponíveis de sentido (nossas "gramáticas"), tanto no nível da *percepção* como no das *estruturas conceituais* que conformam nosso discurso, podem ser insuficientes para *tornar audíveis* as experiências derivadas do trauma. Esse, claro, é o caso para os sobreviventes, mas tanto mais, insisto, num sentido de responsabilidade ética diante do dano, para quem escuta seus testemunhos.

b. No meu projeto, isso se traduz na possibilidade de imaginar e oferecer uma "forma radical de escuta", capaz de *pôr nossos ouvidos em sintonia* com os silêncios, apagamentos e sentidos fragmentários que acompanham os testemunhos de violências traumáticas, e que na maioria dos casos acabam sendo reforçados, reproduzidos e duplicados pela violência histórica de seu esquecimento (Acosta López, 2018, 2019a, 2020b).

c. Isso vem juntamente com o que descrevo como aproximação *filosófica* (e não mais médica nem patologizante) ao trauma como experiência. Por um lado, é verdade, a "violência traumática" necessita ser compreendida em seus efeitos profundamente devastadores, não só na vida dos sobreviventes, mas também em seus mundos de percepção e sentido. Por outro lado, o trauma, junto aos modos de testemunhar que produz e inaugura, demanda ser abordado como um tipo singular de experiência, que *resulta de*, *mas que não é redutível a*, tais efeitos; ou seja, uma experiência que produz, mas que também exige suas próprias gramáticas para se tornar audível e comunicável.

Em suma, se levamos a sério os efeitos da violência traumática naqueles que a ela sobrevivem e se assumimos como responsabilidade a tarefa de entender não apenas as múltiplas dimensões do dano, mas também o tipo e a forma de sentido que pode adotar como consequência de seus efeitos, uma perspectiva filosófica sobre a questão da escuta em contextos traumáticos conduz à necessidade de uma *análise crítica dos critérios e das condições de possibilidade do tornar-se audível*. Isto é, os critérios que determinam (muitas vezes antes e sem que percebamos) o que cumpre ou não as condições do que habitualmente é considerado/percebido como inteligível. Só quando escutamos algo como se *tivesse sentido* podemos torná-lo verdadeiramente audível, ou seja, só então podemos oferecer um lugar para a *credibilidade* como precondição para a *rememoração*.

Como apontado, no caso específico das *violências traumáticas*, esses critérios demandam uma revisão das próprias estruturas que determinam a experiência e a tornam legível, reconhecível, incluindo seus marcos espaçotemporais. Portanto, quando falo em *tornar audível* o trauma, quero dizer com isso também compreendê-lo como significativo, escutá-lo como algo que "tem sentido", em vez de descartá-lo como algo sem sentido ou desistir da possibilidade de que seja comunicado. Refiro-me assim não apenas a escutar as maneiras através das quais o trauma fala e é relatado, mas também a escutá-lo como *crível*, sem questionar sua legitimidade, e como *memorável*, como digno de ser registrado e indexado, reconhecido em sua verdade histórica. Claro, para que isso seja possível, é necessário rever também o que compreendemos como "verdade histórica", bem como o que consideramos memorável, digno de ser lembrado (Acosta López 2020a). De fato, a memória e a história estão – algo que sabemos, mas esquecemos facilmente – imbricadas com nossos critérios de credibilidade e audibilidade. Daí minha insistência em prestar atenção às gramáticas que regem o modo como percebemos, damos forma e entendemos nossas experiências e as de outres. Em última instância, essa é a tarefa filosófica de considerar e questionar as gramáticas que regem nossa escuta.

## 3. Gramáticas do inaudito

Recapitulando: a violência traumática provoca o que Nelly Richard (2007) acertadamente chama de *catástrofe do sentido*; certos tipos de violência, afirma Richard, causam "o colapso dos

4. Descrevo isso sobretudo como um "dano hermenêutico" para enfatizar que, no caso da violência traumática, não se trata apenas dos efeitos que a violência deixa por onde passa, mas também da violência que começa com a destruição da possibilidade de sua comunicabilidade. Ver Acosta López (2023a).

5. Ver o primeiro capítulo do meu livro (Acosta López, 2023a), "Catástrofe do sentido: Freud e a quebra de toda gramática" [Catástrofes del sentido: Freud y el quiebre de toda gramática], onde analiso em detalhe que tipo de experiência é *atestada* pelo trauma, entendido não mais como patologia, mas como lugar de produção de sentido. Continuo aqui uma linha inaugurada pelos estudos literários do trauma – em autoras como Cathy Caruth (1996, 2013), Shoshana Felman (2002) e Françoise Davoine (Davoine e Gaudillière, 2004) –, que enfatiza uma aproximação não patológica ao testemunho do trauma, compreendendo-o como lugar de inauguração de sentido, e não (somente) como quebra ou fracasso do sentido e sua comunicabilidade.

6. Não vou me deter aqui para explicar os múltiplos níveis em que o trauma inaugura um tipo de experiência que é paradoxal à luz de nossos marcos de interpretação, e até de percepção, tradicionais. Para mais detalhes, ver Acosta López (2019b).

ordenamentos categoriais" (p. 114) tradicionais. Novamente seguindo Hannah Arendt (2005), trata-se de formas de violência sem precedentes, cujo excesso não é ainda inteligível – nem imaginável –, e talvez não esteja de todo destinado a sê-lo (Didi-Huberman, 2008). Essas realidades não são apenas abominavelmente originais; sua originalidade também está destinada a permanecer impensada, visto que sua intenção não é só destruir a vida, mas sobretudo comprometer as ferramentas mediante as quais damos sentido ao mundo e o interpretamos para transformá-lo.

Pois bem, aqui é importante ter em mente que, embora esse seja o efeito previsto de tais formas de violência, elas não necessariamente o alcançam, ou seja, não necessariamente nos despojam de nossa capacidade de compreensão e produção de sentido. Nesses contextos, a força proveniente da resistência nunca deve ser dada como certa, visto que nasce em condições criadas justamente para impedi-la, mas é precisamente nessas condições que se desenvolvem as formas de resistência, subversão e resiliência mais criativas, inesperadas e admiráveis. Dar testemunho nos contextos que mencionei como pano de fundo de minha pesquisa é uma dessas instâncias de resistência em que tudo, incluindo os mecanismos criados para "dar voz" às vítimas, acaba por silenciá-las, apagá-las, ou por apresentar seu testemunho mais uma vez como "ilegível", destinando-as de novo ao regime do inaudível. Apesar de tudo, ês sobreviventes falam; a pergunta é como podemos, e sobretudo como devemos, escutá-les.

Como *escutar* apropriadamente a partir do lugar do trauma? Como reter a experiência da qual esses testemunhos dão conta sem traduzir, trair nem deixar de lado a ruptura da linguagem, os apagamentos e as ausências que também integram a história que se quer contar? E, ainda mais importante, como fazer justiça à singularidade da voz em cada testemunho e produzir as condições de possibilidade para sua audibilidade, sem acabar falando por outres? A pergunta que leva a meu projeto é, portanto, uma indagação sobre os tipos de "gramática" que precisam ser inaugurados – e que, de fato, o testemunho inaugura e reivindica – para tornar audível o que de outro modo permanece sem ser ouvido, como consequência da violência traumática e de sua capacidade de silenciar e apagar, bem como de esconder e negar seus próprios efeitos destruidores.

Assim, uma "gramática do inaudito" abre, ao mesmo tempo que reivindica, um lugar para escutar como significativo – e, além disso, como crível, memorável, inteligível – o que "não tem sentido" dentro dos marcos de significação usuais. Ao mesmo tempo que *significa e abre um lugar para a audibilidade*, é capaz de *denunciar o apagamento, o encobrimento e o silenciamento*. E nessa capacidade de denunciar e de nos lembrar a responsabilidade de escutar o inaudito, *encontra também modos de interromper e subverter as estruturas* que tornaram inaudível o apagamento, ao apresentá-lo como ilegível, incrível, irreconhecível e, portanto, esquecível, indigno de lembrança, não legítimo o suficiente para ser ouvido e documentado como verdadeiro.[7]

Esses são os aspectos centrais de meu projeto. Para mim, é importante insistir no fato de que minha pesquisa não envolve apenas a inauguração de gramáticas para a audibilidade do testemunho e a garantia das condições adequadas para sua escuta. Também me interessa investigar uma *forma de crítica* que a busca por essas gramáticas exige, o tipo de violência estrutural que elas procuram denunciar e, o que é igualmente relevante, as possibilidades criativas embutidas nas múltiplas formas de resistência produzidas nesses contextos para subverter, interromper e irromper no regime do audível. De maneira nenhuma se trata aqui de reforçar a ideia de sobre-

7. Meu trabalho se concentrou em mostrar como essas gramáticas são poderosamente inauguradas ou escutadas pela arte. Ver, entre outros, Acosta López (2016, 2019b, 2020b, 2021, 2022) e Pérez Moreno e Acosta López (2022).

Chema Madoz - S/T - 50 x 50 cm - Ed. 15 - Ano 2019.

viventes passives que necessitam ser "traduzides", "tornades audíveis" por outres, assistides para sair do trauma. Embora seja verdade que toda passagem pela experiência do trauma requer, na radical vulnerabilidade a que deixa exposte quem sobrevive a ela, a escuta e o acompanhamento de outres, e a reparação de um mundo em comum, não é isso o que o projeto procura enfatizar ao falar da responsabilidade de escutar o inaudito.

O contexto de tudo isso está associado com a resiliência, a criatividade e a capacidade de comunidades inteiras de se fazer escutar em sua própria voz. No entanto, essas histórias são permanentemente interditadas por sistemas de significação apoiados, promulgados e impostos por estruturas políticas e históricas que precisam ser desmanteladas. O foco tem de mudar, portanto, do que pode ser entendido em princípio como uma compreensão psicanalítica e talvez mais figurativa do trauma para uma ênfase maior em suas dimensões históricas, políticas e materiais.[8]

Por conseguinte, e antes de terminar, considero importante fazer alguns esclarecimentos, para ser honesta sobre o alcance desse projeto e suas limitações. O que proponho, em primeiro lugar, é mudar a perspectiva do que seria, em linhas gerais, uma abordagem centrada nas condições de possibilidade (ou de impossibilidade) da *produção do testemunho* para as condições de possibilidade da *tarefa de sua escuta*. Isso implica refletir acerca do tipo de "sensibilidade hermenêutica" requerida para ouvir o que não pode ser comunicado mediante gramáticas usuais, ou dadas previamente. Trata-se, com isso, de pôr o peso da responsabilidade do lado de quem escuta. Contudo, isso não quer dizer que quem escuta seja responsável por produzir "significado" nesses contextos: não é nosso trabalho como ouvintes fornecer uma narrativa ao que, de outro modo, não pode ser contado. Antes, nossa responsabilidade é garantir (e, se necessário, coproduzir com quem testemunha) as condições de audibilidade para que o testemunho seja contado e escutado em seus próprios termos, sem ter que cumprir com uma exigência de tradução aos marcos de sentido já disponíveis. Desse modo, *a tarefa de escutar se relaciona mais com a ressonância do*

8. Propondo outra abordagem disso e pensando a psicanálise de maneira ampla, também podemos dizer que há aqui igualmente um enfoque político da questão do trauma em suas conotações psicanalíticas. Como observou Rosaura Martínez Ruiz (2020) em referência a meu trabalho, se minha ênfase está precisamente na responsabilidade est-ética e epistemológica que recai sobre quem escuta, há aqui uma aproximação ao trauma que ressalta as possibilidades políticas – e, portanto, talvez, também as responsabilidades – implicadas no tipo de escuta que mesmo a psicanálise poderia oferecer e realizar.

*que com a produção de sentido*. E precisa assim do desenvolvimento de um ouvido agudo, atento a outras formas de significação e sentido, não audíveis dentro da distribuição usual do sensível nem dentro dos registros sensoriais predeterminados.

Em segundo lugar, me interessa propor uma mudança do foco na veracidade e na verificabilidade do testemunho para um foco na *credibilidade*. Isso exige uma revisão dos critérios de verificabilidade, que, no caso da violência traumática e do tipo de apagamento histórico com que o projeto trabalha, não constituem apenas o maior obstáculo para a construção de conhecimento histórico, mas duplicam também a violência do silenciamento inscrito inicialmente pela violência histórica. Favorecer gramáticas do inaudito nesses contextos significa imaginar modalidades de construção de memória e possibilidades de registro histórico que rompam com os critérios dependentes da verificação do passado e sua localização no arquivo.

Por fim, a experiência de uma forma radical de escuta não deve ser compreendida como um processo linear de revelação, que favorece a descoberta progressiva do que foi silenciado e apagado. A tarefa, insisto, não é ampliar o espectro do que deveria se tornar audível dentro dos marcos habituais de sentido. Se entendemos a violência traumática em sua profundidade e complexidade, o que fica claro é que escutar seu testemunho não equivale a desvelar uma verdade que, de outro modo, permaneceria escondida. Também não se trata de "desbloquear" uma passagem para a memória que foi apenas interrompida. O desafio aqui é *subverter os critérios de audibilidade*, incluindo nisso, como mencionado, os critérios de *produção* de memória e *verificação* de conhecimento histórico. As gramáticas da escuta, por conseguinte, deveriam ser concebidas como a articulação dos marcos de sentido capazes de nos oferecer acesso à *faceta ética da história e da memória*. Esta é a resistência que a memória deve exercer diante da violência e suas formas radicais de destruição. A resistência – talvez inclusive num registro psicanalítico – a aceitar o mundo como ele é (Acosta López, 2022) e a tarefa política, nas palavras de Rocío Zambrana (2019), de "tornar inoperante a efetividade desse passado que é presente" (par. 7) e de desmantelar o mundo que se sustenta no inaudito de sua violência.

## Referências


Acosta López, M. R. (2016). Las fragilidades de la memoria: duelo y resistencia al olvido en el arte colombiano (Muñoz, Salcedo, Echavarría). Em M. R. Acosta & Grupo Ley y Violencia (ed.), *Memoria y arte en Colombia: resistencias al olvido* (pp. 23-48). Universidad de los Andes.

Acosta López, M. R. (2018). La narración y la memoria de lo inolvidable: un comentario al ensayo "El narrador" de Walter Benjamin. Em M. M. Andrade (ed.), *Walter Benjamin, aquí y ahora* (pp. 175-196). Universidad de los Andes.

Acosta López, M. R. (2019a). Gramáticas de la escucha: aproximaciones filosóficas a la construcción de memoria histórica. *Ideas y Valores*, *68*(5), 59-79.

Acosta López, M. R. (2019b). La resistencia de lo inarchivable: del mito a la historia en *Musa paradisíaca* de José Alejandro Restrepo. *Dialogo: A Journal for Latin American Studies, 22*(2), 35-48.

Acosta López, M. R. (2020a). Gramáticas de la escucha como gramáticas descoloniales: apuntes para una descolonización de la memoria. *Eidos, 34*, 14-40.

Acosta López, M. R. (2020b). Tras cien años de olvido: la literatura y el arte como resistencia a las borraduras de la historia. Em I. Ferber, A. Messina & A. Potestá (ed.), *Escribir la violencia: hacia una gramática del grito* (pp. 57-78). Metales Pesados.

Acosta López, M. R. (2021). El arte como resistencia a lo inaudito: sobre *Fragmentos* de Doris Salcedo y *Duelos* de Clemencia Echeverri. Em R. Parrini & M. V. Uribe (ed.), *La violencia y su sombra: reflexiones desde Colombia y México* (pp. 227-265). Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad del Rosario.

Acosta López, M. R. (2022). Hamaca paraguaya de Paz Encina: notas sobre la resistencia de la memoria. *Huellas, 110*, 100-109.

Acosta López, M. R. (2023a). *Gramáticas de la escucha: pensar la memoria después del trauma* [texto não publicado].

Acosta López, M. R. (2023b). Grammars of listening: or on the difficulty of rendering trauma audible. *Royal Institute of Philosophy Series Supplement, 93*, 153-170.

Acosta López, M. R. (ed.). (2023c). *Memory work in Colombia: past and present experiences, legacies for the future.* World Humanities Report: South America (CHCI).

Acosta López, M. R. (2023d). Storytelling as grammars of listening: on trauma, violence and history in Benjamin's "The storyteller". *Journal of Continental Philosophy, 3*(1), 135-157.

Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión, 1930-1954* (A. Serrano de Haro, trad.). Caparrós.

Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience*. Johns Hopkins University Press.

Caruth, C. (2013). *Literature in the ashes of history*. Johns Hopkins University Press.

Didi-Huberman, G. (2008). *Images in spite of all: for photographs from Auschwitz*. The University of Chicago Press.

Davoine, F. & Gaudillière, J. (2004). *History beyond trauma: whereof one cannot speak, thereof one cannot stay silent.* Other.

Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia, 26*(2), 236-257.

Felman, S. (2002). *The juridical unconscious: trials and traumas in the twentieth century.* Harvard University Press.

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.

Martínez Ruiz, R. (2020). Collective working-through of trauma or psychoanalysis as a political strategy. *Psychoanalysis, Culture and Society, 25*, 594-611.

Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance*. Oxford University Press.

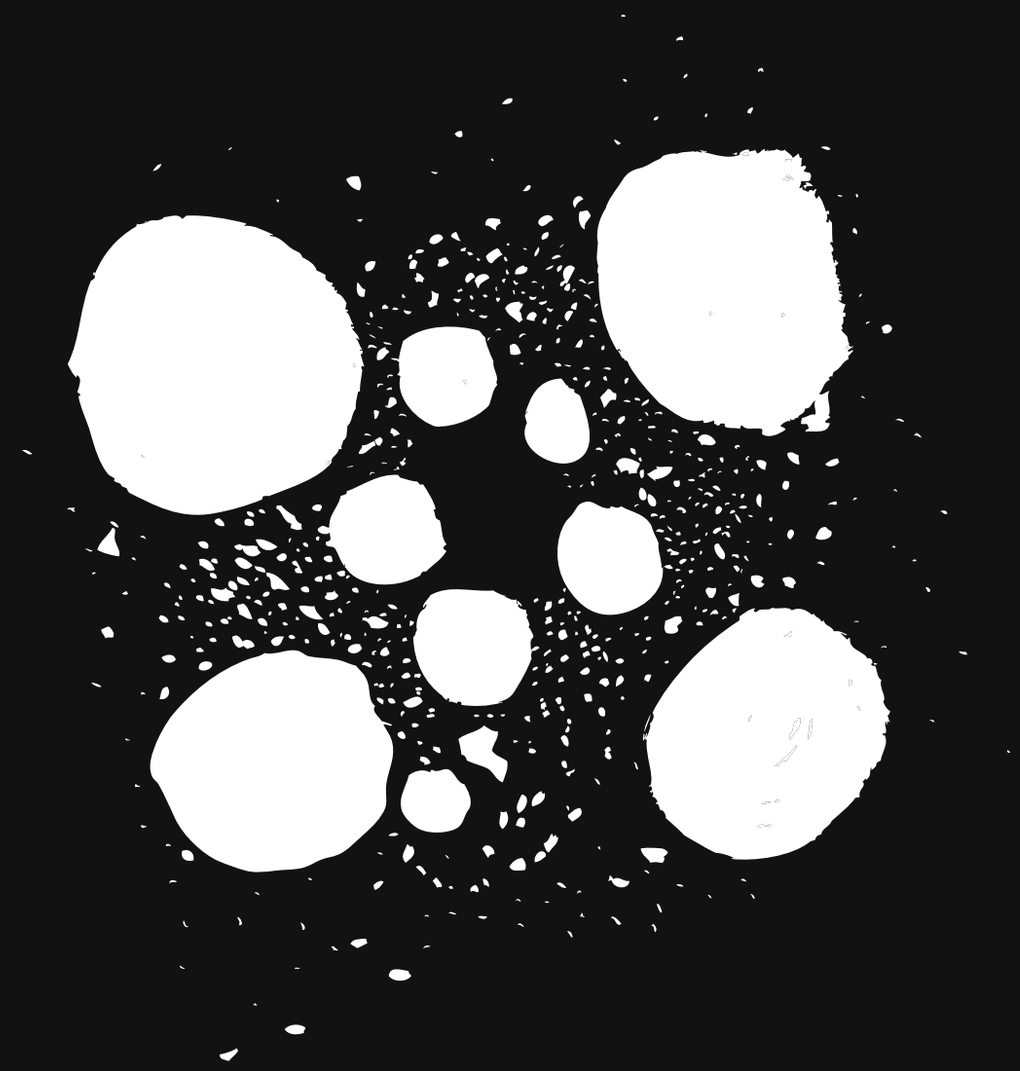
Medina, J. (2022). Estéticas de la resistencia: reimaginando la filosofía crítica desde las gramáticas de lo inaudito de María del Rosario Acosta López. *Estudios de Filosofía, 66*, 155-165.

Pérez Moreno, J. D. & Acosta López, M. R. (2022, 10 de novembro). La memoria de *jepirachi. Artishock*. https://cutt.ly/Zwc7MjJR

Richard, N. (2007). *Fracturas de la memoria: arte y pensamiento crítico*. Siglo XXI.

Zambrana, R. (2019, 5 de julho). Vida póstuma. *80grados*. https://cutt.ly/ywc7M7t2


Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Vórtice:
O ponto cego

*Calibán - RLP, 21*(2), 120-122 2023

Eloá Bittencourt Nóbrega*

# O ponto cego

*Ni allá ni aquí: por esa linde de duda*
*transitada sólo por espejeos y vislumbres,*
*donde el lenguaje se desdice,*
*voy al encuentro de mí mismo.*
Octavio Paz, 2007

O poeta está certo, em situações de impasse, quando a linguagem deixa de existir, é necessário voltar-se para si mesmo. O analista passa por esta experiência, de se ver diante do desconhecido, daquilo que está impedido de consciência e, ainda, envolto em mal-estar, um ponto sem vista, sem horizonte. Acompanho Pontalis quando nos diz que "o pensar que rege a visão, e não o inverso" (1988/1991, p. 211), o ponto cego é o que não pode ser pensado, é expressão do recalcado, aquilo que ainda não encontrou tradução. É isso que clinicamente se chama *recalcamento*. O seu motivo é sempre a liberação de desprazer que seria gerado pela tradução, como se esse desprazer provocasse uma perturbação no pensamento, que não permitisse o trabalho da tradução (Freud, 1896/2016, p. 37).

Espera-se que as resistências do analista sejam menores no encontro com o analisando. Freud cita o *ponto cego* no texto das "Recomendações ao médico" de 1912, afirmando que prejudica o trabalho analítico, impossibilitando a tomada de consciência. Diz ele:

> não basta ele (médico) ser razoavelmente normal; pode-se, antes, exigir que ele tenha se submetido a uma purificação psicanalítica e que tenha tomado conhecimento daqueles complexos próprios, adequados para atrapalhá-lo na absorção daquilo que lhe é apresentado pelo analisando. A bem da verdade, não se pode duvidar do efeito desqualificante de tais defeitos próprios; cada recalque não resolvido do médico corresponde, de acordo com uma expressão precisa de Wilhelm Stekel, a um *ponto cego* em sua percepção analítica. (Freud, 1912/2017, p. 100)

A experiência clínica tem sido um campo variado de acontecimentos sociais, sanitários, políticos e culturais que dão acesso a outros mundos, habitados por sujeitos que buscam um diálogo, onde possam encontrar sentido para sua linguagem e realidade. Esse campo transferencial convoca o analista muitas vezes a ter que tolerar o não saber, estar atento às próprias resistências para não destruir a intensidade da experiência.

Nesse contexto, temos que levar em conta os diferentes modos de vida, como a heterogeneidade das categorias de gênero, a desigualdade da estrutura racial, perpetrada pelo racismo, a guerra e as ameaças de futuras guerras, a imigração, sujeitos que entram no movimento migratório forçado ou espontâneo na esperança de acolhimento e de dias melhores. Tendo em conta também que o ódio circula em direção à discriminação. Desta forma, faz-se necessário interrogar, problematizar a experiência clínica desses fenômenos de difícil manejo, reconhecendo que estamos

> diante de um mundo que caminha, cada vez mais, na direção do apagar das diferenças e da homogeneização perversa e obscena. Regidos por um narcisismo que ultrapassa o essencial à manutenção da vida, esses fenômenos vêm impondo maciçamente valores absolutos e autodevoradores à civilização, o que requer do analista abraçar com convicção seu lugar na cultura. (Fuks, 2003, p. 9)

Chema Madoz - S/T - 23 x 27,2 cm - Ed. 25 - Ano 2018.

**Vórtice** conta com a colaboração de vários pontos de vista para aprofundarmos a questão:

Fausta Romano (Roma) – "Luz e escuridão: o 'não saber' na relação analítica"

A autora desenvolve suas ideias à luz da teoria do psicanalista Armando Ferrari em torno da interdependência analista/analisando na relação analítica. Ela nos diz que ambos constroem esse novo contexto de experiências e o fazem dispostos a enfrentar o novo, o não saber e o desconhecido de si mesmos. Essa bidirecionalidade do encontro confere um poder transformador à situação analítica. Portanto, mais do que pensar em pontos cegos, ela os considera como a capacidade do analista de tolerar, por um tempo, o não saber, à espera de um novo horizonte de possibilidades.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

Maria do Carmo Andrade Palhares (Rio de Janeiro) – "Cálice: analistas silenciados"

A autora inicia seu texto com a afirmação de Freud que sugere a necessidade do analista "cegar-se artificialmente para captar a menor intensidade de luz de um objeto". Mas esse caminho que Freud propõe não é isento de ambivalências: ao convidar um campo "produtor de inéditos" e, ao mesmo tempo, liderar um corpo teórico psicanalítico com silêncios e exclusões, como aconteceu com as teorias não reconhecidas de Gross e Ferenczi. A autora sugere, ao contrário, reconhecer as contribuições desses psicanalistas e promover o diálogo psicanalítico em torno de seus silêncios, fracassos e preconceitos e, assim, continuar a "penetrar em certas camadas desconhecidas e temidas da condição humana", objetivo primordial da psicanálise.

Adalberto A. Goulart (Aracaju) – "O ponto cego revela-dor"

O autor aborda o conceito de ponto cego tanto na medicina quanto na psicanálise. Enquanto na medicina o ponto cego é uma área na retina que não possui receptores de luz e que não é conscientemente percebido pela pessoa, na psicanálise é visto como uma defesa da consciência contra a imagem que temos de nós mesmos. Destaca a importância de entender a representação dos pictogramas (Piera Aulagnier) no desenvolvimento da *psique*, uma vez que as sensações corporais são registradas e notadas na mente, mas precisam encontrar representações. Indica que é na relação analítica, na busca por um objeto, o não eu, que essas representações poderão encontrar escuta, e trazer à luz os sentidos, que poderão ser construídos e significados.

Fryné Santisteban P. (Lima) – "O racismo: nosso persistente ponto cego"

A autora estabelece uma engenhosa relação entre o ponto cego como distorção orgânica, a abordagem freudiana referindo-se às dificuldades do analista e as "lacunas de percepção" dos outros inviáveis na vida social. Ela se preocupa em como incluir e trabalhar este último aspecto na clínica, uma vez que tais pontos cegos sociais – guiados pelo racismo – fazem parte da subjetividade e, portanto, de nossa tarefa analítica.

Silvia Ortega y González (Cidade do México) – "A hipermodernidade produz pontos cegos na *talking cure*?"

Seu trabalho incita a necessidade de pensar nesses tempos de dominação cibertecnológica. Anuncia o questionamento das referências conceituais psicanalíticas, com certa promessa de que incluirá novas compreensões. No entanto, o texto evolui como uma sequência de citações de outros autores em torno do diagnóstico da situação da cultura em nosso mundo contemporâneo.

Iván Gutiérrez Cuadrado (Bogotá) – "O ponto cego do/no habitual"

O autor coloca no centro da reflexão o racismo estrutural, no qual se estabelecem funções que mantêm uma ordem hierárquica, econômica e de origem colonial determinada por elementos étnicos entre os seres humanos participantes com vantagens sobre os demais. O estrutural torna invisível o que ao mesmo tempo é visível para todos. Nesse contexto, quem vem aos nossos consultórios? Aponta que um importante setor da população é deixado de fora da psicanálise, dadas as condições do contexto em que vive. Propõe a reflexão sobre esse tema, chamando os psicanalistas para se implicarem nessas questões e considerando como isso pode se tornar um ponto cego para os analistas.

## Referências


Freud, S. (2016). Carta 112 [52], de 6 de dezembro de 1896. Em S. Freud, *Neurose, psicose e perversão* (M. R. S. Moraes, trad., pp. 35-46). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1896)

Freud, S. (2017). Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico. Em S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica* (C. Dornbusch, trad., pp. 93-106). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1912)

Fuks, B. (2003). *Freud e a cultura*. Zahar.

Pontalis, J.-B. (1991). *Perder de vista: da fantasia de recuperação do objeto perdido* (vol. 1). Zahar. (Trabalho original publicado em 1988)




*Calibán - RLP, 21*(2), 123-125 2023

Fausta Romano*

# Luz e escuridão: o "não saber" na relação analítica

As considerações que irei expor são enquadradas pela relação analítica, no sentido atribuído pelo psicanalista Armando B. Ferrari.[1] A partir de sua hipótese, que posiciona a dimensão corporal como sendo, ao mesmo tempo, origem e primeiro e único objeto da mente,[2] a relação analítica é considerada como um *contexto autointerpretante* caracterizado por uma dupla vertente dinâmica: o *ir* do analisando em direção a si mesmo e o *retornar* do analista para si mesmo (Ferrari, 1982, 1986/2022).

*Autointerpretante*,

> no sentido de que o analista nunca estará na condição de dispor de uma referência como dado externo a ser interpretado, pois já é contexto e relação, mas o interpreta sempre como momento interno de um mais amplo contexto que ele vai construindo. (Ferrari, 1986/2022, p. 99)

A relação analítica atinge seu mais elevado potencial transformador ao colocar-se no aqui e agora do encontro como contexto de experiência: analista e analisando, abrindo mão a prioristicamente de seu respectivo aparato teórico, encontram-se em um contexto que vão construindo em comum e se dispõem a enfrentar o novo, o não saber, o desconhecido de si mesmos, a cada instante.

O aspecto de construção a dois da relação analítica representa e sustenta o elevado potencial transformador para ambos os participantes da relação em que analista e analisando irão construir uma história em comum, que se desdobrará ao longo de um arco temporal constituído por inúmeros fragmentos de tempo: instantes de presente, colocados na dimensão linear que vai do começo até seu fim (Hawking, 1988).

Instrumento fundamental dessa construção a dois é a proposição analítica: uma interpretação privada de seu significado de decifração, embasada em teorias e códigos preestabelecidos, mas centrada na transferência do analista. Transferência já filtrada e mediada pela mesma experiência analítica pessoal. Aqui, a palavra perde seu valor descritivo ou explicativo para assumir a função de uma interação comunicativa: a palavra como constituição de uma relação. A proposição analítica, portanto, assume a posição de uma proposta hipotética do analista para o analisando, ao qual cabe a tarefa de aceitar, rejeitar ou modificar aquilo que está sendo proposto pelo analista. O pressuposto é que ele seja o interessado em saber de si mesmo, e não o analista; embora o primeiro ainda não saiba que, de fato, sabe.

* Presidenta do Istituto Psicoanalitico di Formazione e Ricerca A. B. Ferrari, em Roma.

1. Psicanalista ítalo-brasileiro (1922-2006).

2. Com base em Freud, Klein e Bion, Ferrari chega a considerar a dimensão corporal como a origem e o único objeto da mente (Ferrari, 1983, 1994, 1995, 2004; Ferrari & Ribeiro, 1975; Ferrari & Stella, 2000). Isso implica uma transformação em sentido processual e dinâmico dos conceitos fundamentais do pensamento psicanalítico: o conceito de eu transforma-se naquele de configuração egoica, que se expande e se transforma ao longo de toda a vida do indivíduo; o conceito de complexo de Édipo naquele de constelação edípica, que nasce com a vinda ao mundo do indivíduo e conclui-se com a sua morte; a identidade é considerada como um grande rio, cujos principais afluentes são a configuração egoica e a constelação edípica, e que flui, transformando-se continuamente em relação às transformações dessas duas principais componentes e às vivências da existência.

O valor transformador da relação analítica reside em um trabalho comum de busca, em que tanto o analista quanto o analisando estão igualmente envolvidos, cada um segundo uma própria direção específica:

1) O analisando vai em uma direção que definimos *ir,* pela primeira vez, em direção a si mesmo, porque se supõe que seu pedido de ajuda nasça de ter perdido a via de comunicação consigo mesmo.

2) O analista vai em uma direção que definimos como *retornar* para si mesmo, porque se supõe que já tenha aberto as vias de comunicação dentro de si.

Neste sentido, a ideia de contratransferência, entendida como resultante das projeções do analisando no espaço mental do analista, é substituída pela ideia de uma situação dinâmica de encontro entre a transferência do analista e aquela do analisando. Assim, na base da transferência e da proposição analítica está a da interdependência dos dois participantes da relação analítica.

Gostaria de me deter na questão do *retornar* para si mesmo do analista.

*Retornar*, como capacidade do analista de recorrer ao seu mundo interno, às suas sensações e percepções solicitadas pelo dizer do analisando.

"O analista não é um arqueólogo, mas propõe hipóteses que podem ser assumidas pelo analisando e elaboradas de maneira que o mesmo possa conhecer-se na dimensão vertical" (Ferrari, 1986/2022, p. 100).

Acontece que, às vezes, tudo fica escuro para o analista, e pode demorar que uma imagem, uma ideia ou uma hipótese sobre o que está acontecendo no encontro com o analisando venha a emergir. Nesses momentos, é necessário poder *estar*, poder aguardar, embora na dolorosa *escuridão do não saber*, sem que a ansiedade e a pressa de querer entender obscureçam definitivamente o horizonte de pesquisa, rumo a um possível construir juntos. E acontece que, depois de um tempo, na mesma sessão, ou em sessões sucessivas, uma palavra pronunciada pelo analisando, mesmo de maneira não usual, ou uma expressão, ou qualquer acontecimento dentro da relação serve como catalisador para uma imagem, uma intuição, uma ideia que emerge do espaço de transferência do analista, que pode constituir a base para uma nova proposta. Nesses casos, não podemos falar de pontos cegos do analista, mas de sua capacidade de tolerar seu próprio limite, o silêncio, a escuridão do desconhecido em si mesmo, e na relação com o outro: tolerar, por um tempo, o *não* saber, o *não* ver. E quando o diálogo analítico retoma seu desdobrar-se, isso acontece dentro de um novo horizonte de possibilidades.

Com efeito, "se este retornar não enriquece na relação, o analista nunca poderá ampliar seu mundo interno de percepção e, assim, o ir do analisando encontrar-se-ia limitado a pontos de referência quase preestabelecidos pelo próprio analista" (Ferrari, 1986/2022, p. 98).

Por outro lado, como já dissemos, é também necessário que o analista consiga criar silêncio dentro de si, que consiga gerar aquele "raio de intensa escuridão" (Grotstein, 2007) diante de materiais pouco definidos ou pouco visíveis do analisando, que poderiam ser cancelados por um excesso de luz. Isto é, por um uso defensivo de teorias e conhecimentos pregressos do analista. A respeito disso, Bion, em *Atenção e interpretação* (1970/2006), considera que se deve ativamente deter memória e desejo. Refere-se aqui a Freud, que, em 1916, em uma famosa correspondência para Lou Andreas-Salomé, sugere que, quando o objeto investigado for particularmente obscuro, será necessário que o analista procure alcançar um estado mental capaz de compensar essa escuridão através de um "cegar-se artificialmente".

Outras vezes, cabe ao analista a responsabilidade e a sensibilidade de saber perceber o conjunto de pontos cegos que lhe impedem a elaboração da massa de solicitações psíquicas que chegam até ele do analisando: resíduos não elaborados das relações analíticas podem saturar seu sistema. Nessas ocasiões, o analista pode recorrer a um colega e solicitar ajuda para elaborar elementos de sua área vertical.

Por isso, Ferrari (2004) sugere um método de trabalho que definiu "autoanálise com testemunha". Não dá a este método o nome de reanálise, porque não se trata aqui de um recomeço, mas de uma possibilidade de progredir no conhecimento de si mesmo, de aprofundar áreas psíquicas e potencialidades ainda não exploradas no mundo interno do analista. O método que Ferrari propõe não prevê um *setting* predefinido, mas a possibilidade de pedir encontros analíticos com duração adequada, não codificada, em que o analista/colega que acolhe o pedido desenvolva uma função de suporte, de apoio para o trabalho que o analista solicitante já é capaz de desenvolver consigo mesmo, *testemunha*, como dissemos, de sua capacidade de autoanalisar-se.

## Referências


Bion, W. R. (2006). *Atenção e interpretação*. Imago. (Trabalho original publicado em 1970)

Ferrari, A. B. (1982). Relação analítica: sistema ou processo? *Revista Brasileira de Psicanalise, 16*(3), 335-363.

Ferrari, A. B. (1983). Eclipse do objeto concreto. *Alter, 13*(1), 9-12.

Ferrari, A. B. (1994). *Adolescência: o segundo desafio.* Casa do Psicólogo.

Ferrari, A. B. (1995). *O eclipse do corpo: uma hipótese psicanalítica*. Imago.

Ferrari, A. B. (2004). *Tempo e vida*. Casa do Psicólogo.

Ferrari, A. B. (2022). La proposizione analitica. Em P. Carignani, P. Bucci, I. Ghigi & F. Romano (org.), *Armando B. Ferrari: il pensiero e le opere* (vol. 1). Franco Angeli. (Trabalho original publicado em 1986)

Ferrari, A. B. & Ribeiro, B. J. (1975). Contribuição ao estudo de uma função: a função beta. *Revista Brasileira de Psicanálise*, *9*(2), 193-205.

Ferrari, A. B. & Stella, A. (2000). A *aurora do pensamento*. Editora 34.

Grotstein, J. S. (2007). *A beam of intense darkness: Wilfred Bion's legacy to psychoanalysis*. Karnac.

Hawking, S. (1988). *A brief history of time*. Bantam.

*Calibán - RLP, 21*(2), 126-129 2023

Maria do Carmo Andrade Palhares*

# Cálice: analistas silenciados

*Pai, afasta de mim esse cálice*
*Pai, afasta de mim esse cálice*
*Pai, afasta de mim esse cálice*
*De vinho tinto de sangue*

*Como beber dessa bebida amarga*
*Tragar a dor, engolir a labuta*
*Mesmo calada a boca, resta o peito*
*Silêncio na cidade não se escuta* […]
*Outra realidade menos morta*
*Tanta mentira, tanta força bruta*

*Como é difícil acordar calado*
*Se na calada da noite eu me dano*
*Quero lançar um grito desumano*
*Que é uma maneira de ser escutado*
Gilberto Gil e Chico Buarque, 1973

O que se cala? O testemunho da diferença. O ponto de partida de Freud implicou ousadia e risco existencial: "Pede-se fechar um olho, ou pede-se fechar os olhos" – era o que estava escrito em uma tabuleta sonhada por Freud, na noite seguinte à morte de seu pai, frase escolhida por ele para abrir o capítulo sétimo de *A interpretação dos sonhos* (1900/2009). Numa carta a Lou Andreas-Salomé, Freud (1975) fala desse sonho como um "cegar-se artificialmente para poder captar a menor intensidade de luz de um objeto" (pp. 65-66). Esse olhar apurado e silenciado faz surgir a primazia da escuta, que nos permite flutuar por palavras, por sentidos sensoriais e simbólicos, por uma infinidade de pontos de vista, por complexas alternâncias de movimentos subjetivos. "Pede-se fechar os olhos..." para que se possam trilhar inúmeros caminhos, mas, ao mesmo tempo, pede-se abrir os olhos para que não se enrijeça em atitudes, pensamentos, ideias, favorecendo essa flutuação numa tentativa de não perder o *Unheimliche* da descoberta freudiana – a fervura do inconsciente.

Eis a senha de uma ruptura íntima: a irrupção do sujeito do inconsciente. Nessa aparição, fato e mistério constituem o inédito. Produtor de inéditos esse sujeito inaugura um lugar que vai produzir acontecimentos, pensamentos, ideias, ações, mas, sobretudo, uma intimidade interior que engendra um estranhamento como se fosse um hóspede que habita nossa casa, com o qual se esbarra a todo o momento, perguntando-se: quem é ele? Quem é esse desconhecido que atua tão bem em minha vida? De que lugar ele veio? Como se instalou em minha casa? Em face desse desconhecido que nos habita, que nos ultrapassa em revelações que insistimos em negar, ignorar, expulsar, expurgar, silenciar perdemos o eixo, o chão, o controle, mas pode não ser em vão, pode valer a pena, fazendo surgir a escrita.

A apresentação dessa dinâmica, íntima e paradoxal, constitui-se como um gesto audacioso ao qual Freud não vai renunciar, apesar de todo o contexto científico adverso de sua época. Ao não rebaixar suas descobertas, suas investigações, Freud realiza uma ultrapassagem audaciosa do já estabelecido, consagrado, consolidado sujeito da consciência, reconhecido como inteiro e absoluto. Agora, em suas especulações sobre a alma humana, percorre fragmentações, descentrando o sujeito para além dele mesmo, desmontando a concepção científica de uma subjetividade reconhecida como unidade regida pela razão e pela consciência. Com Freud instala-se outra cena, que pressupõe cisão, exclusão, clivagem; afirma-se o desafio: conviver e encontrar-se com o *Unheimliche,* estabelecendo-se o compromisso com as instâncias enigmáticas da vida. Pronunciamos: inédito! Na busca desse percurso inédito, cavou-se valiosa abertura para encarar assombrações e transformações, além de tropeços e recomeços no âmbito das experiências psicanalíticas. Essa foi a largada para apresentar a irradiação do estranho dentro do humano como elemento de envergadura do movimento pulsional de forma incessante e surpreendente e, às vezes, inapreensível. Vislumbramos o ponto cego. No texto, Freud (1919/1976) escreve:

> *Unheimlich* chama-se a tudo que deveria permanecer em segredo, oculto, mas apareceu. [...] A palavra *heimlich,* entre as várias nuances de significado, coincide com seu oposto, *unheimlich.* O que é *heimlich* vem a ser *unheimlich*. Somos lembrados de que o termo não é unívoco, mas pertence a dois grupos de ideias que, não sendo opostos, são alheios um ao outro: o do que é familiar, aconchegado, e do que é escondido, mantido oculto. [...] Portanto, *heimlich* é uma palavra que desenvolve o seu significado na direção da ambiguidade, até afinal coincidir com seu oposto. *Unheimlich* é de algum modo uma espécie de *heimlich*. (p. 281)

O cruzamento desses dois campos incide sobre um terceiro campo que autoriza as qualidades do sentir paradoxal. Agora, além do inédito, inquietante.

No entanto, apesar do surgimento desse campo de inovações e descobertas, para consolidá-lo, exigiu de novo silêncios e banimentos. Ao longo da trajetória da psicanálise, observamos surgir uma oposição entre uma forma libertária e rompedora e um conteúdo repressor e controlador em nome da preservação e manutenção das descobertas freudianas, buscando domesticar sua exploração e sua comunicação mais instantânea, vital e incessante: a pulsão. Quais as repercussões dessa ambiguidade vivida no interior do movimento psicanalítico para as gerações pós-freudianas?

Comecemos por Otto Gross (1877-1920), psicanalista austríaco considerado por Freud como capaz de dar uma contribuição original ao método terapêutico da psicanálise. Por que foi esquecido ou excluído da história da psicanálise? Gross fez parte da primeira geração de psicanalistas, ao lado de Freud, Jung, Jones, Adler, Ferenczi etc. Gross, inicialmente, aparece como genial e criativo. Segundo o texto de Marcelo Checchia (2018):

> Apesar do destaque mais de um século atrás, Otto Goss é hoje uma figura desconhecida até mesmo entre as pessoas da área. Os poucos que ouviram falar a seu respeito acreditam se tratar apenas de um psicótico, ignorando o papel relevante que desempenhou não só pelos textos e talento clínico admirado pelos principais psicanalistas da primeira geração, mas também pela influência sobre artistas, sociólogos e anarquistas. [...] Declaradamente anarquista, ele vivia de maneira condizente com seus princípios: não se submetia a nenhuma autoridade, defendia o amor livre e lutava pela libertação das mulheres do jugo dos homens. Além disso, não só tinha grave vício em ópio e em cocaína como também defendia a adição. A combinação desses traços tornava Gross uma pessoa excêntrica para a sociedade da época [...] Freud pediu que retirassem uma citação a ele

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

> num texto seu e para que apagassem seu nome do relatório do primeiro encontro internacional de psicanálise. Gross talvez fosse, de fato, um problema para a psicanálise, mas cabe perguntar se a luta pela causa justifica sua exclusão. Não é contraditório que a comunidade psicanalítica tenha sido intolerante com alguém que agia de acordo com a ética de sua singularidade? A recém-lançada coletânea *Otto Gross: por uma psicanálise revolucionária* (Checchia, 2017) mostra a relevância desse personagem para a psicanálise. Isto porque a exclusão dos dissidentes impede que a psicanálise se enriqueça e se renove a partir da tensão entre as diferenças. (par. 4-22)

Da mesma forma, Ferenczi (1873-1933), considerado um dos principais interlocutores de Freud, dotado de refinada sensibilidade e inteligência, se converteu no *enfant terrible*, acusado de heresia pela sua coragem de formular hipóteses teóricas e clínicas que geraram impasses na comunidade psicanalítica. As divergências com Ferenczi não se restringiam às suas ousadias técnicas e ao seu *furor curandis* ou às suas inovadoras perspectivas clínicas; também surgiram impasses com Freud em relação à metapsicologia. Segundo Luís Claudio Figueiredo e Nelson Ernesto Coelho Junior: "Para Freud, a atividade psíquica sempre se renova; para Ferenczi, ela pode ser asfixiada e destruída pelas experiências traumáticas precoces e muito intensas" (2018, p. 19).

Nesse contexto, o manejo clínico proposto por Ferenczi vai levar em conta não só as manifestações da fantasia autônoma, o movimento pulsional, mas o desenvolvimento de uma escuta em direção ao sentir com..., ao ouvir com olhos, percebendo ritmos, gestos e expressões corporais durante o encontro analítico. O outro surge e se infiltra ao destacar em 1909, no seu texto "Transferência e introjeção" (1909/1988b), as bases de sua teoria sobre o trauma exógeno. Essa compreensão favorece a ampliação do campo transferencial, incluindo uma sobrecarga de afetos que enlaça analista e paciente: o dilema da mutualidade vivida no *setting* psicanalítico. Ambos participariam de forma horizontal e se responsabilizariam pelo desenrolar do percurso analítico; conquistar essa dinâmica relacional poderia mitigar, nas palavras de Ferenczi, "a hipocrisia profissional" (1933/1988a, p. 349).

Nesta perspectiva, Ferenczi, a partir dos anos 1920, faz uma revisão da teoria e da técnica psicanalítica. Em sua busca por prestígio e consolidação científica, as instituições psicanalíticas aplicam censuras e discriminações a esses membros ousados e criativos. A psicanálise manca sob o peso dos seus pontos cegos. Diante dessa cegueira perde a conexão com a liberdade de ampliar sua complexidade no âmbito do psiquismo humano. Assim, era necessário manter certas experiências no escuro, no silêncio, no registro do desmentido. Gross e Ferenczi experimentam na interioridade dos afetos a experiência do trauma: a exclusão institucional. Tudo isso pode repercutir na formação e na vivência de futuros analistas: o ponto cego introjetado no inconsciente das instituições psicanalíticas.

Evidenciamos o silêncio em torno do pensamento de Ferenczi ao constatarmos que sua morte ocorreu em 1933 e a tradução e a divulgação dos seus escritos aconteceram a partir de 1985. Seus textos, suas ideias e reflexões foram realizados e publicados desde 1909, culminando com o valioso depoimento do seu *Diário clínico,* escrito durante o ano de 1932 e só publicado em 1985. No Brasil, a publicação da primeira edição do *Diário clínico* ocorreu em 1990. Desviamos o olhar dessa contribuição psicanalítica por um longo tempo. Resultou daí um perder de vista da emancipação do ser humano como criador de sentidos.

O pano de fundo silencioso que aos poucos se formou em torno desses dois analistas da primeira geração, Gross e Ferenczi, nos leva a considerar a ambientação cultural e científica da época em que viveram. Instituir-se, consolidar-se no tempo e no espaço, pôr-se em pé de igualdade ao lado de outras ciências valorizadas, levou a psicanálise a tolher a liberdade de pensamento dos seus membros imaginativos, ousados, questionadores; eles colocavam em risco a necessidade de consolidação do *establishment* psicanalítico. No entanto, o risco maior seria a psicanálise ceder ao assédio da normatização, formador de seguidores autoritários e dogmáticos. Assim, seu percurso não conseguiria arcar com a complexidade existente entre sua teoria e sua prática, sustentada pela dúvida e pelos enigmas das rachaduras provocadas pelo seu contexto histórico e científico, gerador de conflitos e impasses. Mais do que dominar o discurso, aceitar as feridas. Isto sugere promover o diálogo em torno dos seus fracassos e preconceitos, já que de forma fascinante e paradoxal ela inventou, ao mesmo tempo, o seu próprio pecado e pode morrer do seu próprio veneno caso não consiga abrir novos olhares, inéditos, expostos pela sua autonomia, pela pluralidade cultural e pela coragem de continuar penetrando determinadas camadas, impactantes, desconhecidas e temidas da condição humana.

## Referências


Checchia, M. (2018, 4 de agosto). O retorno de Otto Gross, o psicanalista que foi banido por Freud e Jung. *Folha de São Paulo*. https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/08/o-retorno-de-otto-gross-o-psicanalista-que-foi-banido-por-freud-e-jung.shtml

Ferenczi, S, (1988a). Confusão de línguas entre adultos e as crianças. Em S. Ferenczi, *Escritos psicanalíticos: 1909-1933* (pp. 347-356). Taurus. (Trabalho original publicado em 1933)

Ferenczi, S. (1988b). Transferência e introjeção. Em S. Ferenczi, *Escritos psicanalíticos: 1909-1933* (pp. 29-60). Taurus. (Trabalho original publicado em 1909)

Ferenczi, S. (1990). *Diário clínico* (A. Cabral, trad.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1985[1932])

Figueiredo, L. C. & Coelho Junior, N. E. (2018). *Adoecimentos psíquicos e estratégias de cura: matrizes e modelos em psicanálise*. Blucher.

Freud, S. (1976). O estranho. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 17, pp. 275-314). Imago. (Trabalho original publicado em 1919)

Freud, S. (2009). A interpretação dos sonhos. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 4). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1900)

Freud, S. & Andreas-Salomé, L. (1975). *Freud — Lou Andreas-Salomé: correspondência completa*. Imago.

*Calibán - RLP, 21*(2), 130-132 2023

Adalberto A. Goulart*

# O ponto cego revela-dor

A medicina a denomina *escotoma*, uma área na retina que não contém receptores de luz, onde se insere o nervo ótico, responsável por levar os estímulos nervosos ao córtex cerebral, que então, baseado em experiência e memória, irá fornecer uma interpretação. Ou seja, o ponto cego não é conscientemente percebido, embora esteja lá.

A psicanálise se propõe a investigar o ponto, agora cego, que busca proteger a consciência da imagem que temos de nós mesmos, mas que outrora foi consciente.

No entanto, precisamos falar também daquilo que nunca foi consciente, daquilo que permanece na atemporalidade do sistema inconsciente, desde as suas primeiras representações em registros mentais, na escuridão para a consciência (Goulart, 2018).

Aumentando o grau da escotomia, com Freud (1923/1976), falamos ainda de algo que surge do oculto das entranhas, daquilo que ainda não é propriamente psíquico e que traz o frescor fugidio do momento presente, porque, uma vez representado e interpretado, torna-se registro, experiência passada, e então se abre uma nova procura orientada ao infinito. O sentido a ser iluminado nos orienta ao encontro com o trauma, o excesso de estímulos provocado pela presença da novidade ainda sem representação, que nos assombra e que não pode ser aculturado ou domesticado sem deixar de ser o que é.

* Sociedade Psicanalítica do Recife. Núcleo Psicanalítico de Aracaju.

Piera Aulagnier (1985/1999) afirma que a primeira atividade de representação da criança se dá pelos efeitos originados do duplo encontro com o corpo e as produções da psique materna. A criança cria uma representação de si a partir desse encontro, formando pictogramas representativos da coisa corporal.

Essa seria uma condição para tudo que está por vir em termos de funcionamento anímico. Tudo seria previamente metabolizado em pictogramas. Portanto, o acesso mental aos fenômenos internos ou externos somente se dará se puderem ser pictografados e responder às condições de representabilidade. Assim, a realidade seria criada pela atividade sensorial, a partir da notação e do registro psíquico.

Não é de hoje que a experiência clínica nos mostra que jamais poderemos perceber o mundo do interior como o próprio paciente percebe. E essa parece ser uma tendência atual e comum a todas as ciências. Ou seja, a percepção envolve necessariamente a autopercepção.

O modelo do pictograma nada mais é do que a representação de um mundo-corpo, anterior ao processo primário e não correspondente a qualquer conteúdo reprimido. Anterior à percepção do outro, a psique relaciona-se prioritária e originalmente com as sensações que o corpo produz, detectando e registrando variações de prazer ou desprazer, e assim autorrepresentando-se.

Mediado pelo amor da mãe, o corpo terá como referência um corpo psíquico, investido libidinalmente, reconhecido como um outro único e específico, com identidade singular, capaz de se preservar e se desenvolver.

Laplanche e Pontalis (1967/1992) parecem referir-se à mesma questão quando dizem que nem tudo seria reminiscência, que existe uma espécie de memória atuada, ou uma não memória, que, por ser irrepresentável, se inscreve sensorialmente no corpo.

Green (1983/1988) considera que os pictogramas poderão ser destruídos, causando um ferimento na mente que produzirá uma espécie de hemorragia da representação, levando a um estado de vazio, que atrairá e destruirá a capacidade para pensar.

Lançando luz sobre uma nova hipótese, Ferrari (1995) diz ser a mente uma configuração percebida pela mente, um sistema de representações que se percebe a partir de seu próprio repertório de conceitos, específico e único para cada indivíduo.

Originalmente, não somos algo que nos é oferecido, mas algo que pressiona no sentido de emergir do nosso próprio corpo em busca de representação. Ao mesmo tempo, estamos diante de algo que nunca poderá tornar-se totalmente representação, pelo fato de estarmos dentro desse algo concreto e vivo, de onde emanam de maneira incessante as sensações marasmáticas da área entrópica em busca de simbolicidade.

É desse objeto que nasceriam as primeiras representações, um aparelho mental que percebe e anota as sensações provenientes de um corpo físico próprio – denominado por Ferrari de *objeto originário concreto* (OOC), independente de qualquer introjeção. Seria uma sedimentação da experiência através dos sinais que o corpo envia à mente.

O OOC seria, portanto, o núcleo originário e essencial que faz de cada indivíduo um ser singular, independente de qualquer introjeção, sendo a presença da mãe, em sua função de *reverie*, um facilitador desse processo. A mãe estabelecerá com a criança um eixo horizontal, reduzindo a angústia inicial pela ausência de sentido e dando condições para a criança ouvir a si mesma, no que denominamos sua verticalidade.

O corpo é então considerado um dado-presença, que colocará a mente em funcionamento, numa relação de interdependência que sempre tenderá ao conflito, por ser constantemente produzida e pelo fato de que jamais poderemos alcançar nossa essência física mais profunda.

Um segundo e importante problema surge porque, como se sabe, para que a formação simbólica aconteça, é necessário que o objeto se ausente. A presença do corpo interfere e perturba a criação simbólica. Temos então, por um lado, uma mente que tenta lançar sombra sobre o corpo, dando continência e simbolicidade, e, por outro lado, a presença do corpo a perturbar esse processo com seus estímulos constantes (Goulart, 2009).

Ferrari (2000) considera que esse percurso, das sensações marasmáticas ao pensamento, cria uma base complexa que dará início à linguagem. A linguagem expressa a nossa experiência imaginosa, e não propriamente a imagem pictográfica original.

É através do corpo que entramos em contato com o mundo e, sendo este a origem da mente, não haveria uma realidade absoluta para todos.

O analista funcionará como um facilitador do encontro do sujeito consigo mesmo, um catalisador para que suas potencialidades sejam ativadas e seu desenvolvimento seja retomado em busca de uma harmonia, no entanto, sempre instável.

Uma sessão psicanalítica nos oferece impressões sobre uma experiência que não podemos encontrar em nenhum outro lugar ou tempo. É necessário vivenciá-la, no contato consigo mesmo e na presença do outro. A partir dessas experiências únicas, Bion (1962/1991) afirmava que são os pacientes os nossos maiores mestres.

Entretanto, com Ferrari, aprendemos que estaremos inevitavelmente diante de outro mestre, essencial e fundamental para poder acessar o que outra pessoa busca nos transmitir: o nosso próprio corpo, manifestando-se

através de um sistema excitável que pode ser sensibilizado e nos propiciar intuições, informações e evidências daquilo que estamos vivenciando.

Será a partir da percepção desses estímulos que poderemos expressar algo sobre quem somos diante da experiência vivida no encontro com algum paciente. Quer dizer, quando nos expressamos, não é sobre o outro a nossa manifestação, mas sobre a informação que o nosso corpo transmite, sensibilizado através da percepção de estímulos internos e externos, que deverá ser acolhida pela nossa mente.

Em busca do objeto psicanalítico, caberá ao analista uma observação conjunta do paciente, de si mesmo e do vínculo estabelecido, ampliando e aprofundando as manifestações percebidas do inconsciente para uma espécie de gerador de possibilidades, oferecendo a oportunidade para que o paciente seja, de fato, o ser único e específico que ele é, reiterando e reafirmando a desilusão da fusão.

Aquilo a partir do qual eu poderei ser sensibilizado irá pouco a pouco se organizar em qualidades psíquicas potenciais, mas ainda não representadas. Para tanto, o movimento pulsional buscará seu objeto, o não eu, a fim de que sentidos sejam construídos, significados sejam alcançados como descanso ao desejo, ainda que fugaz, trazendo luz ao pensamento (Goulart, 2019).

Ao final destas breves anotações, podemos concluir que o inconsciente infinito é holístico; reúne o sujeito à experiência, sem a mediação do ego consciente; propõe ser em lugar de conhecer, verdade afetiva em lugar de verdade intelectual.

## Referências


Aulagnier, P. (1999). Nascimento de um corpo, origem de uma história. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, *2*(3), 9-45. (Trabalho original publicado em 1985)

Bion, W. R. (1991). *O aprender com a experiência* (P. D. Corrêa, trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1962)

Ferrari, A. B. (1995). *O eclipse do corpo* (M. Mortara, trad.). Imago.

Ferrari, A. B. & Stella, A. (2000). *A aurora do pensamento* (M. Mortara, trad.). Editora 34.

Freud, S. (1976). O ego e o id. Em S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., vol. 19, pp. 13-80). Imago. (Trabalho original publicado em 1923)

Goulart, A. A. (2009). Introduzione. Em A. Panza, M. Romanini & S. Tauriello (org.), *Corporeità: l'oggetto originario concreto: un'ipotese psicoanalitica in espansione*. Cafoscarina.

Goulart, A. A. (2018). O tempo, uma ilusão? *Revista Brasileira de Psicanálise*, *52*(1), 147-157.

Goulart, A. A. (2019). Inconfidências do estranho na relação analítica. *Revista Multiverso, 2.*

Green, A. (1988). *Narcisismo de vida, narcisismo de morte* (C. Berliner, trad.). Escuta. (Trabalho original publicado em 1983)

Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1992). *Vocabulário da psicanálise* (P. Tamen, trad.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1967)




*Calibán - RLP, 21*(2), 133-136 2023

Fryné Santisteban P.*

# O racismo: nosso persistente ponto cego

*– Não me viram.*
*– Mas eu te vejo!*
*– É que você tem nosso sangue, mas os brancos não me veem. Passei sete dias na porta do escritório. As autoridades iam e vinham, mas não olhavam para mim […]. Eu dizia a mim mesmo "Estão ocupados", mas na segunda semana comecei a suspeitar, e um dia em que o vice-prefeito Valerio estava sozinho, eu me apresentei. Ele não me viu! Eu falei durante muito tempo. Ele nem sequer ergueu os olhos.*

Manuel Scorza, *História de Garabombo, o Invisível*

Há alguns meses, num painel organizado pela Fepal, causou surpresa e eu diria até mal-estar em alguns colegas o fato de um dos palestrantes ser apresentado, a pedido dele, como "psicanalista negro". Isso me fez lembrar que, anos atrás, na defesa de um trabalho clínico na faculdade de psicologia de uma universidade peruana, um membro da banca felicitou meu colega pelo fato "original" de registrar, entre os dados da paciente sobre a qual falava, sua procedência étnica.

Num país de "todos os sangues", como diria Arguedas, e num continente de grande diversidade cultural, é escandaloso que a informação sobre a raça e a etnia cause surpresa, e isso acontece porque, apesar de ser um aspecto que nos constitui e uma realidade palpável diante de nós, ela segue sendo insuficientemente visibilizada. Como já apontou Bruce (2007), o tema do racismo entre nós, psicanalistas peruanos, foi e continua sendo um território ignorado, negligenciado como matéria de reflexão, embora seja um traço característico de nossa vida cotidiana. Um ponto cego que atravessa grande parte tanto da sociedade peruana como de nossa comunidade psicanalítica.

Nas palavras de Cercas (2016): "Nossos olhos têm um ponto cego, um lugar – esquivo, lateral e não facilmente localizável – situado no disco óptico, que carece de detectores de luz e através do qual, portanto, não se vê nada" (p. 8). Há então uma porção da realidade que temos diante de nossos olhos, potencialmente visível por estar dentro de nosso campo visual, que no entanto não vemos.

Para os psicanalistas, isso é muito familiar, pois constitui justamente nosso campo de trabalho. Sabemos que, da mesma maneira que o processo físico, por meio de complexos processos psíquicos, porções da realidade escapam a nossa percepção consciente. A mente investe quantidades de energia psíquica para manter às cegas, na "escuridão", fragmentos de informação, experiência e realidade a fim de nos proteger de mal-estares, dores e questionamentos.

Contudo, na prática clínica, costumamos nos acomodar em saberes sobre a subjetividade alheia e a própria, e muitas vezes nos esquecemos da força do inconsciente e nos acreditamos à margem de suas piruetas. Freud (1910/1973b) já nos dizia que "cada psicanalista consegue ir apenas até onde per-

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

mitem seus próprios complexos e resistências internas, e por isso exigimos que ele dê início à sua atividade com uma autoanálise e a aprofunde continuamente"[1] (p. 1566). De maneira que "a cada [recalque] não resolvido do médico corresponde […] um 'ponto cego' na sua percepção psicanalítica"[2] (Freud, 1912/1973a, p. 1657).

No desenvolvimento histórico de nossa disciplina, o peso da descoberta da realidade psíquica fez com que tudo relacionado à realidade externa perdesse validade ou passasse para segundo plano em nossa reflexão. Considero que nossa escuta, por mais que a pretendamos uniformemente flutuante, privilegia os fenômenos intrapsíquicos em detrimento da informação que vem do entorno, que também faz parte do psiquismo. Não percebemos que dessa forma o social vai se conformando em potenciais territórios de pontos cegos em nossa escuta, e assim se instalam o racismo e o *choleo*.[3]

A partir dessas premissas, gostaria de ressaltar algumas características do fenômeno físico e relacioná-las com as formas de desconhecimento da realidade ou de autoengano que a mente individual e coletiva pode produzir, bem como colocá-las em diálogo com o que considero que segue sendo um ponto cego de nossa reflexão e prática psicanalítica, a questão étnico-racial.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A citação está na p. 293 de: Freud, S. (2013). As perspectivas futuras da terapia psicanalítica. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 9, pp. 287-301). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1910)

2. N. do T.: tradução de P. C. Souza (adaptada). A citação está na p. 157 de: Freud, S. (2010). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 10, pp. 147-162). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912)

3. N. do T.: em princípio, *cholo* seria o mestiço de indígena e europeu ou o indígena aculturado, mas o termo concentra vários sentidos negativos, ligados ao *choleo*, à discriminação sofrida por essa camada da população peruana.

Chema Madoz - S/T - 125 x 146 cm - Ed. 7 - Ano 2020.

O ponto cego altera a distância, de maneira que o não visto ou re-negado está mais próximo do que acreditamos. Esse caráter de proximidade que escapa a nossa visão/consciência é central quando estamos diante da discriminação racial e étnica. Trata-se de uma proximidade radical porque faz parte de nós, está em nosso corpo e em nossa pele tanto como no corpo e na pele desse outro que, através de projeções, se converte em objeto de rejeição e discriminação. Esse é o caso da empregada doméstica, próxima e ao mesmo tempo invisibilizada.

Outra característica do ponto cego é que uma das razões para não percebermos esse déficit é o fato de compensarmos essa porção que escapa à visão com informação do entorno ou com imagens da memória. Ou seja, deslizando de recortes em nossa visão para recortes em nossa consciência. Seguindo essa linha de pensamento, sugiro que, diante do racismo que não vemos em nós mesmos, nossa mente preenche o vazio com informação, especialmente crenças inquestionáveis e certezas, isto é, preconceitos sociais tomados por impressões naturais, que depois chamamos de senso comum ou simplesmente cultura.

Garabombo, o personagem da epígrafe, pertence à literatura peruana e retrata muito bem um aspecto de nossa sociedade. É um camponês de uma comunidade andina, dirigente da luta de seu povo nos anos sessenta. Um belo dia, descobriu que era "invisível"; a princípio, não se deu conta, pensou que as autoridades a que se dirigia estavam distraídas, ocupadas, mas logo percebeu que simplesmente não o viam, embora ele estivesse diante delas enquanto lhes falava.

No Peru, existem muitos "invisíveis" por sua origem étnica, racial ou social. Milhares de peruanos e peruanas, povoados inteiros, foram e seguem sendo Garabombo para o Estado e para o restante do país. A falta de reconhecimento e de respeito por comunidades indígenas e amazônicas é um problema antigo, que seguramente o Peru compartilha com outros países da América Latina. Sua condição de cidadania é desconhecida, eles são mantidos à distância, não apenas em nível geográfico, mas também em nível afetivo, longe da consciência nacional, da representação mental do país.

Nos últimos meses, o Peru tem estado especialmente convulsionado, com muitos habitantes dos Andes protestando contra a sistemática marginalização que sofrem dos sucessivos governos. Isso abala a consciência social das elites limenhas, mas também ativa mais fortemente os mecanismos de invisibilização, desqualificando-os, reprimindo-os e, até mesmo, assassinando-os. Quéchuas e Aimarás chegaram a Lima, a capital, e como diria Vallejo (1939/1974), o poeta, "nunca tão próximo se precipitou o distante" (p. 242).

Nesse caso, a informação que falta é preenchida com tranquilizadores eufemismos que supostamente enaltecem a diversidade, a mestiçagem e a riqueza cultural que nos une. Mas sabemos que a dificuldade de reconhecer o diferente é grande, sobretudo quando esse diferente se aproxima, pretende ser um igual e reivindica igualdade de tratamento, de oportunidades e de direitos. Nas palavras de Nugent (2021), seria antes uma "rejeição à semelhança" (p. 32).

Há muito tempo sabemos que os processos de subjetivação se organizam num contexto histórico concreto e que as condições sócio-históricas em que vivemos moldam nosso psiquismo. Sabemos também que tornar-se sujeito é, em grande parte, algo inconsciente e que o lugar social que cada um tem numa sociedade dificilmente é questionado ou mesmo pensado, sendo visto como natural, a menos que ocorram experiências disruptivas que alterem essa ordem dada. Talvez por isso, enquanto não causa conflitos, não entra necessariamente na sessão psicanalítica, pelo menos não de maneira transparente. Eu me pergunto se contemplamos em nosso próprio trabalho analítico o lugar que ocupamos na comunidade, nossa classe social, nosso modo de nos relacionarmos com os outros e nossos condicionamentos culturais. Percebemos quando aparecem na sessão

ou os naturalizamos, tomando-os por dados factuais? De que forma nossos preconceitos e condicionamentos, muitas vezes considerados um "estilo pessoal", se tornam pontos cegos? O que acontece em nós quando um paciente ou um grupo nos apresenta vivências relacionadas a diferenças e desigualdades, à marginalização, à discriminação ou à violência socialmente organizada? Como escutamos isso e a partir de que ponto de vista? Nós, psicanalistas, participamos desse olhar míope? Como nos posicionamos diante do racismo, do *choleo*, do menosprezo ou da caricatura que a imprensa faz desses grupos, chamando-os de violentos, bárbaros e ressentidos? Como lidamos com isso em sessão, especialmente quando aparece de maneira indireta?

Acredito que a psicanálise pode ser útil para desentranhar o pensamento, o afeto, o discurso e a conduta racista. Para isso, temos que olhar criticamente nossa teoria e construir ferramentas conceituais e clínicas a fim de possibilitar um processo de elucidação sobre o racismo. É no campo clínico, no encontro do analista com seu paciente ou grupo, que poderemos perceber os pontos cegos relacionados a essa questão, e devemos fazer isso com o olhar atento aos preconceitos que, de distintos modos, agem em nossa vida institucional, tanto em suas expressões de organização interna (relações de poder, critérios de seleção de novos candidatos, a cultura econômica que orienta quanto e como cobrar etc.) quanto em suas expressões e iniciativas diante da sociedade, da cultura, da comunidade de que faz parte. Teremos que nos manter bem informados do que acontece no mundo e em nossos países, tarefa bastante difícil nestes tempos, que convidam antes a deixar de ver, ouvir e saber devido ao excesso de incerteza angustiante. Precisaremos reformular a representação que temos da diferença, para acolher em nossa teoria e prática a heterogeneidade e novas possibilidades de convivência. Diríamos, com Ana María Fernández (2021), que serão

> necessárias certas reconsiderações epistemológicas que permitam a constituição de outra lógica da diferença superadora dos parâmetros que a episteme do Mesmo produziu. Outra lógica da diferença que nos ofereça a possibilidade de criar alguns instrumentos conceituais a partir dos quais conter a pluralidade dos idênticos e as igualdades nas diferenças. (p. 86)

Sempre teremos um ponto cego, não há como evitá-lo. Mas também é possível reparar essas omissões, fazendo isso de um modo criativo e transformador de nós mesmos e de nossa prática clínica. Talvez o que Javier Cercas (2016) diz sobre "os romances do ponto cego" (p. 29) seja igualmente válido para a psicanálise:

> O ponto cego procura um sentido onde parece não haver, em lugares à primeira vista invulneráveis ao sentido, ou ao menos a um sentido claro – contradições, ironias e paradoxos irredutíveis –, perseguindo desse modo um conhecimento inédito ou até uma revelação ou no mínimo uma iminência de revelação, ciente de que talvez nunca apareça. (p. 38)

## Referências


Bruce, J. (2007). *Nos habíamos choleado tanto: psicoanálisis y racismo.* Fondo Editorial Universidad San Martín de Porres.

Cercas, J. (2016). *El punto ciego: las conferencias Weidenfeld 2015*. Penguin Random House.

Fernández, A. M. (2021). *Psicoanálisis: de los lapsus fundacionales a los feminismos del siglo XXI*. Paidós.

Freud, S. (1973a). Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico. Em S. Freud, *Obras completas* (L. López Ballesteros, trad., vol. 2). Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1912)

Freud, S. (1973b). El porvenir de la terapia psicoanalítica. Em S. Freud, *Obras completas* (L. López Ballesteros, trad., vol. 2). Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1910)

Nugent, G. (2021). *El laberinto de la choledad: páginas para comprender la desigualdad*. Taurus.

Scorza, M. (1972). *Historia de Garabombo el invisible.* Planeta.

Vallejo, C. (1974). Los nueve monstruos. Em C. Vallejo, *Obra poética completa*. Mosca Azul. (Trabalho original publicado em 1939)


Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



*Calibán - RLP, 21*(2), 137-139 2023

Silvia Ortega y González*

# A hipermodernidade produz pontos cegos na *talking cure*?

*Cada psicanalista consegue ir apenas até onde permitem seus próprios complexos e resistências internas, e por isso exigimos que ele dê início à sua atividade com uma autoanálise e a aprofunde continuamente enquanto amplia sua experiência com os doentes.*[1]
Sigmund Freud, 1910

Neste trabalho, proponho questionar/repensar nossas referências conceituais e nossas hipóteses para realizar nossa atividade analítica na época da hipermodernidade, e os efeitos que o uso ou abuso da tecnologia produz nas novas gerações (nativos), tanto em nossos analisandos quanto em nós. Penso que, atualmente, podemos sofrer de pontos cegos devido à falta de conhecimento dos efeitos subjetivos do uso da tecnologia.

Incluo alguns autores que abordam essa problemática para que nossa atividade possa ir ao encontro do mal-estar imperante, que se apresenta, às vezes, camuflado em outras manifestações clínicas. Stoisa (2016), por exemplo, se pergunta: incidir no mal-estar da época, na singularidade da experiência, não é talvez nosso desafio? De que modo as novas tecnologias nos permitem reinventar nossas raízes freudianas, da *talking cure*?

Visto que o propósito deste trabalho é questionar, vou tratar de forma enunciativa alguns aspectos centrais para considerar possíveis efeitos que o mundo digital tem na subjetividade no século XXI: os sujeitos contemporâneos, desencantados com o Outro, apresentam-se divorciados do Ideal e do recalque, prescindindo do ideal e dos outros. Assim, surgem novas ofertas identificatórias, menos custosas, que implicam um menor esforço de crença, afetando o tipo de vínculo possível entre sujeitos, em organizações diversas e particulares, não generalizáveis, que sigam a lógica coerente do objeto de estudo da psicanálise: o inconsciente.

Também se estabelece o laço com um objeto artificial com a ascensão ao zênite social do objeto *a*, mais-de-gozar, através dos objetos elaborados pela ciência e pela tecnologia, produzindo um equipamento para entreter a fome da relação que não existe, sob o modo da fabricação intensiva que multiplica as imagens do novo império. Trata-se de imagens digitais, virtuais, obtidas pela transformação de uma matriz numérica em *pixels*, que vemos nas telas que nos olham. Nessa matriz numérica, há uma relação com os significantes-mestres que comandam nossa época.

* Sociedad Freudiana de la Ciudad de México.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A citação está na p. 293 de: Freud, S. (2013). As perspectivas futuras da terapia psicanalítica. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 9, pp. 287-301). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1910)

Chema Madoz - S/T - 125 x 155 cm - Ed. 7 - Ano 2020.

Lacadée (2014), ao se referir aos sofrimentos modernos dos jovens, menciona uma crise da língua articulada. Na experiência analítica tanto com jovens quanto com crianças, constatamos certa precariedade no que diz respeito à língua, um uso da língua e do significante que não se organiza pelo regime do Pai, do discurso do Outro, da cultura do Ideal. Como sustentar uma ética orientada pelo real, uma ética que aposte no ser falante? Seja por recusa, seja por ausência de animação do Outro parental, a palavra fica desvalorizada, serve pouco ou nada. Então, como proceder na psicanálise, uma prática da palavra?

Atentemos a isto: existe hoje, no corpo, por uma prevalência do imaginário, com efeitos no simbólico, nos processos identificatórios e no olhar, o predomínio do gozo, e não do desejo. O discurso da época, com seu impulso a um gozo acelerado e ilimitado, se vale das novas tecnologias, com frequência dificultando a articulação da língua e propiciando o autismo do laço.

A corporalidade sempre foi fundamental na construção do psiquismo. Freud (1923/1999b) diz que é com base em sensações corporais externas e internas que o eu psíquico se constrói, se adapta ao meio exterior e dá forma a um princípio de realidade comum. Acrescento aqui a ideia de Lacan (1949/1997) de que se trata de uma realidade comum compartilhada com outros sujeitos, que por sua vez funcionam a partir de seus corpos, diferenciados de outros corpos. Essa construção se altera quando a corporalidade deixa de ser indispensável para que as subjetividades se relacionem entre si, em canais virtuais.

Além disso, tanto Freud (1923/199b) quanto Lacan (1949/1979) ressaltam que o eu se organiza com base nas percepções físicas e interações com o Outro, já que o ser humano tem um corpo organizado a partir do investimento pulsional de vida e de morte, num amálgama que abrange o próprio corpo e os objetos diferentes do eu, que representam tendências básicas em direção à vida ou à morte, ou aos dois (Freud, 1923/1999b). Então, se estas se dão sem presença física, o funcionamento e a construção do eu se modificam.

Na atualidade, as imagens proliferam como pequenos ideais. Os sujeitos das sociedades hipermodernas passam mais tempo em *chats*, na internet, em jogos em rede ou sozinhos diante da televisão. Essas telas olhando os sujeitos promovem objetos produzidos para o consumo, promovem modos de gozar. A realidade está perdida, e o que se oferece provoca uma grande vertigem. No plano libidinal, a via de captura dos objetos se altera, ficando ao alcance da mão nos diferentes *gadgets*, sempre novos e renovados.

Essa modalidade de oferta esconde que o objeto promovido é o próprio sujeito, como objeto de gozo das telas e dos produtos que elas propõem e impõem; implica uma maneira de gozar cujo modelo é o da adição, e como conduta, a repetição. Encontramos então sujeitos mais flexíveis quanto à identificação e aos ideais, que podem prescindir das identificações freudianas, mas mais expostos às exigências de gozo e mais propensos a estabelecer relações de adição com os objetos de consumo.

De acordo com Vega (2018), os resultados mostram que o eu imaginário se ficcionaliza e se infantiliza mais, o narcisismo fica exacerbado, vive-se um impulso maior ao gozo, o que se relaciona com angústia, ataques de pânico, adições, déficits de atenção, transtornos alimentares. Ou seja, elaborações ora sintomáticas, ora fora do interpretável, que se associam a falhas no funcionamento simbólico.

Tudo isso nos convida a não subestimar, em nossa prática, o uso das novas tecnologias. Teríamos que fazer falar o padecimento que mortifica o sujeito em seu corpo, em seus vínculos, em seus pensamentos, mas sem deixar de lado os efeitos que o mundo digital tem no ser humano, perguntando-nos constantemente se nossas posturas conceituais e nossa concepção do sujeito consideram os efeitos produzidos pelo uso ou abuso da tecnologia nesta era hipermoderna. De outro modo, nosso olhar mostraria pontos cegos na compreensão da problemática contemporânea dos processos de subjetivação.

## Referências


Freud, S. (1999a). Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 11, pp. 129-142). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1910)

Freud, S. (1999b). El yo y el ello. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 19, pp. 1-66). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923)

Lacadée, P. (2014). Los sufrimientos modernos de los jóvenes. Em E. Stoisa & S. Goldber (comp.), *Psicoanálisis con niños y adolescentes 4: incidencias de la última enseñanza de Lacan en la práctica*. Grama.

Lacan, J. (1997). El estadio del espejo como formador de la función yo (je) tal como se revela en la experiencia psicoanalítica. Em J. Lacan, *Escritos 1* (pp. 86-93). Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1949)

Stoisa, E. (2016). ¿Nuevas tecnologías en transferencia? *Virtualia*, *32*, 128. bit.ly/45UcI9D

Vega, Y. (2018). ¿Cómo afectan los mundos digitales al sujeto? *Revista Puce*, *105*, 411-431.


Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

*Calibán - RLP, 21*(2), 140-143 2023

Iván Gutiérrez Cuadrado*

# O ponto cego do/no habitual

Fui convidado a dialogar com colegas latino-americanos em relação ao *ponto cego*, ou ao que Freud designa, em "Recomendações ao médico que pratica a psicanálise" (1912/1997), como perturbação no analista que dificulta apreender o que o analisando oferece, devido a um recalque não resolvido, ao não reconhecimento dos próprios complexos.

Aparece em meu pensamento o fantasma da cura, do reconhecimento ("total") obtido com o analista experto, da ausência de resistências não reconhecidas (já não seriam inconscientes), do "livre de todo mal", como se diz numa oração religiosa, e a presunção que alguns de nós, psicanalistas, consideram um fato: alcançamos a cura.

No entanto, um pouco mais adiante na obra citada, Freud diz: "Prosseguirá no exame analítico da própria pessoa em forma de autoanálise, e se contentará com o fato de que, tanto dentro de si como fora, sempre deve esperar encontrar algo novo"[1] (p. 116). Mas não é tão fácil dar espaço a novas descobertas que não sejam conhecimentos próximos aos aceitos como consoantes a certezas prévias (do exterior e da própria pessoa). Ao mesmo tempo, surgem resistências, evitando-se perder o que é tido como próprio ou aquilo de que se é senhor, do qual se consideram qualidades constitutivas como o conhecimento e os ordenamentos nos quais acreditamos que se estabelece e flui a própria vida, e que têm representações não apenas conscientes. Aquilo que em parte nos permite dizer "Eu sou", "Eu vivo assim".

O que foi dito até aqui faz parte de intenções reflexivas que buscam aproximar, confrontar, enfrentar, incorporar o novo desta contemporaneidade, desta nossa América Latina, na psicanálise.

Nesses dias de reflexão, encontrei no Twitter a manifestação de uma usuária, Juliana[2] (2023), na qual ela expressa sua opinião contra o racismo que percebe em algumas fotos correspondentes à inauguração de uma loja de roupas em Cartagena das Índias, Colômbia, cidade de onde venho. Em três das quatro fotografias que acompanham o tuíte, aparecem modelos brancas com roupas casuais, e ao redor de cada uma delas há mulheres negras – ou *palenqueras* – vestidas de branco (blusa, saia plissada e turbante), à moda das amas de leite ou das mulheres do candomblé, ornamentando o cenário. A quarta foto é da entrada da loja, em cujo interior há modelos brancas sem mulheres afro a sua volta.

Para contextualizar, as *palenqueras* são mulheres afrodescendentes que vivem em San Basilio de Palenque (2023), comunidade originalmente formada por escravos da época colonial que fugiram de seus senhores e se assentaram nos arredores da cidade, às margens do rio Magdalena (que atravessa o país

Chema Madoz - S/T - 160 x 125 cm - Ed. 7 - Ano 2020.

* Sociedad Colombiana de Psicoanálisis.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A citação está na p. 158 de: Freud, S. (2010). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 10, pp. 147-162). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912)

2. Pessoa que não tem nenhum vínculo com o autor do texto e que participa do cotidiano dos meios virtuais.

quase de norte a sul e que foi uma via fluvial importante para o transporte e o comércio de outras épocas), sendo hoje reconhecida como primeira comunidade negra livre da América. Algumas mulheres dessa vila se dedicam ao trabalho informal de vender frutas e doces pelas ruas do centro histórico da cidade, e são consideradas um atrativo folclórico e turístico por seus pregões e vestidos coloridos. Assim, acabam por ser um objeto de *marketing* amplamente conhecido dentro e fora do país. Mas nem todas as *palenqueras* são vendedoras de frutas, nem é esse seu destino.

O tuíte fala de racismo estrutural, aquele que não se vê, que é naturalizado em locais onde se estabelecem funcionamentos mantenedores de uma ordem hierárquica, econômica e de procedência colonial, determinada por elementos étnicos, entre os seres humanos, com vantagens de uns sobre os outros. Eduardo Restrepo (s.d.), antropólogo colombiano, autor de vários trabalhos – entre eles, muitos sobre racismo –, explica o tema como a dimensão estrutural em que institucionalmente se construíram perfis e trajetórias sociais específicas, e até medidas legislativas, mantidos pela "proverbial cegueira [dos privilegiados] sobre as condições materiais e simbólicas que permitem reproduzir seus privilégios" (p. 7).[3]

Assim, um morador local, diante da controvérsia, diria ser óbvio que as *palenqueras* não entram na loja. É o habitual. Será esse um exemplo de ponto cego? As respostas ao tuíte são múltiplas: algumas afirmam haver racismo no cenário, com a revivência de cenários coloniais, enquanto outras explicam a cena a partir do *marketing*, da aceitação do acordo comercial entre partes interessadas, adultas e anuentes. Que todas são modelos, mas as condições de trabalho são distintas. É o habitual. Claro, são coisas sociais, políticas (da maneira como se fazem as coisas), mas o que acontece na subjetividade de cada ator desse cenário? É mais provável que modelos cheguem a um divã, e não *palenqueras*. Estas não entram na loja, nem no consultório psicanalítico.

Aceitamos essas duas realidades, que convivem em nosso exterior, mas também têm uma representação em nosso interior, sem ao menos ser consideradas reflexivamente? Ou uma das duas é desinvestida, perdão, não é levada em conta? É como se mudássemos de perspectiva e não olhássemos a cena de um lado, mas do outro (do lado das *palenqueras* ou do lado das modelos dentro da loja, e daqueles que podem comprar)? Sim, são situações sociais. Como acolheríamos esses sujeitos? Só nos diz respeito o que se refere aos objetos internos primordiais? E. Pineda, no artigo "Racismo, endorracismo y multiculturalidad en América Latina" (2015), aponta: "O sujeito racializado internaliza como própria a discriminação que lhe foi imposta e a reproduz sobre si, e também sobre aqueles que pertencem a seu grupo étnico e racial" (p. 199). Mais adiante, observa que o "sujeito racialmente heterogêneo, que previamente internalizou a racialização de seu opressor, apoiará as premissas com as quais se afirma que seu grupo étnico e racial é inferior, atrasado, selvagem, incapaz, incivilizado, desprovido de beleza, e com capacidades intelectuais deficientes" (p. 199). Essa descrição coincide em grande parte com a de Frantz Fanon no livro *Pele negra, máscaras brancas* (1952/2009), embora este tenha sido publicado em 1952 e o cenário fosse a Martinica e a França.[4] Ainda que esse autor fale de epidermização e alienação, ele detalha processos intrapsíquicos que causam impacto no desenvolvimento da subjetividade.

Isso não tem a ver com nosso trabalho? Como vamos dar espaço a tais elementos – que, evidentemente, ocupam um lugar na psique desses sujeitos e que, portanto, teríamos que receber e tentar representar – se não os tivermos ressignificado nós mesmos, os psicanalistas latino-americanos? Autores de outras latitudes, como Lynne Layton (2006) e Nicolas Evzonas (2021), têm refletido sobre essas questões, como forma de se aproximar dos dois lados da lacuna entre o social e o intrassubjetivo, incluindo, é claro, a dimensão do intersubjetivo, procurando dissipar o binarismo, às vezes teoricamente irreconciliável, interior/exterior (essa última consideração é uma compreensão deste autor).

Busquemos pensar esta realidade latino-americana e estabelecer conhecimento e diretrizes para sanar feridas, reparar e construir novas realidades externas e internas, ou, como diz Ignácio Paim Filho (2022), segundo meu entendimento, decolonizemos a psicanálise.

3. Ver também Proyecto Bridges (2020).

4. Ver também Pereachalá Alumá (2007).

## Referências


Evzonas, N. (2021). Género y "raza" significantes enigmáticos: cómo lo social coloniza lo inconsciente. *Aperturas Psicoanalíticas*, *68*(e6), 1-27. bit.ly/43zm2xY

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal. (Trabalho original publicado em 1952)

Freud, S. (1997). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 12, pp. 107-119). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1912)

Juliana [@sinwaifai]. (2023, 26 de fevereiro). *dios mío, el racismo está tan interiorizado que esto les parece una excelente campaña para inaugurar una tienda* [imagens anexas] [tuíte]. Twitter. bit.ly/3oC1PbU

Layton, L. (2006). Identidades raciales, actuaciones raciales y procesos normativos inconscientes. *Aperturas Psicoanalíticas*, *24*. bit.ly/45FgWlE

Paim Filho, I. A. (2022). Racializar el psicoanálisis: romper las fronteras alienantes de la blanquitud. *Calibán – RLP*, *20*(1), 169-175.

Pereachalá Alumá, R. (2007). *De la ideología racista*. bit.ly/3BYZScC

Pineda, G. E. (2015). Racismo, endorracismo y multiculturalidad en América Latina. *Contra Relatos Desde el Sur*, *12*, 195-202.

Proyecto Bridges. (2020). *Racismo estructural*. bit.ly/3qbwuNr

Restrepo, E. (s.d.). *Racismo y discriminación*. bit.ly/3N1Wjsf

San Basilio de Palenque. (2023, 21 de maio). Em *Wikipedia*. bit.ly/3OI8E6b


Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

Chema Madoz - S/T - 110 x 118 cm - Ed. 7 - Ano 2019.

Dossiê:
Arte

*Calibán - RLP, 21*(2), 146-147 2023

Silvana Rea*

# Arte

*Inaudito* é o tema deste número de *Calibán*. A palavra, de origem latina, refere-se a algo que não se ouviu ou não se viu antes. Trata-se, portanto, de um significante que nos aproxima de forma direta à arte, particularmente a partir do modernismo, cujo compromisso alia ineditismo e experimentação.

E o que a arte nos diz sobre o inaudito?

Moisés (2019) afirma que a poesia é uma aprendizagem de desaprender, pois nos ensina a subverter permanentemente o já visto, para que o vejamos como pela primeira vez. Uma torção fundamental, dado que muitas palavras e percepções estão tão estabilizadas, *prêt-à-porter* de tal modo, que nos convocam a prever ou pré-julgar, encobrem qualquer possibilidade de ineditismo. Afinal, quando acreditamos que conhecemos bem, não acessamos o inédito. Daí a importância de descerrar continuamente o que foi encoberto pelo já sabido, de maneira que o mundo possa voltar a ser o desconhecido que me escapa (Jullien, 2021).

A arte propõe este movimento: mostrar o inaudito daquilo que, por estar sempre diante dos olhos, não se percebe. Tal como na filosofia da percepção de Merleau-Ponty (1964/2003, 1960/2004, 1942/2006), a arte convoca a recuperar o olhar pré-humano, que é o emblema do olhar do pintor em permanente interrogação, e que transforma o mundo em mistério; porque todo visível é feito de latências e de invisibilidade, é prenhe de todas as suas possibilidades, e o mundo enquanto mistério é convite para decifrá-lo.

Perante a experiência do Outro, como diante da Esfinge, a surpresa do inaudito. O olho, lugar por excelência da descoberta de outrem, é uma fenda (Jullien, 2021), pois a fissura é nossa condição; olhamos sempre a partir de uma ausência. Se nos abrimos para ver o que não vemos quando impedidos pela evidência do visível, a obra, em sua alteridade, nos parte pela fenda ao meio e nos olha. Questiona. Aqui, o ato da visão remete a um vazio. Como no *fort-da* freudiano (Freud, 1920/2020), quando a criança vê sobre o fundo da ausência materna, e assume a tarefa de repor essa falta no jogo de ir e vir do carretel. Percurso que instaura simultaneamente o sujeito e seu descentramento, que perturba a estabilidade da existência (Didi-Huberman, 1992/1998). Porque o carretel arrisca a se perder, do mesmo modo que corre esse risco quem o lança. Como objeto *unheimlich* (Freud, 1919/2019), a obra de arte provoca o retorno do não integrado (e talvez do não integrável), que assombra em sua aparição e faz pensar.

Para nos aproximarmos dessas questões, publicamos Michael Löwy, que apresenta o marxismo romântico na proposta surrealista de reencantar o mundo, um aspecto pouco visto do surrealismo. Ana Porrúa trata das diferentes experiências de sonoridade, por vezes inauditas, na poesia do nicaraguense Rubén Darío e do peruano César Vallejo. Já Hernán Ulm mostra o inaudito por meio da obra do diretor chileno Raúl Ruiz, abordando a questão da percepção e da temporalidade no cinema. Em seguida, Andrea Martínez Baracs pensa o inaudito no percurso de várias expressões artísticas. Encerramos o **Dossiê** com um artigo de Georges Didi-Huberman, que reivindica o lugar dos afetos e seus destinos na psicanálise e na arte.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Chema Madoz - S/T - 20 x 17 cm - Ed. 25 - Ano 2020.

## Referências


Didi-Huberman, G. (1998). *O que vemos, o que nos olha* (P. Neves, trad.). Editora 34. (Trabalho original publicado em 1992)

Freud, S. (2019). *O infamiliar* (E. Chaves & P. H. Tavares, trad.). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1919)

Freud, S. (2020). *Além do princípio de prazer* (M. R. S. Moraes, trad.). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1920)

Jullien, F. (2021). *L'inaudito: all'inizio della vita vera* (M. Guareschi, trad.). Feltrinelli.

Merleau-Ponty, M. (2003). *O visível e o invisível* (J. A. Gianotti & A. M. d'Oliveira, trad.). Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1964)

Merleau-Ponty, M. (2004). *O olho e o espírito* (C. A. Leite, trad.). Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1960)

Merleau-Ponty, M. (2006). *A estrutura do comportamento* (M. V. M. Aguiar, trad.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1942)

Moisés, C. F. (2019). *Poesia para quê?* Unesp.

*Calibán - RLP, 21*(2), 148-154 2023

Michael Löwy*

# O surrealismo como movimento revolucionário

O surrealismo não é, nem nunca foi, uma escola literária ou uma corrente artística de "vanguarda" (como o cubismo e o fauvismo), mas uma visão de mundo, um modo de vida e uma tentativa eminentemente subversiva de reencantar o mundo. É também uma aspiração utópica e revolucionária a "transformar a vida" (Rimbaud) – uma aventura ao mesmo tempo poética e política, mágica e rebelde. Teve início em Paris, em 1924. E continua até hoje.

Desde o começo, o surrealismo é um movimento internacional. No entanto, nas páginas a seguir, vou me ocupar sobretudo do grupo surrealista de Paris, centrado a princípio ao redor de André Breton, mas que continuou em atividade após a morte do autor dos *Manifestos do surrealismo*.

A aspiração revolucionária está na própria origem do surrealismo, e não é por acaso que um dos primeiros textos coletivos do grupo se intitule "La révolution d'abord et toujours!" [A revolução antes e sempre!] (1925). No mesmo ano, o desejo de romper com a civilização burguesa ocidental levou Breton a se aproximar das ideias da Revolução de Outubro, como mostra sua resenha de *Lênin*, de Leon Trótski. Embora se filie ao Partido Comunista Francês em 1927, ele não abre mão, como explica em *Au grand jour* [À luz do dia], de seu "direito à crítica".

É o "Segundo manifesto do surrealismo" (1930) que extrai todas as consequências desse ato, ao afirmar "*totalmente*, sem reserva, nossa adesão ao princípio do materialismo histórico". Sempre fazendo valer a distinção, até mesmo a oposição, entre o "materialismo primário" e o "materialismo moderno" de Friedrich Engels, André Breton insiste no fato de que "o surrealismo se considera indissoluvelmente ligado, em resultado das afinidades que assinalei, à abordagem do pensamento marxista, e somente a essa abordagem". Ao mesmo tempo, os surrealistas manifestam grande interesse pela obra de Sigmund Freud, pela interpretação dos sonhos e pelo inconsciente como fonte de expressão poética "automática". As cartas trocadas entre Breton e Freud dão testemunho desse interesse.

É evidente que seu marxismo não coincide com a vulgata oficial da Comintern [Internacional Comunista]. Talvez pudéssemos defini-lo como um "marxismo gótico", ou seja, um materialismo histórico sensível ao *maravilhoso*, ao *momento negro da revolta*, à *iluminação* que, como um raio, rasga o céu da ação revolucionária. Em outras palavras, uma leitura da teoria marxista inspirada por Rimbaud, Lautréamont e pelo romance negro inglês (Lewis, Maturin) – sem perder de vista, por um só instante, a imperiosa necessidade de combater a ordem burguesa. Pode parecer paradoxal relacionar, como vasos comunicantes, *O capital* e *O castelo de Otranto*, *A origem da família* e *Uma temporada no inferno*, *O Estado e a revolução* e *Melmoth*, mas é graças a essa abordagem peculiar que se constitui, em sua inquietante originalidade, o marxismo de André Breton.

Em todo caso, como o marxismo de José Carlos Mariátegui, o de Walter Benjamin, o de Ernst Bloch e o de Herbert Marcuse, ele pertence a uma corrente subterrânea que atravessa o século XX, por baixo das imensas barragens erguidas pela ortodoxia: o *marxismo romântico*. Eu me refiro a um modo de pensar fascinado por certas formas culturais do passado pré-capitalista, que rejeita a racionalidade fria e abstrata da civilização industrial moderna, mas que transforma essa nostalgia em força no combate pela transformação revolucionária do presente. Embora todos os marxistas românticos se insurjam contra o desencantamento capitalista do mundo – consequência lógica e necessária da quantificação, mercantilização e reificação das relações sociais –, é com André Breton e o surrealismo que a tentativa romântica/revolucionária de *reencantar o mundo* pela imaginação alcança sua expressão mais radiosa.

O marxismo de Breton também se diferencia da tendência racionalista/cientificista, cartesiana/positivista, fortemente marcada pelo materialismo francês do século XVIII – que dominava a doutrina oficial do comunismo francês –, por sua insistência na herança *dialética hegeliana* do marxismo. Numa conferência em Praga, em março de 1935, "La situation surréaliste de l'objet" [A situação surrealista do objeto] (Breton, 1972), ele ressaltou o significado capital do filósofo alemão para o surrealismo:

> Hegel, em sua *Estética*, tratou de todos os problemas que podem ser vistos atualmente, no plano da poesia e da arte, como os mais difíceis, resolvendo a maior parte deles com uma lucidez ímpar […]. Sustento que ainda hoje é a Hegel que devemos questionar sobre os bons ou maus fundamentos da atividade surrealista nas artes. (pp. 128-129)

Alguns meses depois, em junho de 1935, no célebre discurso no Congresso de Escritores pela Defesa da Cultura, ele volta ao assunto e, na contracorrente de certo chauvinismo antigermânico, afirma sem receio: "Foi sobretudo na filosofia de língua alemã que descobrimos o único antídoto eficaz contra o racionalismo positivista, que continua a causar estragos aqui. *Esse antídoto não é outro senão o materialismo dialético como teoria geral do conhecimento*" (Nadeau, 1948, p. 298).

Essa adesão ao comunismo e ao marxismo não impede que haja, no âmago da abordagem surrealista, uma *postura irredutivelmente libertária*. Basta lembrar a profissão de fé do primeiro "Manifesto do surrealismo" (1924): "A palavra liberdade é a única coisa que ainda me exalta". Walter Benjamin (1971), em seu artigo de 1929 sobre o surrealismo, convoca os surrealistas a articular o "componente anarquista" da ação revolucionária com a "preparação metódica e disciplinada" dela, ou seja, com o comunismo.

A continuação da história é conhecida: cada vez mais próxima das posições de Trótski e da oposição de esquerda, a maior parte dos surrealistas (sem Louis Aragon!) vai romper definitivamente com o stalinismo em 1935. De modo nenhum é uma ruptura com o marxismo, que continua a inspirar suas análises, mas com o oportunismo de Stálin e seus acólitos, que "infelizmente tende a aniquilar estes dois componentes essenciais do espírito revolucionário": a recusa espontânea das condições de vida propostas aos outros seres humanos e a necessidade imperiosa de mudá-las (Nadeau, 1948, p. 309).

Em 1938, Breton visita Trótski no México. Eles escrevem juntos um dos textos mais importantes da cultura revolucionária do século XX, "Por uma arte revolucionária independente", que contém esta célebre passagem:

> Para a criação intelectual ela deve, já desde o começo, estabelecer e assegurar um regime *anarquista* de liberdade individual. Nenhuma autoridade, nenhuma coação, nem o menor traço

* Diretor de pesquisa do Centre National de la Recherche Scientifique.

> de comando! […] Os marxistas podem caminhar aqui de mãos dadas com os anarquistas.[1]

Como se sabe, essa passagem foi escrita pelo próprio Trótski, mas também é possível supor que tenha resultado das longas conversas entre os autores às margens do lago de Pátzcuaro (Schwarz, 1977).

É no pós-guerra que a simpatia de Breton pelo anarquismo vai se manifestar de modo mais claro. Em *Arcano 17* (1947), ele recorda a emoção que sentiu quando, ainda criança, descobriu num cemitério um túmulo com esta simples inscrição: "Nem Deus, nem Mestre". A esse propósito, ele apresenta uma reflexão geral: "Acima da arte e da poesia, queiramos ou não, tremula também uma bandeira ora vermelha, ora preta" – duas cores entre as quais ele se recusa a escolher.

De outubro de 1951 a janeiro de 1953, os surrealistas vão colaborar regularmente, com artigos e notas, com o jornal *Le Libertaire*, órgão da Federação Anarquista Francesa. Naquele momento, seu principal correspondente na federação era o comunista libertário Georges Fontenis. É nessa ocasião que André Breton escreve um texto incandescente chamado "La claire tour" [A torre clara] (1952), que relembra as origens libertárias do surrealismo:

> Onde se reconheceu o surrealismo pela primeira vez, bem antes de ele se autodefinir, e quando era apenas associação livre entre indivíduos que rejeitavam espontaneamente e em bloco as restrições sociais e morais de seu tempo, foi no espelho negro do anarquismo.

Trinta anos e muitas decepções depois, ele mais uma vez se declara partidário do anarquismo – não aquele que quiseram transformar em caricatura, mas "aquele que nosso camarada Fontenis descreveu 'como o próprio socialismo, ou seja, essa reivindicação moderna da dignidade do homem (sua liberdade tanto quanto seu bem-estar)'". Apesar da ruptura acontecida em 1953, Breton não cortou os laços com os libertários, continuando a colaborar com algumas de suas iniciativas (Breton, 1967).[2]

Esse interesse pelo socialismo libertário, no entanto, não levou os surrealistas a renegar sua simpatia pela Revolução de Outubro e pelas ideias de Leon Trótski. Numa intervenção de 19 de novembro de 1957, André Breton insiste e afirma: "Contra ventos e marés, estou entre aqueles que ainda encontram, na lembrança da Revolução de Outubro, boa parte do impulso incondicional que me conduziu a ela quando eu era jovem e que implicava a entrega total de si". Saudando o olhar de Trótski, como este aparece, em uniforme do Exército Vermelho, numa velha fotografia de 1917, Breton diz: "Tal olhar e a luz que provém dele, nada poderá apagar, assim como o Termidor não pôde apagar os traços de Saint-Just". Por fim, em 1962, numa homenagem a Natália Sedova,[3] que tinha acabado de morrer, ele lança um apelo ao dia em que, enfim, "não só será feita plena justiça a Trótski, mas também serão convocadas a assumir todo o seu vigor e amplitude as ideias pelas quais ele deu a vida" (Schwarz, 1977, pp. 194-200).

O surrealismo talvez seja esse ponto de fuga ideal, esse lugar supremo do espírito em que se reúnem a trajetória libertária e a trajetória do marxismo revolucionário. Mas é preciso não esquecer que o surrealismo contém aquilo que Ernst Bloch chamava de "um excedente utópico", um excedente de luz negra que escapa aos limites de todo movimento social ou político, por mais revolucionário que seja. Essa luz emana do núcleo inquebrantável de noite do espírito surrealista, de sua busca obstinada pelo ouro do tempo, de seu mergulho desvairado nos abismos do sonho e do maravilhoso.

Em 1969, algumas das principais figuras do surrealismo parisiense, como Jean Schuster, Gérard Legrand e José Pierre, decidiram que, levando em conta a morte de André Breton em 1966, era preferível dissolver o grupo surrealista. Em 4 de outubro de 1969, Schuster publicou no jornal *Le Monde* um texto intitulado "Le quatrième chant" [O quarto canto], anunciando solenemente o fim do movimento surrealista enquanto atividade coletiva organizada: "Renunciamos à palavra para salvar a ideia".

Essa decisão, no entanto, foi rejeitada por vários outros surrealistas. Em outubro de 1969, Vincent Bounoure tomou a iniciativa de responder a Schuster e seus amigos num texto denominado "Rien ou quoi?" [Nada ou o quê?], que propunha prosseguir com a aventura surrealista. Diversos surrealistas de Paris e de Praga se uniram a ele, e a partir de 1970 as atividades coletivas foram retomadas (Bounoure, 1999).

Infelizmente, a maior parte dos trabalhos acadêmicos ou para o grande público sobre o surrealismo assume que o grupo se "dissolveu" em 1969. É muito estranho que essa atitude tenha persistido, apesar da presença bastante visível do movimento surrealista em Paris depois de 1970. Para a maioria dos historiadores da arte, o surrealismo não passou de uma das várias "vanguardas artísticas", como o cubismo ou o futurismo, que tiveram curta duração.

Vincent Bounoure (1928-1996) foi quem deu impulso à nova fase da atividade surrealista, e seguiu como figura inspiradora até o último dia de vida. Poeta talentoso e ensaísta brilhante, ele era fascinado, como sua esposa, Micheline, pela arte da Nova Guiné, sobre a qual escreveu diversos ensaios.

Outro personagem marcante do grupo depois de 1969 foi Michel Zimbacca (1924-2021), poeta, pintor, cineasta e figura cativante. Seu documentário sobre as "artes selvagens", *L'invention du monde* [A invenção do mundo] (1952), é considerado um dos raros filmes verdadeiramente surrealistas; Benjamin Péret escreveu o texto mito-poético que comenta as imagens. O grupo surrealista se reunia com frequência no apartamento que Zimbacca dividia com a esposa, Anny Bonnin. Bounoure e Zimbacca eram o laço vivo entre o movimento surrealista posterior a 1969 e o grupo fundado por André Breton em 1924.

De 1970 a 1976, os surrealistas parisienses que se recusaram a desistir se reagruparam – em estreita relação com seus amigos de Praga – em torno de uma modesta revista, o *Bulletin de Liaison Surréaliste* (BLS). A revista apresentou um debate sobre "o surrealismo e a revolução", com Herbert Marcuse. Entre vários outros tesouros, há um artigo do antropólogo Renaud em apoio aos indígenas dos Estados Unidos reunidos em Standing Rock, em julho de 1974.

No último número do BLS, de abril de 1976, foi publicada uma declaração coletiva em favor de um jovem cineasta brasileiro, Paulo Paranaguá, e sua esposa, Maria Regina Pilla, presos na Argentina e acusados de "propaganda subversiva". Lançado pelos surrealistas, o apelo foi publicado por Maurice Nadeau na revista *La Quinzaine Littéraire* e igualmente assinado por renomados intelectuais franceses, como Deleuze, Mandiargues, Foucault e Leiris.[4]

Os surrealistas parisienses mantinham estreita relação com o grupo de Praga, que

1. N. do T.: tradução de C. S. Guedes e R. Boaventura. A citação está nas pp. 42-43 e 45 de: Breton, A. & Trotski, L. (1985). Por uma arte revolucionária independente. Em V. Facioli (org.), *Breton-Trotski: por uma arte revolucionária independente* (pp. 35-46). Paz e Terra; Cemap.

2. Sobre esse episódio, ver os dois notáveis folhetos publicados com o título *Surréalisme et anarchisme* pelo Atelier de Création Libertaire de Lyon, em 1992 e 1994.

3. N. do T.: Natália Sedova foi a segunda esposa de Leon Trótski.

4. O casal só foi libertado em janeiro de 1977. Foi em 1975, durante a campanha pela libertação dos brasileiros, que fui ver Vincent Bounoure para lhe pedir ajuda. Nós nos tornamos amigos, e ele me convidou ao Café dos Surrealistas.

vivia em semiclandestinidade sob o regime stalinista imposto na Tchecoslováquia após a invasão soviética de 1968. Eles podiam se encontrar de maneira informal em casas particulares, mas sua revista *Analogon* estava proibida e eles não tinham permissão de expor suas obras e filmes. Em 1976, por iniciativa de Vincent Bounoure, os surrealistas de Paris e de Praga publicam juntos, na França (editora Payot), uma coletânea de ensaios, *La civilisation surréaliste* [A civilização surrealista] (Bounoure, 1976).[5]

Em 1987, os surrealistas publicam uma resposta ao filósofo Jürgen Habermas. O ilustre filósofo racionalista tinha criticado uma suposta tentativa surrealista de "forçar uma reconciliação entre a arte e a vida". Em sua resposta, os surrealistas ressaltam que seu objetivo não é "reconciliar" o que quer que seja, mas transformar a vida por uma superação dialética da oposição tradicional entre sonho e realidade. Para Habermas, a revolta surrealista contra a institucionalização da arte tinha fracassado; em sua resposta, os surrealistas afirmam que a rebelião surrealista não se volta apenas contra a condição institucional da arte, mas contra todas as instituições dominantes de nossa civilização. Além disso, "enquanto alguns espíritos obstinados se recusarem a se submeter ao poder total da razão instrumental, será um tanto prematuro falar em fracasso da revolta surrealista".[6]

Desde 1924, o grupo surrealista sempre foi muito político. Depois de 1969, isso segue verdadeiro, mas não implica a adesão a organizações políticas existentes. Alguns membros participaram de organizações trotskistas (Liga Comunista Revolucionária, seção francesa da Quarta Internacional); outros, da Federação Anarquista ou da Confederação Nacional do Trabalho (CNT), anarco-sindicalista. Contudo, a maior parte dos surrealistas parisienses não pertencia a nenhuma organização; o espírito comum era antiautoritário e revolucionário, com uma tendência libertária dominante. Foi esse espírito que inspirou suas atividades e as declarações comuns publicadas ao longo dos anos.

Várias dessas declarações diziam respeito aos movimentos de luta dos indígenas, fossem eles do México, dos Estados Unidos ou de outros lugares. Isso, sem dúvida, se liga à tradição antiautoritária e anticolonialista do movimento, e a sua recusa da civilização ocidental moderna. Mas essa empatia e o vivo interesse pelas "artes selvagens" são também expressão de um estado de espírito romântico/revolucionário anticapitalista: os surrealistas acreditavam – como o primeiro romântico, Jean-Jacques Rousseau, que louvava a liberdade dos caribenhos – que se podia encontrar, nessas culturas "selvagens" (os surrealistas não gostavam do termo "primitivo"), valores humanos e modos de vida que fossem, em vários aspectos, superiores aos da civilização imperialista ocidental. As lendas, os mitos e os artefatos rituais desses "selvagens" eram muito apreciados, não apenas por Vincent Bounoure e Michel Zimbacca, mas pelo grupo surrealista como um todo.

Em 1991, foi publicado o primeiro número do *Bulletin Surréaliste International*, em Estocolmo, com a resposta dos grupos de Paris, Praga, Estocolmo, Chicago, Madri e Buenos Aires a uma pesquisa sobre a tarefa atual do surrealismo. Em seu texto, o grupo de Paris insiste no fato de que

> o surrealismo não é um conjunto de receitas estéticas ou lúdicas, mas um princípio permanente de recusa e negatividade, alimentado pelas fontes mágicas do desejo, da revolta, da poesia […]. Nem Deus, nem Mestre: mais do que nunca, essa velha divisa revolucionária nos parece pertinente. Ela está inscrita em letras de fogo nas portas que levam, além da civilização industrial, à ação surrealista, cujo objetivo é o reencantamento (e a reerotização) do mundo.

Em protesto contra as pomposas celebrações do quinto centenário do chamado "Descobrimento da América", os surrealistas publicaram, em 1992, o segundo número do *Bulletin Surréaliste International*, com uma declaração comum assinada pelos grupos surrealistas de Buenos Aires, Estocolmo, Madri, Paris, Praga, São Paulo, Austrália, Dinamarca, Estados Unidos, Grã-Bretanha e Holanda. Inspirado por um ensaio escrito por nossa amiga argentina Silvia Grénier, esse texto celebra a afinidade eletiva do surrealismo com os povos indígenas, contra a civilização ocidental, que oprimiu os povos indígenas e tentou destruir suas culturas: "Na luta contra esse totalitarismo sufocante, o surrealismo é – e sempre foi – companheiro e cúmplice dos indígenas". A revista, publicada em três idiomas – inglês, francês e espanhol – pelos surrealistas de Chicago, trazia na capa uma colagem de Franklin e Penelope Rosemont representando Colombo em *Ubu rei*, de Alfred Jarry (Girard, 2011a, p. 66).[7]

O museu de arte moderna de Paris, Centro Georges Pompidou, inaugurou uma grande exposição de arte surrealista na primavera de 2002, intitulada *Revolução Surrealista*. A exposição não tinha, de fato, nenhum significado revolucionário e tentava apresentar o surrealismo como experiência puramente "artística", que utilizava "novas técnicas". Na entrada do museu, os visitantes podiam pegar

Chema Madoz - S/T - 167 x 125 cm - Ed. 7 - Ano 2018.

gratuitamente um folheto de quatro páginas, explicando que "o movimento surrealista queria participar de maneira ativa na organização da sociedade" e que havia tido grande influência social, sobretudo por seu impacto "na publicidade e nos videoclipes"… Contrariado por essa confusão conformista, Guy Girard propôs ao grupo surrealista preparar um folheto alternativo, também de quatro páginas, com tipografia similar, mas com conteúdo completamente diferente. Ali, o surrealismo é descrito como um movimento revolucionário, cuja aspiração à liberdade e imaginação subversiva visavam "solapar o domínio capitalista". O folheto era ilustrado por imagens de artistas mulheres – como Toyen e Leonora Carrington –, quase ausentes da exposição, bem como por uma foto histórica de 1927: "Nosso colaborador Benjamin Péret insultando um padre" … Os membros do grupo depositaram cuidadosamente uma pilha do folheto surrealista por cima do folheto "oficial", para que os visitantes o pegassem. O mais engra-

5. Publiquei uma resenha desse livro no semanário (trotskista) *Rouge*, em junho de 1976: "Este livro manifesta toda a diversidade, riqueza e inspiração libertária da mensagem surrealista. É antes de tudo um protesto apaixonado, uma declaração da 'distância absoluta' (termo de Fourier bastante citado por Breton) em relação à civilização capitalista-industrial e sua visão de mundo mercantil, racionalista-positivista".

6. Eu fui o autor dessa declaração, assinada pelos surrealistas de Paris, Praga e Buenos Aires, e publicada na revista *Praxis International*, Londres, em janeiro de 1987, com o título "Oiseau hermétique" [Pássaro hermético].

7. Eu tinha encontrado Silvia Grénier, a principal fomentadora do grupo surrealista de Buenos Aires, durante uma visita à Argentina por volta de 1985. Nós nos tornamos amigos, e eu gostei bastante de "Tierra adentro", ensaio escrito por ela contra o colonialismo ocidental. Propus aos surrealistas internacionais tomá-lo como base para nossa declaração e redigi uma versão mais curta, que foi adotada.

çado é que os responsáveis pela exposição, interpelados pelo folheto surrealista, retiraram a peça fútil que haviam criado e a trocaram por uma nova, que tentava levar em conta o fato de que o surrealismo era um movimento subversivo antiautoritário, que denunciava "a Família, a Igreja, a Pátria, as Forças Armadas e o Colonialismo".[8]

Os diferentes panfletos e declarações do grupo foram publicados no livro *Insoumission poétique: tracts, affiches et déclarations du groupe de Paris du mouvement surréaliste, 1970-2010* [Insubmissão poética: panfletos, cartazes e declarações do grupo de Paris do movimento surrealista, 1970-2010] (Girard, 2011b). Guy Girard editou o livro, reuniu o material e as ilustrações, e escreveu uma breve apresentação para cada texto; M.-D. Massoni escreveu uma breve introdução histórica. O livro foi parcialmente traduzido para o russo e para o português.

Entre 2019 e 2022, três números de uma nova revista parisiense viram a luz do dia: *Alcheringa: Le Surréalisme Aujourd'hui*. A palavra *alcheringa*, que provém de uma língua aborígene australiana e significa "o tempo dos sonhos", foi mencionada por André Breton no ensaio "Main première" [Primeira mão] (1962/1970, p. 225). No editorial do primeiro número, Guy Girard recorda a oposição surrealista à civilização capitalista, a todas as religiões, ao poder do Estado, ao patriarcado e a "um pensamento que, dividido entre o delírio irracional e a racionalidade instrumental superficial, sempre se opôs à imaginação criativa". Num ensaio do terceiro número, Sylwia Chrostowska (2022) definiu o surrealismo como uma "arte do sonho" contra a positividade que nos sufoca, uma arte que inclui não só os sonhos noturnos, mas também os sonhos utópicos.

Quaisquer que sejam seus limites e suas dificuldades, o movimento surrealista de Paris manteve viva, ao longo dos últimos cinquenta anos, a chama vermelha e preta da rebelião, o sonho antiautoritário de uma liberdade radical, a insubmissão poética aos poderes estabelecidos e o desejo obstinado de reencantar o mundo.

## Referências


Benjamin, W. (1971). Le surréalisme, dernier instantané de l'intelligence européenne. Em W. Benjamin, *Mythe et violence* (pp. 299-301). Denoël. (Trabalho original publicado em 1929)

Bounoure, V. (ed.). (1976). *La civilisation surréaliste*. Payot.

Bounoure, V. (1999). Rien ou quoi? Em V. Bounoure, *Moments du surréalisme*. L'Harmattan. (Trabalho original publicado em 1969)

Breton, A. (1967). La claire tour. Em A. Breton, *La clé des champs*. 10/18.

Breton, A. (1970). Main première. Em A. Breton, *Perspective cavalière*. Gallimard. (Trabalho original publicado em 1962)

Breton, A. (1972). *Position politique du surréalisme*. Denoël.

Chrostowska, S. (2022). Ni commencement, ni commandement, juste un rêve. *Alcheringa*, *3*, 2-5.

Girard, G. (2011a). 1492-1992: tant que les voyeurs parviendront à se substituer aux voyants. Em G. Girard (ed.), *Insoumission poétique: tracts, affiches et déclarations du groupe de Paris du mouvement surréaliste, 1970-2010*. Le Temps des Cérises.

Girard, G. (ed.). (2011b). *Insoumission poétique: tracts, affiches et déclarations du groupe de Paris du mouvement surréaliste, 1970-2010*. Le Temps des Cérises.

Nadeau, M. (1948). *Documents surréalistes*. Seuil.

Schwarz, A. (1977). *Breton/Trotsky*. 10/18.


Tradução do francês: Ricardo Duarte

8. Publiquei um artigo que conta essa história no principal jornal francês, *Le Monde*: "La révolution surréaliste est-elle soluble dans la cire des musées?" [A revolução surrealista é solúvel na cera dos museus?].



*Calibán - RLP, 21*(2), 155-162 2023

Ana Porrúa*

# Duas escutas do inaudito na poesia latino-americana. O som: império e limite

*E à onda que te admira*
*mira,*
*e à sereia que encanta*
*canta!*[1]
Rubén Darío, "Eco y yo", *El canto errante*

Etimologicamente, o inaudito é o que não foi ouvido e também o nunca ouvido, o estranho, o novo "em todos os tempos". No canto XII da *Odisseia* (Homero, *c.* século VIII a.C./1927), Circe adverte o herói sobre um perigo ao passar pela ilha das sereias: o de escutar a voz encantatória delas. Para Ulisses e seus companheiros – companheiros esses que vão fazer o trajeto com os ouvidos tampados com cera – o canto das sereias é o nunca escutado, e também o que deve ser censurado (outra das acepções da família de *inauditum*). Apenas Ulisses escutará esse "sonoro canto"; nossa "doce voz", dizem as sereias, cuja mensagem é sintetizada ao extremo: "Pois nós sabemos todas as coisas que na ampla Troia/ Argivos e Troianos sofreram pela vontade dos deuses;/ e sabemos todas as coisas que acontecerão na terra fértil"[2] (p. 399).

Segundo Mladen Dolar (2015), as sereias são uma figura do conhecimento, e não um extremo do sensual. A questão é quem pode ou deve deixar o ouvido aberto às sereias, quem pode escutar aquelas que tudo sabem, inclusive sobre a história, o que poderíamos designar como seus segredos. Porque seu canto é encantatório, mas o efeito dessa escuta é a impossibilidade de retorno ao familiar. O inaudito, então, tem um poder de separação, um perigo. O inaudito implica uma advertência.

Na poesia de Rubén Darío, a figura da sereia é, como outras da tradição, um espaço de variabilidade quase atributiva. Em proximidade com a tradição greco-latina, será "pérfida sereia" em *Cantos de vida y esperanza* (Darío, 1905/1977d, p. 257), classificação que se põe em suspenso em várias ocasiões, como em "Vesperal": "E quando Vênus brilha,/ doce, imperial amor da divina tarde,/ creio que na onda soa/ ou som de lira, ou canto de sereia"[3] (1910/1977g, p. 369), ou que se sutura diretamente, porque ela também, como o cisne, será "amada do poeta", como

* Professora adjunta de letras na Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, e pesquisadora independente do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Centro de Letras Hispanoamericanas, Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales.

1. N. do T.: no original: "¡Y a la ola que te admira/ mira,/ y a la sirena que encanta/ canta!".

2. N. do T.: tradução de F. Lourenço. A citação está na p. 325 de: Homero. (2011). *Odisseia*. Penguin-Companhia das Letras. (Trabalho original publicado *c.* século VIII a.C.)

3. N. do T.: no original: "Y cuando Venus brilla,/ dulce, imperial amor de la divina tarde,/ creo que en la onda suena/ o son de lira, o canto de sirena".

se diz em "Revelación" (1907/1977c, p. 316), e sobretudo "lírica sereia", qualificação que lhe dá Quíron em "El coloquio de los centauros" (1896/1977h, p. 203). A sereia entra na arte de maneira definitiva. Ingressa, se poderia dizer, no coro dos tritões, cisnes, rouxinóis, pianos, ciganas, gaitas, o mar, os bosques, Pã, Victor Hugo, Nietzsche e até do "glorioso cântico [da] voz da locomotiva", como aparece em "Palas Athenea" (1915/1977e, p. 482). Em "Poema del otoño", o canto será, de fato, uma ordem: "Gozai da doce harmonia/ que a Apolo invoca;/ gozai do canto, porque um dia/ não tereis boca"[4] (1910/1977g, p. 366). É verdade que a sereia, como outras referências culturais na poesia de Darío, pode funcionar como "emblema da beleza nova", segundo a leitura de Rancière (2010/2015) da poesia de Mallarmé, associada à alusão e à sugestão, mas o que me interessa nesse caso, para voltar ao inaudito e abrir possíveis vertentes, é a inclusão da voz das sereias entre outras que formam o campo do melódico e do rítmico. Nesse sentido, e de acordo com os versos da epígrafe, pode-se responder ao encantamento, ao feitiço, com o canto da poesia, a tal ponto que seriam ações indivisíveis: "à sereia que encanta/ canta!" (Darío, 1907/1977c, p. 353).

Tudo se modula sonoramente na poesia de Darío, até mesmo – excepcionalmente, insisto – a indústria, a locomotiva, porque o ruído quase que desaparece de sua poesia. Pois bem, gostaria de fazer um percurso por duas leituras do que soa nesses poemas, que são também exemplo do modernismo e das poéticas finisseculares latino-americanas, para depois retomar a cena da escuta da voz encantatória das sereias, como aparece na *Odisseia*.

Ángel Rama (1985) propõe uma hipótese potente em relação ao som, à melodia e ao ritmo na poesia de Rubén Darío, mas que se sustenta numa divisão muito empregada pela crítica, que ainda persiste e nos interpela, entre o mundo da arte, sua autonomia, e o mundo da "vida cotidiana". Para Rama, Darío trabalha dentro da tradição, ao mesmo tempo que leva a língua espanhola a lugares insuspeitados, porque produz "uma transmutação igualmente voluntária, de extraordinária tenacidade, que situa toda experiência concreta, realmente sentida e vivida, num universo poético impecável, onde se dissimula a sensação do imediato por obra da melodia e da suntuosidade lexicográfica" (p. 106).

O autor dirá até que "o som sutura" os elementos discordantes, as figuras ou imagens afastadas, visto que, "sempre com tenacidade, o poeta volta a tecer a malha musical, restaurando o tecido encantador" (p. 110). Para Rama, essa duplicidade também aparece suturada em relação à versão neoplatônica da palavra defendida pela poesia de Darío, a de uma palavra com corpo e alma, a da mera palavra e da Ideia que permite um duplo movimento sobre a sonoridade (musicalidade e ritmo) e – diz o crítico – sobre a gramática e suas restrições. No primeiro caso, aparece uma imagem que trabalhará em seu livro de 1985, a do "liame envolvente da melodia", enquanto no segundo, atento à "melodia ideal", focaliza a imagem, a união de "termos dessemelhantes" que – arrisca – "prefiguram a teoria do surrealismo" (Rama, 1977, pp. XXIX-XXX).

Na mesma época, o som da poesia dariana é abordado por Noé Jitrik (1978), mas ele procura analisar e ressituar o que chama de "ideologia da sonoridade" (p. 21), associada com a representação, e não com a produção, o processo mais relevante para Jitrik nesse texto, em que considera a fábrica da escrita (na linha de Derrida). Em *Las contradicciones del modernismo*, o autor afirma que o som "é negação da escrita reduzida a um serviço de transcrição infiel" (p. 38). Como articulação e início desse processo, retoma a ideia de acento, ou seja, de ritmo. Mas o acento, diz Jitrik, não é apenas o que pontua as sílabas, as palavras, mas "o laço de união, o que dá coesão a uma totalidade" (p. 12). Além disso, o acento torna possível a integração das imagens, que se reúnem a partir de uma "necessidade rítmica" (p. 15), e causa impacto sobre um dicionário, este que também soa na escrita de Rubén Darío, porque o acento é força, tonicidade, e o uso faz com que as palavras percam sua força. O mesmo vocabulário que, muitos anos depois, o crítico argentino qualificará como "um saber verbal de ilimitada riqueza, que […] se propaga por todo o livro [refere-se a *Prosas profanas*, nesse caso] com vestes verbais de uma suntuosidade imperial" (Jitrik, 2019, p. 71) e quase "asfixia" o poema.

A originalidade, nesse sentido, seguindo com a figura da fábrica recuperada por Jitrik como máquina[5] de produção (escrita) dos poemas, das séries de poemas, é a "marca registrada" do modernismo ou, mais especificamente, da poesia de Rubén Darío.

Rama e Jitrik, cada um a seu modo, analisam com bastante antecedência as modalidades do sonoro (melodia, acento, ritmo) nos poemas do modernista mais proeminente. Em ambos os casos, destaca-se a ideia de originalidade – inclusive como trabalho sobre a tradição –, do novo e do incomum. Poderíamos pensar que essa língua é, pelo menos em fins do século XIX, o inaudito, o nunca ouvido, o estranho, sendo ainda hoje caracterizada por sua "suntuosidade imperial", ou seja, como dispendiosa (significado de *sumptus* em latim). É uma língua em que até o ruído aparece trabalhado como textura suave nas atribuições: ao passar entre os galhos das árvores em "La canción de los pinos" (Darío, 1907/1977c, p. 335), o "ar violento" faz "ruídos de pluma, ruídos de cetim,/ ruídos de água e espumas de mar";[6] em "Recreaciones arqueológicas", um centauro "vai dando alegres seus gritos roucos/ como o ruído de um caracol"[7] (1896/1977h, p. 223); e no poema XVIII de *Abrojos*, "o ruído estrepitoso/ de seu rítmico rir", o da amada que dança, é "eco de áureos sinos,/ som de liras, de marfim,/ sacudidas no ar/ por um louco serafim"[8] (1887/1977a, p. 132). Há uma materialidade sensível na poesia de Darío, construída a partir dessas sequências que graduam, que abrem um espectro no som, e que até mesmo atenuam ou tornam positiva a ideia de ruído. A premissa é assimilar o ruído à sonoridade de uma escrita, como sintetizado na exclamação inicial de "Helios": "Oh ruído divino,/ oh ruído sonoro!" (1905/1977d, p. 258).

Poderíamos partir de alguns versos de "Era un aire suave", talvez os mais citados pela crítica, para avançar nessa questão que vai além dos atributos:

> Amoroso pássaro que trinos exala
> sob a asa às vezes ocultando o bico;
> que rudes desdéns lança sob a asa,
> sob a asa aleivosa do leve leque![9]
> (1896/1977h, p. 182)

A concatenação que permite chegar ao último verso desse quarteto se baseia, certamente, na repetição de palavras e grupos vocálicos e consonantais, mas me interessa revisar certo efeito, o do som que, já ao final, se mistura e faz dessa operatória uma zona de língua que se fecha sobre si mesma e se estranha. Trata-se de um momento que singulariza a poesia de Darío, na qual se estabelece uma modulação musical que abre o jogo da relação entre *phoné*, o puro som, e *logos*, o inteligível. Mladen Dolar (2006/2007) e Jean-Luc

4. N. do T.: no original: "Gozad de la dulce armonía/ que a Apolo invoca;/ gozad del canto, porque un día/ no tendréis boca".

5. Jitrik (1978) afirma: "Ideal que desliza [o da máquina e sua produtividade] e determina uma norma de produção disfarçada por uma estética complexa, de linguagem portanto aparentemente autônoma. A 'máquina', então, é a figura que preenche um espaço ideológico ocupado por diversas produções; nesse caso, realiza um amálgama entre a produção poética do modernismo – essencialmente, em Darío – e tendências reinantes na sociedade – produção – de seu tempo" (p. 80).

6. N. do T.: no original: "ruidos de pluma, ruidos de raso,/ ruidos de agua y espumas de mar".

7. N. do T.: no original: "va dando alegres sus gritos roncos/ como el ruido de un caracol".

8. N. do T.: no original: "el ruido estrepitoso/ de su rítmico reír,/ eco de áureas campanillas,/ són de liras, de marfil,/ sacudidas en el aire/ por un loco serafín".

9. N. do T.: no original: "¡Amoroso pájaro que trinos exhala/ bajo el ala a veces ocultando el pico;/ que desdenes rudos lanza bajo el ala,/ bajo el ala aleve del leve abanico!". Na tradução livre dos versos, o trabalho com os sons fica em parte comprometido, tanto em relação às rimas (*exhala*/*ala*, *pico*/*abanico*) quanto em relação ao encadeamento de certos termos (*ala*/*aleve*/*leve*).

Nancy (2002/2007) explicam o caráter indivisível dessas duas noções, mas coincidem em cenas da voz em que uma prevalece sobre a outra. Nesse sentido, quando um e outro refletem sobre o canto (o pranto ou o soluço), observam o peso posto numa sonoridade que recobre, oculta ou opaciza aquilo que se está dizendo.

Poderíamos apontar também certa espacialização do sonoro, que se tensiona, por um lado, com o silêncio e, por outro, com o ruído. Não me refiro estritamente a uma topografia real, mas à associação, por exemplo, de espaços interiores e silêncio na literatura finissecular, esta que Corbin (2016/2019) analisa em relação à decoração, mas também à natureza e à noite, e que aparece nos noturnos de Darío. O silêncio articula estados na tradição literária, não só em fins do século XIX, mas com certeza no romantismo. No entanto, o ruído urbano também desempenha um papel – o ruído de cidades que cresceram desmesuradamente a partir da imigração. Alguns poemas de Darío o tematizam,[10] mas está quase ausente em sua poesia e, sobretudo, obturado em livros como *Prosas profanas* (1896/1977h), em cujas "Palabras liminares" se explicita esta advertência:

> A gritaria de trezentas gansas não te impedirá, silvano, de tocar tua encantadora flauta, sempre que teu amigo o rouxinol estiver contente com tua melodia. Quando ele não estiver para te escutar, fecha os olhos e toca para os habitantes de teu reino interior. Oh povo de desnudas ninfas, de rosadas rainhas, de amorosas deusas! (p. 181)

Gostaria de retomar aqui as figuras críticas que vimos, e delas a ideia de sutura, liame e envoltura associada ao som. Porque seria válido pensar essa sonoridade ou o trabalho acentual da poesia de Darío (e não só os temas próprios do exotismo, do japonismo, dos orientalismos, dos motivos versalhescos ou da mitologia clássica) como aquilo que constrói um círculo (quase uma caixinha de música) e como tampa de cera que separa a poesia, a escuta ou o que se dá a escutar na poesia daquilo que Rama chamava "a vida cotidiana", que poderia se estender à ideia de modernidade. No "cântico sonoro" (Darío, 1914/1977f, p. 475) não entra o som do público, do político (embora sim o das batalhas mitológicas e de formação das nações, ou seja, um som anacrônico). Nem seu tom, já que, se pensamos que acento é tonicidade, como diz Jitrik, então ele é tom.

O movimento se abre em ao menos duas opções. De um lado, combater o canto da sereia, sua periculosidade, com o próprio canto do poeta, como se lê na epígrafe, e que esse canto surja como um eco (como mera repetição cortada) no silêncio que o poema constrói, na divisão que estabelece com o exterior. De outro lado, ensurdecer diante do canto da sereia para mantê-lo num limite da poesia (como a ilha no trajeto dos navegantes na *Odisseia*). Até mesmo, mais que ensurdecer, converter esse som público em inaudito; fechar o ouvido da poesia, preso no ritmo e na melodia envolvente que a caracterizam; construir uma pálpebra – que o som da poesia (da arte) funcione como "reposteiro", "muralha" ou "barreira" do ruído urbano, como ponto de vista sonoro.[11]

10. Por exemplo, em "Canto a la Argentina" (Darío, 1914/1977b), lemos: "Ouvi o grito que vai pela floresta/ de postes que cobre o largo estuário,/ e invade o mar; sobre a enorme festa/ das fábricas trêmulas de vida;/ sobre as torres da urbe inflada;/ sobre o extraordinário/ tumulto de metais e de lumes/ ativos; sobre o cósmico portento/ de obra e de pensamento/ que arde nas poliglotas multidões;/ sobre o construir, sobre o labutar, sobre o sonhar,/ sobre a branca serra,/ sobre a extensa terra,/ sobre o vasto mar" (p. 385). No original: "Oíd el grito que va por la floresta/ de mástiles que cubre el ancho estuario,/ e invade el mar; sobre la enorme fiesta/ de las fábricas trémulas de vida;/ sobre las torres de la urbe henchida;/ sobre el extraordinario/ tumulto de metales y de lumbres/ activos; sobre el cósmico portento/ de obra y de pensamiento/ que arde en las políglotas muchedumbres;/ sobre el construir, sobre el bregar, sobre el soñar,/ sobre la blanca sierra,/ sobre la extensa tierra,/ sobre la vasta mar".

11. De fato, estou pensando em contraponto e como inversão de um texto de Pascal Quignard (1996/1998), que diz: "Todo som é o invisível sob a forma de perfurador de envolturas. Quer se trate de corpos, de quartos, de apartamentos, de castelos, de cidades amuralhadas. Imaterial, cruza todas as barreiras. O som ignora a pele, não sabe o que é um limite: não é interno nem externo. Ilimitante, não é localizável. Não pode ser tocado: é o intangível. A audição não é como a visão. O que é visto pode ser abolido pelas pálpebras, pode ser detido pelo tapume ou pelo reposteiro, pode se tornar inacessível de imediato pela muralha. O que é ouvido não conhece pálpebras, nem tapumes, nem reposteiros, nem muralhas. Indelimitável, ninguém pode se proteger dele. Não há um ponto de vista sonoro. Não há terraço, janela, torreão, cidadela, mirante panorâmico para o som. Não há sujeito nem objeto da audição. O som se precipita. É o violador. O ouvido é a percepção mais arcaica no decurso da história pessoal – vem antes até que o cheiro, muito antes que a visão – e se alia com a noite" (p. 60).



Nessa constituição inaudita da língua poética, a versão etimológica do termo poderia vincular-se com o que Rancière (2000/2009) designa como "partilha do sensível", que instala o poema numa zona de exclusividade e afasta o comum, que redistribui espaços, tempos e formas de circulação da voz, da língua. De fato, o ruído, por exemplo, aquilo que Rama (1985) mencionava como "vida cotidiana", entra, ainda que não sem uma retórica finissecular, nas crônicas darianas, assim como o fará na "democracia romanesca" (Rancière, 2000/2009, p. 13). Visivelmente apartada do regime mimético, a língua inaudita cria outro não ouvido, ligações diversas entre estética e política, que não supõem, claro, uma divisão taxativa, mas a precisão de um limite trabalhado como materialidade sonora, entre a palavra mimética ou sua circulação mais massiva no fim de século latino-americano – a modernidade desigual de que fala Julio Ramos (2009) – e o espaço considerado artístico.

## A escuta de um ruído inaudito

> *Mas o inaudito, se nos ativermos a seu âmbito, é o que não foi "ouvido": o que ali se diz – se entende – é o que escapa a nossa percepção, e o que se põe em tela de juízo é então nossa capacidade de apreensão. O inaudito não designa o extraordinário, mas o não integrado – e talvez até o não integrável – de nossa experiência, que por conseguinte nos é vertiginoso.*
> François Jullien

Se a poesia de Rubén Darío, e mais especificamente suas *Prosas profanas* (1896/1977h), fez do som uma malha envolvente, um limite entre o fora e o dentro, *Trilce* (1922/1978), do peruano César Vallejo, pode ser lido, pelo menos, como a perfuração dessa trama, desse pacto. O livro, composto por 77 poemas intitulados com números romanos sucessivos, combina legibilidade e ilegibilidade, estados em geral articulados por um presente que às vezes arrasta para trás e por um passado dito no presente, o da infância.

O primeiro poema abre performaticamente com estes versos, que nos situam numa cena sonora não datada:

> Quem faz [tanto barulho], e nem deixa
> [testar] as ilhas que vão passando?[12] (p. 419)

Alguém quer testar, atestar ou testemunhar, e não pode fazê-lo, porque há um ruído externo, um barulho. Esse alguém não é nomeado, e a pergunta remete imediatamente ao pedido de palavra, marca um início, um *incipit* dramático. O poema segue assim:

> Um pouco mais de consideração
> enquanto será tarde, cedo,
> e se aquilatará melhor
> o [guano], a simples calabrina tesórea
> que sem querer aporta,
> no coração insular,
> salobro alcatraz, a cada [hialóidea]
> rajada.
>
> Um pouco mais de consideração,
> e o adubo líquido, seis da tarde
> DOS MAIS SOBERBOS BEMÓIS
> .
>
> E a península estanca-se
> pelas costas, cabresteada, impávida
> na linha mortal do equilíbrio.[13] (p. 419)

Aquele que pede atenção "argumenta" (é o tom do verso, sua entonação explicativa, asser-

12. N. do T.: tradução de A. C. R. T. Prieto (adaptada). Esta citação e as próximas estão, respectivamente, nas pp. 120, 120, 128, 122 e 125 de: Prieto, A. C. R. T. (2016). *Tradução comentada de Trilce, de César Vallejo* [tese de doutorado]. Universidade Federal de Santa Catarina. No original: "Quién hace tanta bulla, y ni deja/ testar las islas que van quedando".

13. N. do T.: no original: "Un poco más de consideración/ en cuanto será tarde, temprano,/ y se aquilatará mejor/ el guano, la simple calabrina tesórea/ que brinda sin querer,/ en el insular corazón,/ salobre alcatraz, a cada hialóidea/ grupada.// Un poco más de consideración,/ y el mantillo líquido, seis de la tarde/ DE LOS MÁS SOBERBIOS BEMOLES.// Y la península párase/ por la espalda, abozaleada, impertérrita/ en la línea mortal de equilibrio".

Chema Madoz - S/T - 90 x 70 cm - Ed. 15 - Ano 2013.

tiva, o que o aproxima do argumento), e aqui interessa, em todo caso, que nessa argumentação apareça não mais o não nomeado, mas em primeiro plano uma língua nova, que também não poderia se adequar à do testemunho (falar das ilhas guaneiras,[14] da história – de seu país? da conquista?). Não se pode testar pelo ruído, mas quem pede a palavra não oferece outra coisa além de sons, palavras sonoras: *calabrina*, *tesórea*, *hialóidea*, *cabresteada* [*abozaleada*]. Há algo que se desajusta entre os primeiros versos, a voz de alguém repreendendo, pedindo consideração, e o que segue, porque aquilo que o sujeito tem para dizer não se ajusta aos modos do já nomeado, do marcado. Os arcaísmos, antigos estratos do espanhol, e os neologismos ou regionalismos – mas sobretudo sua sintaxe – não se atêm aos "marcos constituídos da experiência" (Jullien, 2019/2023, p. 51). Também não se trata de uma língua suntuosa, mas de outra, que se esquiva ou não encontra uma "razão suficiente" (p. 50), aquela que cimentou a filosofia, o pensamento ocidental. Porque, se em termos etimológicos dizíamos que a palavra sonora de Rubén Darío era inaudita por ser estranha ou até extraordinária, nesse caso o inaudito tem a ver com o não integrado ou integrável, com uma experiência que emudece, mas não para de produzir discurso.

O poema I de *Trilce* situa o inaudito numa ordem histórica, porque o que delineia, ainda que não esteja explícito, é um espaço de escuta público (uma praça, uma sala de aula, talvez), com alguém que quer ser escutado e outros, ouvintes – efetivamente, ali está o Outro – que não escutam.

De fato, o silêncio nunca se instala em *Trilce*, nem sequer no poema XIII, cujos versos finais constroem a figura do "estrondo mudo" (embora nesse caso o poema comece com um verso que o situa em outra trilha, "Penso em teu sexo"): "Oh, escândalo de mel dos crepúsculos./ Oh estrondo mudo.// Odumodnortse!"[15] (p. 432). O último verso, uma inversão do verso anterior, do oxímoro, é em si mesmo o estrondo do poema, converte o mudo em som afetivo e afetado pelo ponto de exclamação. O autor inventa uma palavra que, ao espelhar a figura, a tira do eixo, a desintegra e a retira da estrofe anterior para que faça parte do mesmo: o escândalo (de mel) e o estrondo, o mais lírico e o mais associado ao pensamento, que de qualquer forma vinham antecedidos, minados, por uma das interjeições mais ligadas à tradição poética.

Segundo Jullien, o inaudito aparece, justamente, quando começa a se desintegrar aquilo que limitou, deu conta da experiência. E o que se produz nesse livro de Vallejo é a desintegração da experiência, amorosa, política, histórica e até de conhecimento, e então todas as línguas são perfuradas, inclusive a do modernismo, que em sua vicissitude melódica, musical, suturava as contradições, tampava e mesmo asfixiava (se retomamos Jitrik) o distinto, o heterogêneo. O grito nomeado como tal ou os tons exclamativos, os tons altos, constroem não uma voz, mas muitas (que não necessariamente podem ser traduzidas como a voz do poeta), sobem um tom ao mesmo tempo que o desencaixam, o retiram de suas manifestações habituais. O que emerge é o caráter inacessível da experiência, a impossibilidade com a qual quem fala/escreve se depara vez ou outra, e que revela sua "função de atoleiro" (Jullien, 2019/2023, p. 50).

Desse modo, instala-se o caráter inaudito da experiência que dá lugar a uma língua, a um dizer e a tons fora da lógica habitual (pura *phoné*, às vezes, mas sob a ficção da enunciação de uma fala, do inteligível). Porque o poema I, por exemplo, mais que não poder testemunhar, constrói o testamento, o documento mortuário de um tipo de testemunho associado, sobretudo, à poesia política. O gesto contrário seria o de *Canto geral* (1950/2000), de Pablo Neruda, que parte da figura de *dar voz*, e essa voz, quando falam os mineiros, os indígenas, os oprimidos da história, nesse longo *itinere* pela América Latina e sua história marcada por acontecimentos (batalhas, greves, revoluções), é a do poeta: "Eu venho falar por vossa boca morta" (p. 38). E mais adiante: "Juntai-me os corpos como ímãs./ Acudi a minhas veias e minha boca./ Falai por minhas palavras e meu sangue"[16] (p. 39). Aí, num corte que articula um modo da voz próprio da poesia latino-americana dos anos 1960, a voz se torna homogênea, passa pelo verso e pela noção de canto, e poderia se dividir justamente numa partilha das vozes entre um acima e um abaixo, ainda que como reivindicação: "Sobe comigo, irmão".

De alguma maneira, o contraponto entre o inaudito, como o encontramos em Vallejo, e o integrado, o possível, aparece em *Trilce* (1922/1978) pela combinação de poemas mais experimentais com outros mais narrativos, que retornam às cenas de infância e entram prontamente no livro. Assim, no poema III, lemos:

> As pessoas adultas
> a que horas voltarão?
> Dá as seis o cego Santiago,
> E já está muito escuro.
>
> Mamãe disse que não demoraria.
>
> Aguedita, Nativa, Miguel,
> cuidado em seguir por aí, por onde
> acabam de passar fanhosas suas memórias
> almas penadas,
> […]
>
> Aguardamos assim, obedientes e sem mais
> remédio, a volta, o desagravo
> dos adultos, sempre à frente
> deixando-nos em casa os pequenos,
> como se nós também
> não pudéssemos partir.[17] (p. 421)

A legibilidade desses poemas nem sequer deve ser explicada, sobretudo no cotejo com a língua dos poemas experimentais. Do tom elegíaco que se poderia supor, fica a ideia de retorno (a espera dessa mãe que se foi), que no entanto não é distanciada como memória do perdido, pois as cenas são presentificadas, trazidas ao presente no presente. Aonde é preciso voltar, então? A pergunta é desencadeada pelos últimos versos citados: "como se nós também/ não pudéssemos partir". Para onde é preciso partir, de onde é possível ir embora? Da experiência da infância para o inaudito é uma das respostas imagináveis quando se articula novamente o retorno, no poema IX: "Vusco volvvver de golpe o golpe./ Suas duas folhas largas, sua válvula/ que se abre em suculenta recepção/ de multiplicando a multiplicador,/ sua condição excelente para o prazer,/ tudo avia verdade"[18] (p. 428). Nesse caso, mais uma vez, ao desarranjo da ortografia (a incerteza de uma língua que se baseia na norma, uma das leituras clássicas das vanguardas históricas) e ao gesto tonal de ressaltar com força os dois

14. N. do T.: o guano, que aparece no poema, é a matéria resultante do acúmulo de fezes de aves e morcegos, que serve de excelente fertilizante e está presente em várias ilhas do Pacífico (as mencionadas "ilhas guaneiras"), em especial nas do Peru. Essas ilhas foram bastante exploradas por europeus e norte-americanos.

15. N. do T.: no original: "Oh, escándalo de miel de los crepúsculos./ Oh estruendo mudo.// ¡Odumodneurtse!".

16. N. do T.: no original: "Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta.// […] Apegadme los cuerpos como imanes./ Acudid a mis venas y a mi boca./ Hablad por mis palabras y mi sangre".

17. N. do T.: no original: "Las personas mayores/ ¿a qué hora volverán?/ Da las seis el ciego Santiago,/ y ya está muy oscuro.// Madre dijo que no demoraría.// Aguedita, Nativa, Miguel,/ cuidado con ir por ahí, por donde/ acaban de pasar gangueando sus memorias/ dobladoras penas,/ […]// Aguardemos así,/ obedientes y sin más/ remedio, la vuelta, el desagravio/ de los mayores siempre delanteros/ dejándonos en casa a los pequeños,/ como si también nosotros/ no pudiésemos partir".

18. N. do T.: no original: "Vusco volvvver de golpe el golpe./ Sus dos hojas anchas, su válvula/ que se abre en suculenta recepción/ de multiplicando a multiplicador,/ su condición excelente para el placer,/ todo avía verdad".

primeiros termos,[19] seria necessário acrescentar que a leitura permite abrir novas ligações sensíveis, visto que o reforço do V faz saltar de dentro de um verbo outro, nele incluído: ver associado ao golpe (ver o golpe). Nesses versos, ainda se poderia identificar um sentido de transformação, como se disséssemos que se busca, prontamente, transformar o golpe naquilo que ele é, um golpe (então, também um som), que tem a contundência e a precisão de uma máquina com folhas largas e válvulas. Isso faria supor a repetição, ou melhor, o contragolpe ou o contra-ataque. Volver ao inaudito, esse golpe, parece ser o que impõe não o movimento de envolver o que se vê e se ouve – e, então, de integrar –, mas o de pontuar, precisamente o de tocar ou cortar uma cadeia de sentido

Enrique Foffani (2018) considera as vozes de *Trilce*, sua polifonia e seu funcionamento, como sedimento de uma memória em perigo que aflora nos poemas; vê ali "uma língua que se desterritorializa", a partir do choque profundo que supõe a experiência da modernidade em Lima, e que "se desarraiga" [*se desmadra*] porque é o resultado da perda da língua materna (pp. 244-245). Com Jullien (2019/2023), creio ser possível pensar essa língua, em parte, como sintoma – o que a aproximaria do real lacaniano –, como significante que emerge e é sinal de um significado obturado, recalcado. Ao sintoma obedeceria a desintegração sintática, mas se trataria sempre de um significante sonoro. O que se escuta, então, diante da experiência inaudita da modernidade, é um sintoma que, como tal, desloca aquilo que se pode ver, que se pode escutar.

## Referências


Corbin, A. (2019). *Historia del silencio: del Renacimiento hasta nuestros días*. Acantilado. (Trabalho original publicado em 2016)

Darío, R. (1977a). Abrojos. Em R. Darío, *Poesía* (pp. 125-145). Ayacucho. (Trabalho original publicado em 1887)

Darío, R. (1977b). Canto a la Argentina y otros poemas. Em R. Darío, *Poesía* (pp. 385-434). Ayacucho. (Trabalho original publicado em 1914)

Darío, R. (1977c). El canto errante. Em R. Darío, *Poesía* (pp. 299-362). Ayacucho. (Trabalho original publicado em 1907)

Darío, R. (1977d). Cantos de vida y esperanza, Los cisnes y otros poemas. Em R. Darío, *Poesía* (pp. 243-298). Ayacucho. (Trabalho original publicado em 1905)

Darío, R. (1977e). Palas Athenea. Em R. Darío, *Poesía* (pp. 479-483). Ayacucho. (Trabalho original publicado em 1915)

Darío, R. (1977f). ¡Pax…! Em R. Darío, *Poesía* (pp. 473-478). Ayacucho. (Trabalho original publicado em 1914)

Darío, R. (1977g). Poema del otoño y otros poemas. Em R. Darío, *Poesía* (pp. 363-383). Ayacucho. (Trabalho original publicado em 1910)

Darío, R. (1977h). Prosas profanas y otros poemas. Em R. Darío, *Poesía* (pp. 179-241). Ayacucho. (Trabalho original publicado em 1896)

Dolar, M. (2007). *Una voz y nada más*. Manantial. (Trabalho original publicado em 2006)

Dolar, M. (2015). What's in a voice? *Literatura e Sociedade*, *19*(18), 79-90.

Foffani, E. (2018). *Vallejo y el dinero: formas de la subjetividad en la poesía*. Cátedra Vallejo.

Homero. (1927). Odisea. Em Homero, *Obras completas* (L. Segalá y Estalella, trad.). Montaner y Simón. (Trabalho original publicado *c.* século VIII a.C.)

Jitrik, N. (1978). *Las contradicciones del modernismo*. Colegio de México.

Jitrik, N. (2019). No conoció a Wittgenstein. Em C. Bartalini & R. J. Caresani (ed.), *Actas Congreso Internacional Rubén Darío "La sutura de los mundos"* (pp. 71-77). Eduntref. https://cutt.ly/CwgPxUAQ

Jullien, F. (2023). *Lo inaudito*. El Cuenco de Plata. (Trabalho original publicado em 2019)

Nancy, J.-L. (2007). *A la escucha*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 2002)

Neruda, P. (2000). *Canto general*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (Trabalho original publicado em 1950)

Quignard, P. (1998). Segundo tratado: ocurre que las orejas no tienen párpados. Em P. Quignard, *El odio a la música: diez pequeños tratados*. Andrés Bello. (Trabalho original publicado em 1996)

Rama, A. (1977). Prólogo. Em R. Darío, *Poesía* (pp. IX-LII). Ayacucho.

Rama, A. (1985). *Rubén Darío y el modernismo*. Alfadil.

Ramos, J. (2009). *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*. El Perro y la Rana.

Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible: estética y política*. Lom. (Trabalho original publicado em 2000)

Rancière, J. (2015). *Mallarmé: la política de la sirena*. Lom. (Trabalho original publicado em 2010)

Vallejo, C. (1978). Trilce. Em C. Vallejo, *Poesía completa*. Barral. (Trabalho original publicado em 1922)


Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

19. N. do T.: a semelhança entre os sons de B e V em espanhol, que serve de base ao experimento com os dois primeiros termos, "Vusco volvvver", é irreproduzível em português.



*Calibán - RLP, 21*(2), 163-169 2023

Hernán Ulm*

# Um ritual audiovisual: a imperceptibilidade do olhar

*Todo mundo associa unidades de memória, mesmo que os fatos que aparecem justapostos em nossa memória nunca tenham estado juntos na verdade. Todos temos uma quantidade colossal de sequências fílmicas potenciais, que coexistem num espaço tênue e num tempo muito breve. São sequências intercambiáveis, que se superpõem. Todos esses filmes dormem em nós. Um filme narrativo comum e corrente proporciona um entorno vasto em que nossas sequências fílmicas potenciais se dispersam e se desvanecem. Um filme xamânico, pelo contrário, se apresenta antes como um campo minado, que ao explodir provoca reações em cadeia no seio dessas sequências fílmicas e permite produzir certos acontecimentos.*

Raúl Ruiz

## Prelúdio

O tempo é uma ferida que não fecha.

Uma mulher sai de uma reunião familiar. Dirige seu carro por uma rua do bairro onde um grupo de adolescentes brinca na hora da sesta. Enquanto dirige, uma música toca no rádio. Ela recebe uma ligação telefônica. Desvia o olhar da rua para atender. De repente, o carro faz um movimento brusco. Ouvimos o barulho de um golpe. O carro para. A mulher fica paralisada no banco do motorista. Não olha para trás, não sai do carro: fica estática, imobilizada diante da câmera que a enquadra, também estática. Depois de alguns segundos, volta a arrancar. A câmera está posicionada no lugar do espelho retrovisor e mostra à distância um vulto, um ponto que se afasta junto com o andar do carro que a protagonista de *A mulher sem cabeça* (2008), de Lucrecia Martel, volta a dirigir. Após um breve percurso, para. Sai do carro. Vagueia pela rua. Começa a chover. E o filme se inicia: a ausência da imagem (atropelou um cachorro? um dos jovens?) atravessará de forma obsessiva toda a estrutura do filme, como uma ferida que impede a sutura do vazio experimentado pela protagonista e que a câmera faz experimentar. A ferida da ausência de um passado que restitua uma verdade do que somos. Tudo está perdido, e nós ficaremos fechados na *história* – a protagonista ficará fechada na *história*: o passado não retorna. Sem memória. Sem cabeça. Vivendo a loucura de um tempo que se repete incessantemente. O tempo como fechamento. O tempo como loucura. A força do tempo é imperceptível. A vida se despedaça nesse tempo sem imagem.

Nenhuma imagem fecha o tempo.

Um homem procura uma imagem, a imagem faltante que restitua a verdade de uma vida perdida em meio à loucura totalitária dos governos do Khmer Vermelho, no Camboja. Rithy Panh, diretor e voz narradora do

* Universidad Nacional de las Artes.

filme (*A imagem que falta*, 2013), confessa que, no caso de encontrar essa imagem, ela continuará sempre faltante, e que já não é preciso encontrá-la, visto que nenhuma imagem pode mostrar isso que desapareceu na memória: nada cura a ferida de um passado que se manifesta como ausência de imagem. A fúria do tempo é imperceptível. A vida explode nesse tempo sem imagem.

## Rituais da percepção

Nossas percepções não são puras, neutras, selvagens. Há uma política do sensível que produz uma visibilidade e uma invisibilidade, as quais exprimem as condições agenciadas em que algo aparece como legítimo. Nesse sentido, um agenciamento social é um regime estético-político. O espaço e o tempo, longe de serem dados naturais que nos são ofertados no mundo, ou que produzimos como atividade espontânea do eu, são determinações agenciadas que decidem o que pode ser visto e ouvido, e o que não aparecerá (nem visível nem audível) no espectro do perceptível (daquilo que nem sequer poderá ser percebido como espectro). O que chamo de "rituais da percepção" exprime o conjunto de regras que prescrevem modos de aparecer (prescrever: dar uma ordem, legislar, proferir uma sentença, oferecer um remédio, restaurar, sanar, curar, terminar as ações no tempo). E esses rituais, por sua vez, se exprimem em aparelhos que manifestam os espaços e tempos agenciados: pensar os aparelhos (quadros, livros, fotografias, computadores) nos permite realizar uma genealogia dos modos de perceber; digamos que os aparelhos exprimem o inconsciente perceptivo de um agenciamento. A arte, por outro lado, é o trabalho do pensamento que interrompe os fluxos cotidianos da sensibilidade. Interrompe: suspende, traça um limite, põe entre parênteses, corta, desvia nos aparelhos isso que eles organizam e extrai dessas organizações novas espacialidades e temporalidades (ou, pelo menos, mostra o sentido íntimo de seu funcionamento). Digamos então que um agenciamento social é um regime estético-político que prescreve suas percepções segundo dois devires: um devir técnico normalizador e um devir artístico de interrupção, expressos em aparelhos que regulam as condições de percepção. E que, se nos modos normalizados dos devires técnicos o agenciamento se fecha sobre o senso comum, nos devires artísticos o pensamento é confrontado com a experiência de um limite, com a violência disso que não foi pensado (Deleuze), com o *fora* (Blanchot, Foucault) que habita a interioridade do que já foi pensado. Pensar (a arte quando pensa) é entrar em contato com isso exterior, com esse *fora*, com essa violência: com o inaudito que permanece imperceptível no olhar.

## O cinema como ritual

O cinema, desde seus nascimentos míticos nos laboratórios de Edison e dos irmãos Lumière, se oferece facilmente para a análise desses devires. Bem cedo, Ricciotto Canudo lança seu "Manifesto das sete artes" (1911/s.d.), e Hugo Münsterberg, seu estudo psicológico do cinema (1916/2017), o primeiro para mostrar a carta de cidadania artística da nova invenção técnica, e o segundo para encontrar as equivalências entre o aparelho cinematográfico e o aparelho psíquico, em sua tentativa de fundar a psicotécnica. "Vamos nos aproximar da arte das salas de cinema como de um território novo, extinguindo toda lembrança do mundo dos atores. Analisaremos os processos mentais que essa forma específica de atividade artística desencadeia" (Münsterberg, 1916/2017, p. 42).

Uma genealogia da tensão técnica-arte no cinema (uma tensão que exprime como os aparelhos que exprimem nossas percepções nos últimos 150 anos) seria não só extensa como também desnecessária: basta percorrer os livros e artigos fundamentais de Béla Balázs, Sergei Eisenstein, Georges Méliès ou Maksim Górki, entre outros, para compreender que o que está em jogo na questão cinematográfica são os modos como a percepção é produzida por mecanismos que já não se inscrevem no corpo humano, sendo antes elaborados por uma "máquina de pensar" que não ocupa um lugar no cérebro dos homens. O cinema está em nossa cabeça, e nossa cabeça está configurada cinematograficamente. É na máquina audiovisual que o mundo se torna perceptível (a ideia de máquinas pensantes não é nova: a novidade cinematográfica é ela exprimir que a percepção não é um fato que passa pelo corpo, mas que se produz numa mente "extracorporal"). É entre cortes e planos, entre montagens e sequências, na negociação entre o visível e o audível (e depois também o legível) que a percepção restitui (prescreve), segundo regras técnicas precisas, a plenitude de sentido que as imagens em movimento lhe dão: todo o cinema industrial não é mais que um modo de suturar (prescrever) essas alterações perceptivas que o século XIX fez irromper com o alvorecer fulgurante do capitalismo oitocentista (esse que, com o aparelho fotográfico, dizia Benjamin, queimou o aqui e o agora da experiência). Para simplificar, digamos que, se o aqui e o agora foram brutalmente cindidos pelo capitalismo, o cinema industrial veio cicatrizar a fissura do espaço aberto, a ferida do tempo perdido, para restituir um sentido único à história, cujo destino parecia no mínimo eclipsado (novamente, Benjamin: os homens e as mulheres voltam da guerra sem palavras, sem narrativa, sem experiências). A imagem cinematográfica é, desde então, uma totalidade fechada do mundo que normaliza a percepção fraturada do homem. A imagem cinematográfica é imagem do mundo: percebemos cinematograficamente, o "real" é uma relação entre planos e montagens.

> Através do *cut-up*, procurei introduzir a montagem na literatura. Penso que está muito mais próxima de refletir os fatos concretos da percepção humana que a mera linearidade. Por exemplo, quando você vai à rua, o que vê? Vê carros, pedaços de gente, vê seus próprios pensamentos, tudo misturado e sem linearidade alguma. Esse modo de escrita de montagem deixa a narrativa intacta. Precisamente, penso que é ainda mais fiel a ela. (Burroughs, 1970/s.d., p. 59)

A partir desse momento, a estética do mundo e sua política serão uma questão de imagens. E é nelas, então, que a arte oferece uma política inaudita que libera no perceptível aquilo que não se deixa aparecer: a arte como estética e política do inaudito. Digamos que há todo um inaudito nas bordas em que o cinema empreende sua batalha entre a indústria e a arte como formas políticas de produção de imagens.

Raúl Ruiz (2013) explica assim o devir totalitário dos modos técnicos de produção industrial de imagens, que nos converte em "conhecedores" de um filme que já vimos:

> Uso o termo "conhecedor" no sentido que Benjamin lhe dá: é próprio do cinema, e dos esportes, que os espectadores compreendam o que acontece até o ponto de poder antecipar os fatos, e isso em virtude de uma compreensão adquirida ou intuitiva das regras (*as regras de uma narrativa cinematográfica são verossímeis, ou seja, são feitas para serem acreditadas e lidas com facilidade, na medida em que são idênticas às do jogo social dominante*). Nesse sentido, é possível falar do *cinema comercial como o espaço social totalitário por excelência*. (p. 73)

Não é difícil mostrar como se leva adiante, ao longo do século XX, toda uma pedagogia da percepção que se repete ali, onde o cinema aparece. Nos jornais da Catalunha, a "ilusão de vida" da imagem cinematográfica é explicada pelas condições técnicas com as quais o aparelho reproduz o movimento "natural":

Chema Madoz - S/T - 162 x 125 cm - Ed. 7 - Ano 2012.

> Para que nossos leitores tenham uma ideia do aparelho, ele consiste no fato de que o desenvolvimento da fotografia instantânea tornou possível pôr diante dos olhos de todos os espectadores desse circo cenas da vida em movimento, captadas do natural, com o emprego de uma camada de gelatina altamente sensibilizada, e que, com um engenhoso mecanismo, podem ser captadas com a *assombrosa velocidade* de 900 fotografias por minuto, as quais são passadas pelo animatógrafo e projetadas por poderosas lâmpadas elétricas. O intervalo durante o qual um quadro é substituído por outro é tão ínfimo que *a retina do olho conserva* a imagem até que a próxima a substitua. (Letamendi & Seguin, 2004, p. 77)

## A loucura sem imagem

No entanto, o que acontece quando, diante do movimento organizado, diante das atualizações do tempo, se produz uma falha e não alcançamos a Imagem que restitui a Crença no que se percebe? É o que buscava Raúl Ruiz, tentando pensar um cinema xamânico, que contivesse uma imagem em que o tempo industrial não tivesse lugar. O que se dá quando a imagem falta, quando o tempo não consegue chegar à imagem, quando as lembranças não coincidem com o que vemos? Perdemos a cabeça: como no filme de Lucrecia Martel, já não temos como orientar nossas ações. O que percebemos fica sempre em outro lugar, e só cabe a repetição do que a *história* (no caso do filme de Martel, digamos, a indústria familiar) organizou enquanto verdade: o atropelado foi um cachorro, e não um jovem; a vida pode seguir como sempre, sem dúvidas, total e totalitária.

Sabemos que são acontecimentos de tempo os que, no cinema de Ruiz, têm por fim produzir conjurações revolucionárias e novas intensidades que exigem a criação de novas relações entre as imagens, o que ele associa com as formas do tempo que autores como Warburg encontram nas imagens portadoras de uma energia que não se deixa identificar com o visual e modos transtemporais de pensar a comunidade através do ritual:

> A primeira coisa que devemos aceitar, se quisermos trabalhar com essa ideia, é que a intensidade de uma experiência supera, coexiste e até excede o indivíduo que a vive. Uma ideia que não é alheia às investigações de Aby Warbug sobre o que chamava de *Pathosformel*, representações de estados extremos em que intervêm a violência e o êxtase, ligados entre si graças a uma tensão extrema que os aparenta além da própria natureza de cada representação: a foto de um crime na Sicília, a representação do estado de abandono de uma escultura erótica ou uma pintura religiosa. Como Warburg, Klossowski vê nessa relação, independentemente da natureza da figura, um ato de abolição do tempo. De outro modo, e a propósito de outros problemas, R. Sheldrake fala do ritual nestes termos: "Através da celebração consciente de atos rituais, e celebrando-os no possível da mesma forma que outros os celebraram antes, *os participantes entram em 'ressonância cósmica' com quem executou os mesmos rituais no passado. Então, o tempo se desintegra, e se faz presente, inevitavelmente, esse tipo de 'comunidade transtemporal' constituída por todos aqueles que alguma vez celebraram esse mesmo ritual*". (Ruiz, 2013, pp. 190-191)

Como vemos, não se trata de abandonar o ritual e suas prescrições, mas de extrair delas o que suas regras não permitem perceber (as imagens do tempo ausente, no filme de Rithy Panh, a persistência do que falta, em Lucrecia Martel, ou seja, esse tempo que não se dá como pura imagem). Algo acontece entre as imagens, desorganizando as linhas de continuidade e fazendo nascer, na tela, um vazio pelo qual o olhar não é capaz de se orientar. Em *A mulher sem cabeça*, o tempo se despedaça na vida da protagonista, que perde todas as suas conexões e, rompendo qualquer vínculo com o acontecimento inicial (a morte), vagueia entre as obviedades de sua vida familiar e uma errância que se esforça por ocultar a verdade do passado. A vida dessa

mulher e também as imagens do cinema são atravessadas por uma aberração que as conduz para fora de qualquer continuidade, para fora de qualquer linha reta, buscando algo que já não conseguirão encontrar. Quase como Édipo – que, já abandonado pelos deuses em Colono, não pode se agarrar ao destino perdido, e por isso não tem origem à qual retornar –, a imagem cinematográfica se manifesta como desvio essencial, como derrota inicial, como imagem sem origem. Assim, já não é possível encontrar no passado isso que o tempo subtraiu ao olhar: talvez essa seja a lição que a própria protagonista do filme não é capaz de suportar. A imagem é insuportável. O tempo é insuportável. Por isso, toda narrativa se mostra como a falsificação de um fato que nunca aconteceu: as imagens cinematográficas, além do bem e do mal, também estão além do verdadeiro e do falso; não se trata da restituição de um fato, mas da incapacidade da imagem de nos oferecer um sentido que libere novas potências, enclausurando a vida numa totalidade de fechamento, aquela que, no final do filme (festa familiar em que a câmera já não consegue entrar, porque fecham a porta de vidro; a câmera só é testemunha do que não pode ser mudado), leva a protagonista ao fechamento endogâmico familiar, que a impede (ao longo de todo o filme) de inventar para si uma história distinta. A aberração atesta a presença de um afeto que não podemos medir: o tempo de uma memória que não se deixa contar. Diante dessa aberração, o olho mental não sabe que regra seguir para "participar". O cinema fica sem prescrições para nos curar: resta a loucura; não há montagem para suturar essas feridas, para restaurar esses cortes que o próprio cinema não pode tolerar: a morte industrializada como o intolerável da *história* nos filmes de Rithy Panh. Quando o corte não é suturado, abre-se um tempo que afirma novas crenças (crenças não históricas, crenças produzidas por uma *memória* que se deve fabular), novos atos de fé através da produção de vínculos que reinventem as relações entre as coisas.

## O imperceptível: as falhas do tempo

A história se despedaçou. Restam os estilhaços de um mundo que já não poderá ser recuperado. A busca de uma imagem que restitua a verdade dos fatos se torna inútil: habitamos os restos, as ruínas das imagens. Ao cinema lhe resta inventar para si uma memória com essas imagens arruinadas, com essas imagens de ruína, com essas imagens arrancadas à morte e à loucura. Extrair do ritual dos aparelhos a ruína de um tempo alheio como ferida aberta em meio à narrativa que impede o enclausuramento e abre o tempo a novas dimensões. Como falha do tempo.

Pensar, perceber é sempre entrar em contato com o *fora*. Não se pensa em direção a um si mesmo, consciência, sujeito, mas em relação a isso que ainda não pudemos pensar, que ainda não pudemos perceber e que, no interior do que pensamos e percebemos, lança nosso pensamento e nossas percepções fora do que já pensamos e percebemos. É a isso que se chama inaudito.

O inaudito está nisso que o agenciamento leva inscrito como sua própria exterioridade, como seu impensável. O cinema joga todo o seu destino na tensão entre as imagens da indústria e as da arte.

Longe da imagem plena do cinema industrial, o que as imagens da arte nos mostram é o vazio constitutivo de tudo o que olhamos. O vazio de tudo o que olhamos no que nos olha. Que toda imagem está atravessada pela ausência de um tempo que não consegue restituir a verdade do que aconteceu.

A plenitude da imagem. A plenitude da *história*. A plenitude da *narrativa*.

Esse inaudito que nos espreita está sempre no que olhamos: está na imagem que não podemos olhar.

## Referências


Burroughs, W. S. (s.d.). *La revolución electrónica*. https://cutt.ly/dwQ3ZgCG (Trabalho original publicado em 1970)

Canudo, R. (s.d.). Manifiesto de las siete artes. *Cinéfagos*. https://cutt.ly/iwQ3ZZ8o (Trabalho original publicado em 1911)

Letamendi, J. & Seguin, J.-C. (2004). *Los orígenes del cine en Cataluña*. Institut Català de les Indústries Culturals.

Martel, L. (diretora). (2008). *A mulher sem cabeça* [filme]. El Deseo.

Münsterberg, H. (2017). *El cine: un estudio psicológico*. Del Lunar. (Trabalho original publicado em 1916)

Panh, R. (diretor). (2013). *A imagem que falta* [filme]. Catherine Dussart Production; Bophana Production.

Ruiz, R. (2013). *Poéticas del cine*. Universidad Diego Portales.


Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

*Calibán - RLP, 21*(2), 170-175 2023

Andrea Martínez Baracs*

# Inaudito!!!

Talvez a criatividade, as breves visitas à quinta dimensão, que resultam em aberturas, revelações, *des éclaircies*, como se diz em francês, deem à vida seus momentos de esperança. Melhoram a vida? Depende. Não há nada garantido, mas podem fazê-lo. É possível designar essas iluminações como o inaudito, o nunca antes escutado, a novidade radical, seja ela autoproduzida ou produzida por nosso entorno.

A poesia do século XIX utilizava livremente essa palavra – em francês, *inouï* –, que rima e se aproxima de outra palavra evocadora, *ébloui*, "deslumbrado", e é próxima de "incomparável", "inimaginável". Em inglês, *unheard of*, *unprecedented* não têm muita graça. Em contrapartida, poderíamos usar *outrage*, *outrageous*, cujos sinônimos seriam *scandalous*, *shocking*, *loud*, *noisy*, *disgraceful*, todos eles muito adequados. *Outrage*, como algo que excede a raiva.

*Insólito* é uma palavra próxima, mas é mais lúdica, talvez mais arbitrária ou estetizante. Vizinha da pose, do estilo, da graça individual, parece mais acessória, menos necessária. Palavra que agradava surrealistas e artistas afins, ela me remete a uma imagem icônica, *Max "The birdman" Ernst* (Sharp, 1967): um homem com terno folgado; sua cabeça, a de um galo cujo pescoço se estende sobre o peito; posa como um bailarino e apoia na perna uma mulher nua, virada como carriola, sustentada por uma faca cravada no pé, embora também conserve a graça em sua postura invertida. É ainda o nome de um belo livro ilustrado, *Histoire de l'insolite* (Romi, 1964), cuja capa estampa o esqueleto de um peixe, mas com restos de mãos humanas – ou seriam as barbatanas? – e uma cabeça de mulher. Penso igualmente no olho cortado de *Um cão andaluz* (1929), de Buñuel. Os surrealistas não passariam nas provas de correção política de nosso tempo. Incorporavam a crueldade, a humilhação, a destruição do indivíduo, despojando-as de todo juízo moral, operação que de alguma maneira perdeu vigência artística em nosso tempo.

Diante do insólito, *inaudito* tem a vantagem de invocar emoções. É uma repreensão que reverbera na cena, com muitos pontos de exclamação: "Isto é inaudito!!!". É uma transgressão, uma saída do tom, uma ruptura do véu da realidade social. Em certa época, usava-se a ideia de "ato gratuito", parecida ao que um amigo meu denominava – e, às vezes, fazia – atos heroicos. Tenho um exemplo em mente. Uma amiga me contou de sua grande festa de casamento, numa elegante cidade colonial onde vivia parte de sua família. Uma tia fez o bolo, incrível, branquíssimo, cheio de enfeites deliciosamente elaborados. Mas o juiz demorou mais de duas horas para chegar e realizar o matrimônio. Todos os presentes, exaustos. De modo que, quando enfim chegou a hora do bolo e todos o admiravam, minha amiga decidiu dar nele um golpe de caratê, com a mão estendida e um grito carateca. Voou creme para todo lado, salpicando várias pessoas. A mãe dela criticou: "Isto não está certo!". Ela e o noivo riam; suas roupas, sujas. Acredito que essa história possa ser qualificada como ato gratuito, ato heroico ou ato inaudito. O leitor decidirá.

Não é fácil alcançar a transgressão. Ainda que esteja incorporada ao caráter de quem a executa, é fruto de uma reação espontânea, que paradoxalmente é uma interpretação – não por sua velocidade – menos profunda das circunstâncias. Exemplos? Não há muitos. Os romances ou os roteiros cinematográficos se especializam na trama das relações humanas. Seu sucesso está ligado a uma interpretação tão profunda de personagens e situações que o que os transcende e ultrapassa talvez surpreenda, mas não em demasia. Se forem longe demais, perdem o fundamento, entram no terreno do arbitrário e se enfraquecem. Podemos pensar que o grande feito de uma trama é chegar a esse momento de transcendência, a essa epifania, sem se desapegar por completo do preexistente. Um feito difícil, porque está cercado de obstáculos: o arbitrário, o esteticismo, o mau gosto, o incompreensível, o que está precisamente fora do caráter e fora do tom, como uma piada sem graça que mata o ambiente e é um suicídio social para aquele que a contou. Não é fácil alcançar o inaudito. A insistência no mal-estar pode ser um caminho, mas não é para todos.

Lembro vagamente uma frase taoísta: "Não se pode esperar o inesperado, pois não há caminhos que nos levem a ele". E leio uma afirmação atribuída a Heráclito de Éfeso, parecida, mas oposta: "Se alguém não espera o inesperado, não o encontrará, pois é penoso e difícil de encontrar".

O inaudito é um *coup de théâtre*, o golpe teatral que tira do entorpecimento, que arranca um riso nervoso, uma exclamação involuntária. Sem esse momento, a literatura é só um quadro de costumes. Um de meus poemas favoritos, em cuja tradução me arrisquei ao longo de anos ou décadas, "Féerie" (1920/1978),[1] de Paul Valéry, é um soneto francês perfeito, alexandrinos com seus hemistíquios estudados e as rimas naturais permitidas por uma língua com pouca variedade nos acentos tônicos e terminações (nesse caso, com suas distintas ortografias, *é*, *o*, *euse*, *ence*, *al*). Bem, "Féerie", palavra cuja tradução como "magia" é evidentemente empobrecedora, mas não encontro outra, recria um lago sob "a luz sagrada que verte uma delgada lua" (p. 8), todo mármore, cisnes, juncos, gaze, nácar, prata, rosas, ecos e cristal. O primeiro terceto já anuncia os limites desse refinado devaneio. Refere-se a um "espanto voluptuoso" e pergunta-se: "É isto viver?". O segundo terceto proporciona o inaudito, não aquele quadro estático, mas sua inesperada ruptura:

> A carne confusa das brandas rosas começa
> A tremer, se de um grito o diamante fatal
> Fende com um fio de dia toda a fábula imensa.
> (p. 8)

Talvez essas paisagens, esses estados sublimes, que alguns poderiam considerar afetados, requeiram tais golpes de realidade. Uma canção parecida a "Féerie" – esta, de Donovan –, "Voyage into the golden screen" (1967), mostra isso desde o título. A tela dourada convida a sua ruptura: "Look of doubt, I cast you out, begone your ragged call", "Olhar de dúvida, eu te expulso, que vá embora seu andrajoso chamado".

A fenda que deixa passar o fio de luz é a mesma imagem de um clássico de nosso presente:

> Há uma fenda, uma fenda em tudo
> É assim que a luz entra[2]

Esses são versos de uma canção de Leonard Cohen, "Anthem" (1992a). A fenda do inau-

* Historiadora do Colegio de México.

1. No original : "La lune mince verse une lueur sacrée,/ Toute une jupe d'un tissu d'argent léger,/ Sur les bases de marbre où vient l'Ombre songer/ Que suit d'un char de perle une gaze nacrée.// Pour les cygnes soyeux qui frôlent les roseaux/ De carènes de plume à demi lumineuse,/ Elle effeuille infinie une rose neigeuse/ Dont les pétales font des cercles sur les eaux...// Est-ce vivre ?… O désert de volupté pâmée/ Où meurt le battement faible de l'eau lamée,/ Usant le seuil secret des échos de cristal...// La chair confuse des molles roses commence/ À frémir, si d'un cri le diamant fatal/ Fêle d'un fil de jour toute la fable immense".

2. No original: "There is a crack, a crack in everything/ That's how the light gets in".

dito atinge uma realidade saturada e revela seu caráter unidimensional. "É assim que a luz entra." Aí está nossa *éclaircie*, nossa epifania. Tenho a impressão de que essa poderosa imagem não aparece muito nas numerosas canções de Cohen. Exprime sua profunda espiritualidade, a entrega a Deus em seus últimos anos e a aceitação da morte, embora possamos pensar que, em sua longa vida de apaixonado, o amor, como Deus, lhe tenha ofertado essas aberturas fora da lógica: "Entre o oceano e sua veia aberta/ Entre o homem de neve e a chuva/ Outra vez, outra vez/ O amor te chama pelo nome"[3] (Cohen, 1971).

Seriam as vidas roteiros ou tramas – demasiado longos e sem unidade na trama, diria Aristóteles – atuados, e não escritos? O autor da incrível *Poética* (Aristóteles, *c*. 330 a.C./1979) explica, para começar, que "dos enredos e ações simples os piores são aqueles compostos em episódios. Entendo por enredos 'episódicos' aqueles em que a sucessão de episódios não é determinada nem pela verossimilhança nem pela necessidade"[4] (cap. 3, par. 7).

Os "acontecimentos" próprios da tragédia são aqueles que suscitam sentimentos humanos, especialmente pavor e compaixão:

> Uma vez que a mimese tem por finalidade não apenas a ação conduzida a seu termo, mas também os acontecimentos que suscitam o pavor e a compaixão, e que tais emoções, uma após a outra, se realizam, sobretudo, contra nossa expectativa, segue-se que os enredos desse tipo são necessariamente os mais belos: de fato, o assombro terá maior efeito nesse caso do que se surgisse espontaneamente ou em função do acaso; pois, mesmo entre os acontecimentos que são considerados frutos do acaso, os mais aptos a produzir assombro são aqueles que parecem ocorrer propositalmente – como ocorreu com a estátua de Mítis, em Argos, tomada como a causa da morte daquele que matou o próprio Mítis, caindo-lhe sobre a cabeça quando este a contemplava –, pois tal conjunto de fatos não parece ocorrer por acaso.[5] (cap. 3, par. 8)

O desígnio oculto que podemos atribuir aos incidentes surpreendentes reforça seu aspecto assombroso. O inaudito precisa estar ancorado na realidade que o precede, precisa ter sido ouvido, ainda que como um vago anúncio, um signo que tenhamos ignorado, mas que adquire sentido depois.

"Reunamos a isso o fato de os mais importantes meios, em função dos quais a tragédia conduz os ânimos, estarem presentes no enredo, a saber: as reviravoltas e os reconhecimentos"[6] (cap. 3, par. 3). Aristóteles explica que o enredo do herói é *simples* quando se desenvolve sem *reviravolta* nem *reconhecimento*, e *complexo* quando inclui um dos dois elementos ou ambos.

> Dos enredos, uns são simples, outros complexos […]. Entendo por "simples" a ação que ocorre, como se definiu, de modo contínuo e uno, mas sem que se dê, no que tange à modificação da ação, reviravolta ou reconhecimento; por "complexa", aquela em que a modificação se faz por meio ou do reconhecimento, ou da reviravolta, ou de ambos. Tudo isso deve ocorrer a partir da própria composição do enredo, de tal modo que as ações reunidas tenham uma proveniência e que ocorram ou por necessidade ou segundo a verossimilhança; pois há muita diferença em dizer que tal acontecimento ocorre por causa de outro ou meramente depois de outro.[7] (cap. 3, par. 9)

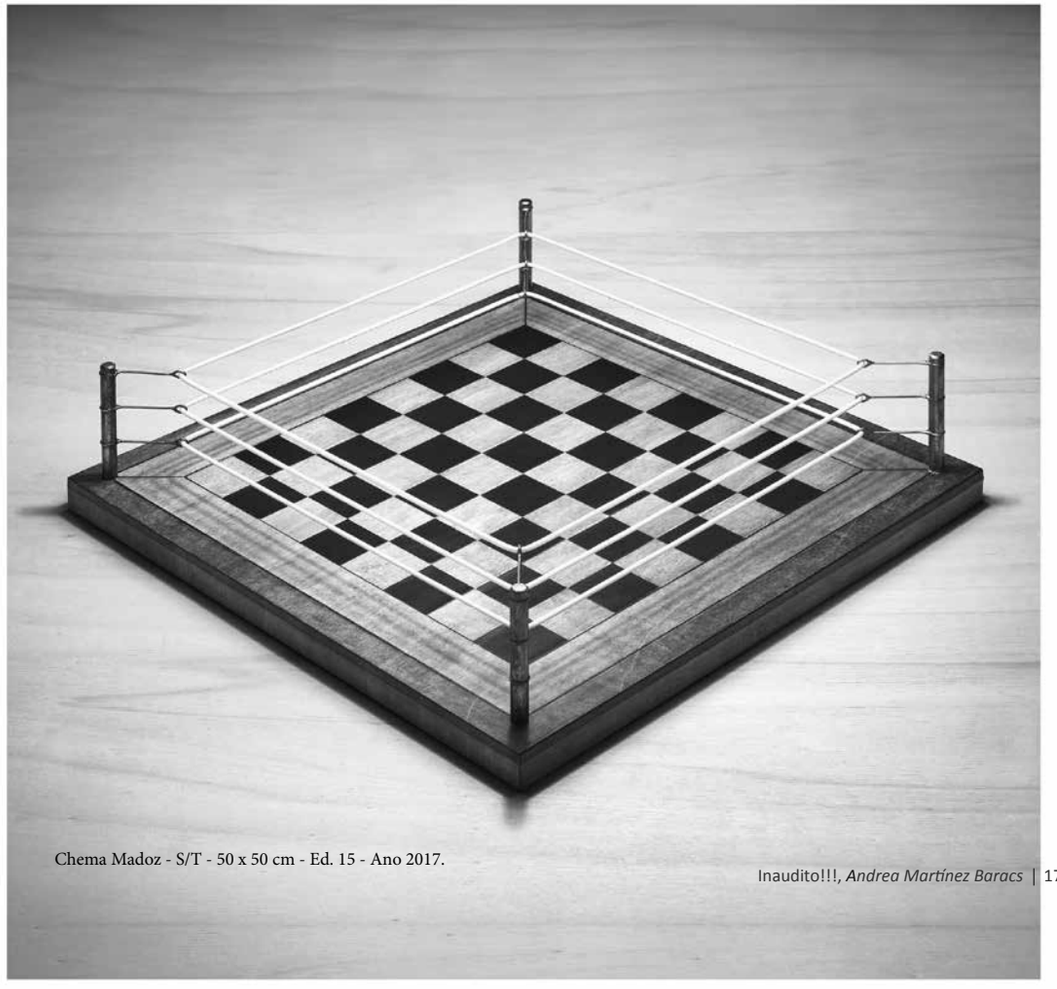
3. No original: "Between the ocean and your open vein/ Between the snowman and the rain/ Once again, once again/ Love calls you by your name".
4. N. do T.: tradução de P. Pinheiro. A citação está na p. 101 de: Aristóteles. (2017). *Poética*. Editora 34. (Trabalho original publicado *c*. 330 a.C.)
5. N. do T.: tradução de P. Pinheiro. A citação está nas pp. 101 e 103 de: Aristóteles. (2017). *Poética*. Editora 34. (Trabalho original publicado *c*. 330 a.C.)
6. N. do T.: tradução de P. Pinheiro. A citação está na p. 83 de: Aristóteles. (2017). *Poética*. Editora 34. (Trabalho original publicado *c*. 330 a.C.)
7. N. do T.: tradução de P. Pinheiro. A citação está nas pp. 103 e 105 de: Aristóteles. (2017). *Poética*. Editora 34. (Trabalho original publicado *c*. 330 a.C.)



Aristóteles prossegue: "Reviravolta, conforme dissemos, é a modificação que determina a inversão das ações, e esta deve se dar, retomando nossa fórmula, segundo o verossímil ou o necessário"[8] (cap. 3, par. 10). A tragédia de Édipo é o exemplo clássico da modificação da sorte trazida pelo reconhecimento – ou por vários reconhecimentos parciais, que entram em choque e aprofundam o significado. O reconhecimento é a mudança da ignorância para o conhecimento. De modo inelutável, a condenação predeterminada de Édipo atrai revelações parciais que, numa queda em cascata, tecem fatalmente seu destino trágico. O inaudito aqui vai abrindo buracos na realidade aparente que acabam por atingir a todos. Bem, se falamos de modificação da sorte e do papel das descobertas e revelações como motores da trama, outro mestre mais próximo no tempo é Shakespeare. Os exemplos são abundantes: a mera lembrança deles causa dor (Hamlet dá um golpe de espada na cortina e mata o pai de Ofélia; Romeu ri da atuação de seu amigo Mercúcio, quando este de fato está morrendo etc.). Hamlet precisa mostrar a todos, por meio de uma representação teatral, o que um fantasma lhe revelou, e assim a revelação pode pôr em andamento o dramático desenlace. Nesse caso, o ato de dar voz ao inaudito – que seu pai foi assassinado pelo tio e pela mãe – aparece diante de todos ao mesmo tempo como inaudito, uma provocação, um ultraje revoltante, um escândalo; digamos, um ato de mau gosto. Mas Hamlet se atreve a fazer isso e invoca todos os demônios.

Como transcorre uma vida? É a evolução natural de uma personalidade (você era muito brincalhão quando criança, e mesmo velhinho seguia sendo simpático), misturada, atravessada

8. N. do T.: tradução de P. Pinheiro. A citação está na p. 105 de: Aristóteles. (2017). *Poética*. Editora 34. (Trabalho original publicado *c*. 330 a.C.)



Chema Madoz - S/T - 50 x 50 cm - Ed. 15 - Ano 2017.

por circunstâncias externas, algumas de influência decisiva? Jorge Luis Borges (1949/1996a) depurava o assunto com uma teatralidade não desprovida de intuição. Dizia que "qualquer destino, por longo e complicado que seja, consta na realidade de *um único momento*: o momento em que o homem sabe para sempre quem é"[9] (p. 562). Numa escala íntima, cada vida enfrenta um grande acontecimento, não necessariamente ruidoso, talvez nem sequer visível para os demais, mas sem dúvida inaudito, como uma explosão vinda do céu, que a determina fatalmente. Esse momento pode ser disparado por circunstâncias externas, mas seu peso é interior: é um momento de autodescoberta.

O inaudito está bem representado na música: aqui entram os estranhos, os que estão no limite do propriamente musical, por excesso (Frank Zappa) ou por defeito (minha amiga musicóloga me indica The Shaggs), por serem constrangedores, como Daniel Johnston, ou bizarros, como Tiny Tim. E quem diz música diz realidade: existe gente estranha por toda parte. Com um pouco de sorte se tornam inauditos.

No cinema me vem à mente *A primeira noite de um homem* (Nichols, 1967). O protagonista é enredado numa situação catastrófica e só sabe piorá-la. Para evitar o casamento da amada, acaba numa igreja ameaçando a congregação com uma cruz enorme. O inaudito é tudo isso, mas prepara o terreno para um inaudito de outra qualidade, que produz *une éclaircie*, uma abertura surpreendente: tantos atos grotescos inscreveram no coração dos dois jovens uma narração alternativa, que os liberta como que por obra de mágica. Esse procedimento paradoxal reaparece num filme tão popular quanto bastante desagradável (exceto seus últimos minutos): *Embriagado de amor* (Anderson, 2002). A aposta é criar um personagem de fato patético, em cuja vida, além disso, a sorte semeia enredos cada vez mais perigosos. Mas ele conheceu o amor, graças ao qual, de alguma maneira, consegue encontrar em si, embora disfarçada de ousadia autodestrutiva, a coragem que o salvará. Como em *A primeira noite de um homem*, os apaixonados se entendem sem palavras e ainda contra a lógica.

O inaudito, em seu caráter de ruptura do véu da realidade, está fortemente representado no amor e no impulso vital mais básico. Penso na dupla canção "O que será", de Chico Buarque: "O que será (À flor da pele)" (1976/1990), centrada no amor, e a mais conhecida, "O que será (À flor da terra)" (1976), cujo tema se inclina mais à esperança, à paixão que todos temos em nós. Ambas confluem. "À flor da pele" se pergunta o que é aquilo que submete as pessoas, sem lógica nem remédio:

> O que será que será
> Que dá dentro da gente e que não devia
> Que desacata a gente, que é revelia
> Que é feito uma aguardente que não sacia
> Que é feito estar doente de uma folia

E embriaga com uma aguardente que não sacia, deixa doente, enlouquece. Não tem descanso, não tem cansaço, não tem limite. "À flor da terra" igualmente se pergunta o que é aquilo "que está na romaria dos mutilados/ que está na fantasia dos infelizes/ que está no dia a dia das meretrizes", o que não tem tamanho, nem decência, nem censura, nem governo, nem vergonha, nem sentido.

Leonard Cohen não apoiava essa perda dos limites, da ordem, da lógica e das medidas. Em "The future" (1992b), uma visão apocalíptica ("Eu vi o futuro, irmão/ É o crime"), acrescenta: "Já não haverá nada/ Que se possa medir".

> As coisas vão deslizar
> Deslizar para todos os lados
> Já não haverá nada
> Que se possa medir
> A tempestade, a tempestade do mundo
> Cruzou o umbral
> E revirou
> A ordem da alma[10]

Borges (1964/1996b) também se submetia "a Quem prefixa onipotentes normas/ e uma secreta e rígida medida" e aceitava que "para tudo existe regra e usura" (p. 257), como escreveu num poema precisamente chamado de "Limites". Sua fuga não favorecia o irracional ou o excessivo. Bastavam para ele os abismos e ilusões da humanidade e de sua vida, "as sombras, e os sonhos, e as formas/ que tramam e destramam esta vida" (p. 257). Também lhe bastava saber que o próprio tempo estabelece nossos limites, nosso fim e, por conseguinte, nossa forma: "espaço e tempo e Borges já se afastam"[11] (p. 258).

Em *A dupla chama* (1993/1998), Octavio Paz diz que o sexo "é tremor, pânico, explosão vital […]. É subversivo: ignora as classes e hierarquias"[12] (p. 16). Paz reúne a poesia, os sentidos, a imaginação e o erotismo para "ouvir o inaudito":

> O testemunho poético nos revela outro mundo dentro deste, o mundo outro que é este mundo. Os sentidos, sem perder seus poderes, convertem-se em servidores da imaginação e nos fazem ouvir o inaudito e ver o imperceptível. Não é isso, afinal, o que acontece no sonho e no encontro erótico?[13] (p. 9)

No entanto, o grande guarda-chuva do inaudito é sem dúvida o riso, o humor. É um indicador de seu êxito, embora às vezes as autorrevelações de que Borges fala não sejam boas notícias para a pessoa. Mas rir delas nos torna mais filosóficos, porque as liberamos; é perdoá-las e perdoar-nos, aprender a viver com elas. Também podemos liberar o inaudito, assimilá-lo, mas sabendo que, como tudo, vai ficando para atrás, como uma pedra no caminho.

## Referências


Anderson, P. T. (diretor). (2002). *Embriagado de amor* [filme]. Columbia Pictures; Revolution Studios; New Line Cinema.

Aristóteles. (1979). *El arte poética* (J. Goya y Muniain, trad.). Espasa-Calpe. bit.ly/3Cklxfu (Trabalho original publicado *c.* 330 a.C.)

Borges, J. L. (1996a). Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829--1874). Em J. L. Borges, *Obras completas* (vol. 1). Losada. (Trabalho original publicado em 1949)

Borges, J. L. (1996b). Límites. Em J. L. Borges, *Obras completas* (vol. 2). Losada. (Trabalho original publicado em 1964)

Buarque, C. (1976). O que será? (À flor da terra) [música]. Em *Meus caros amigos*. Philips.

Buarque, C. (1990). O que será? (À flor da pele) [música]. Em *Chico Buarque ao vivo: Le Zenith, Paris*. RCA. (Trabalho original publicado em 1976)

Buñuel, L. (diretor). (1929). *Um cão andaluz* [filme]. Luis Buñuel.

Cohen, L. (1971). Love calls you by your name [música]. Em *Songs of love and hate*. Columbia.

Cohen, L. (1992a). Anthem [música]. Em *The future*. Columbia.

Cohen, L. (1992b). The future [música]. Em *The future*. Columbia.

Donovan. (1967). Voyage into the golden screen [música]. Em *A gift from a flower to a garden*. Pye; Epic.

Nichols, M. (diretor). (1967). *A primeira noite de um homem* [filme]. Mike Nichols; Lawrence Turman Productions.

Paz, O. (1998). La llama doble: amor y erotismo. Em O. Paz, *Obras completas* (vol. 4). Seix Barral. (Trabalho original publicado em 1993)

Romi. (1964). *Histoire de l'insolite*. Pont Royal.

Sharp, M. (1967). *Max "The birdman" Ernst* [litografia].

Valéry, P. (1978). Féerie. Em P. Valéry, *Album de vers anciens: 1890-1900*. Gallimard. (Trabalho original publicado em 1920)


Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

9. N. do T.: tradução de D. Arrigucci Jr. A citação está em: Borges, J. L. (2008). Biografia de Tadeo Isidoro Cruz (1829-74). Em J. L. Borges, *O aleph*. Companhia das Letras. bit.ly/42tDa79 (Trabalho original publicado em 1949)

10. No original: "Things are going to slide/ Slide in all directions/ Won't be nothing/ Nothing you can measure anymore/ The blizzard, the blizzard of the world/ Has crossed the threshold/ And it's overturned/ The order of the soul".

11. N. do T.: tradução de H. Jahn. As citações estão em: Borges, J. L. (2009). Limites. Em J. L. Borges, *O outro, o mesmo*. Companhia das Letras. bit.ly/3ChgbS8 (Trabalho original publicado em 1964)

12. N. do T.: tradução de W. Dupont. A citação está na p. 17 de: Paz, O. (1994). *A dupla chama*. Siciliano. (Trabalho original publicado em 1993)

13. N. do T.: tradução de W. Dupont. A citação está na p. 11 de: Paz, O. (1994). *A dupla chama*. Siciliano. (Trabalho original publicado em 1993)

*Calibán - RLP, 21*(2), 176-185 2023

Georges Didi-Huberman*

# Sobre as intensidades afetivas e suas sobrevivências

A tradição ocidental consagrou, como se sabe, a "soberania do artista". Ao explicitar as fontes medievais dessa fórmula, Ernst Kantorowicz (1961/1984) – num texto em homenagem a Erwin Panofsky – oferece algumas bases históricas e jurídicas para compreender de que maneira a figura do artista foi capaz de se legitimar como pessoa *psiquicamente soberana*, psiquicamente "livre". As "belas-artes" foram qualificadas de "artes liberais" na própria medida em que "liberavam" o artista das restrições da mão e da matéria: um artista não é exemplarmente alguém que tem *o espírito livre*? E isso por tudo o que o espírito, com a arte como fator, se declara capaz de fruir de modo soberano: liberdade de imaginação, liberdade de emoção. A época do humanismo seria então a época em que, como bem mostrou Aby Warburg, *a imaginação se permite divagar* (por exemplo, numa ninfa pagã que surge em meio a alguma cena da iconografia religiosa de Ghirlandaio) e *as emoções se permitem expressar* tão "pateticamente" quanto possível (por exemplo, num baixo-relevo de Donatello).

Mas a tradição ocidental não foi assim tão afável com as mulheres ao qualificá-las de "histéricas" (os artistas eram mais generosamente qualificados de "geniais", ainda que fossem "melancólicos"). Se sua imaginação divagava, optava-se por dizer que mentiam; se suas emoções se expressavam, optava-se por colocá-las em camisas de força e administrar-lhes calmantes. Foi tudo isso que Freud, em choque e depois em dúvida, observou durante sua residência no hospital parisiense da Salpêtrière, antes de empreender, no retorno a Viena, um questionamento crítico – e, diria eu, revolucionário desde o início – sobre a "soberania" psíquica da imaginação e dos estados afetivos num contexto *páthico*, que envolve diretamente os corpos afetados, e não só num contexto *estético*, que qualifica as obras de arte. Para se convencer disso, basta reler alguns textos significativos provenientes dessa frequentação iniciática – dessa "via régia"– da histeria.

> Todos os estados anímicos, inclusive aqueles que estamos acostumados a considerar como "processos de pensamento" [*als "Denkvorgänge"*], são "afetivos" [*"affectiv"*] numa certa medida, e nenhum deles carece de manifestações físicas e da capacidade de modificar os processos corporais [*körperliche Vorgänge*]. Mesmo enquanto se está tranquilamente pensando por meio de "representações" [*in "Vorstellungen"*], correspondem ao conteúdo dessas representações várias excitações [*Erregungen*] constantes, desviadas para os músculos lisos e estriados.[1] (Freud, 1890/1984b, p. 7)

Sigmund Freud escreveu essas duas frases num de seus textos iniciais, publicado em 1890 e intitulado "Tratamento psíquico (ou anímico)". Elas constituem, de fato, uma de suas primeiras tomadas de posição quanto à teoria da *psique* e sua relação com o corpo. Na origem de tais frases, podemos reconhecer pelo menos dois pressupostos: de um lado, a referência a Charles Darwin e a sua obra clássica, *A expressão das emoções no homem e nos animais*, à qual Freud alude nas linhas precedentes, evocando a "chamada 'expressão das emoções' [*'Ausdruck der Gemütsbewegungen'*]" (p. 5); de outro lado, sua própria experiência clínica, consideravelmente marcada pela descoberta da histeria e da hipnose com Jean-Martin Charcot alguns anos antes. É como se a tomada de posição teórica enunciada por Freud nessas duas frases abrisse – descobrisse – um imenso território a explorar, algo a que consagraria, a partir desse momento, toda a sua vida, a saber: a compreensão dos sintomas ou "formações" psíquicas e, ao mesmo tempo, da estrutura de nossa psique em geral, em suas relações com o corpo, com o outro, com o mundo. Que a "expressão das emoções" de Darwin tenha dado lugar a uma teoria do afeto, como indicam, a algumas linhas de distância, as escolhas lexicais de Freud, ou que a prática da hipnose tenha dado lugar ao que desde então se denomina psicanálise, não diminui em nada a força dessa tomada de posição inicial e a questão subjacente a ela, o *destino dos afetos*.

O destino dos afetos é ir a toda parte e investir ou colorir tudo o que tocam. É nos levar ao movimento e ao pensamento. Diante da clínica da histeria, num artigo de 1893 publicado em francês pelo periódico *Archives de Neurologie*, Freud observa: "Todo evento, toda impressão psíquica é revestida de uma determinada carga de afeto [*Affektbetrag*] da qual o [eu] se desfaz, seja por meio de uma reação motora, seja pela atividade psíquica associativa"[2] (p. 58). Acerca das neuroses obsessivas e fóbicas – ainda em francês, num artigo publicado na *Revue Neurologique* dois anos depois –, ele resume assim suas observações:

> Em toda obsessão há duas coisas: 1) uma ideia que se impõe ao doente; 2) um estado emocional associado. Ora, no grupo das fobias esse estado emocional é sempre a *angústia*, enquanto nas obsessões verdadeiras ele pode ser, assim como a an-

Chema Madoz - S/T - 50 x 60 cm - Ed. 1 - Ano 2019.

* École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1. N. do T.: tradução dirigida por J. Salomão. Esta citação e a próxima estão, respectivamente, nos par. 12 e 9 de: Freud, S. (1996). Tratamento psíquico (ou anímico). Em S. Freud, *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 7). Imago. (Trabalho original publicado em 1890)

2. N. do T.: tradução dirigida por J. Salomão (adaptada). A citação está no par. 9, seção 4, de: Freud, S. (1996). Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas. Em S. Freud, *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 1). Imago. (Trabalho original publicado em 1893)

> siedade, outro estado emocional, como a dúvida, o remorso, a cólera.[3] (Freud, 1895/1978c, p. 40)

É bastante significativo ver Freud, no mesmo texto, sugerir que o teor verdadeiramente patológico do sintoma provém da *ideia* ou da *associação*, mas em nenhum caso do próprio *afeto*:

> Pois bem, uma análise psicológica escrupulosa desses casos mostra que *o estado emocional é, em si, sempre justificado* […] e é nessas duas características que consiste o traço patológico – 1) *o estado emocional se tornou permanente*; 2) a ideia associada *não é mais a ideia justa original, relacionada à etiologia da obsessão, mas uma que lhe toma o lugar, uma substituição*. (p. 40)

O estado emocional não só é "justificado" em relação às situações iniciais como também *sobrevive ao esquecimento* das circunstâncias originais que presidem a "gênese dos sintomas". Então, a pergunta que se apresenta a Freud é: "Por que o estado emocional associado à ideia obsessiva se perpetuou, em vez de desaparecer como outros estados do nosso eu?" (p. 44).

Assim, os afetos se revelam, por sua própria plasticidade, dotados de uma surpreendente *tenacidade*. Eles sobrevivem: *persistem* em todos aqueles – ou seja, em todo mundo – que *resistem* a seus tormentos, suas penas ou suas exaltações. Ora, essa capacidade de sobrevivência só é tão poderosa porque os afetos sabem assumir múltiplas formas: constantemente *se transformam* (e nos transformam ao mesmo tempo). Freud tentará traçar uma primeira tipologia para seu amigo Wilhelm Fliess, em carta de 21 de maio de 1894:

> Há ainda uma centena de lacunas grandes e pequenas na questão das neuroses, mas estou me aproximando de um contorno e de algumas perspectivas gerais. Conheço três mecanismos: o da transformação do afeto [*Affektwandlung*] (histeria conversiva), o do deslocamento do afeto [*Affektverschiebung*] (ideias obsessivas) e o da troca de afetos [*Affektvertauschung*] (neurose de angústia e melancolia).[4] (pp. 98-99)

Nesses anos, Freud estava prestes a fazer uma descoberta capital em relação à potência dos afetos e à inscrição da memória, uma não podendo prescindir da outra (e isso mais de dez anos antes que Marcel Proust começasse a escrever sua grande obra de reminiscência afetiva). A ubiquidade dos afetos, sua persistência através de processos de "transformação", "deslocamento" ou "permutação", tudo isso não era, de fato, senão a outra face da ubiquidade, da persistência e da capacidade de metamorfose inerentes à própria memória – descoberta que Freud reivindicou numa carta a Fliess de 6 de dezembro de 1896:

> Como você sabe, estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico tenha se formado por um processo de estratificação: o material presente sob a forma de traços mnêmicos [*Erinnerungsspuren*] fica sujeito, de tempos em tempos, a um *rearranjo* [*Umordnung*], de acordo com as novas circunstâncias – a uma *retranscrição* [*Umschrift*]. Assim, o que há de essencialmente novo em minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de só uma vez, e sim ao longo de diversas vezes, e que é registrada em vários tipos de indicações [*in verschiedenen Arten von Zeichen niedergelegt*]. […] Cada transcrição posterior [*spätere Überschrift*] inibe sua predecessora e esgota seu processo excitatório. Quando falta uma transcrição posterior, a excitação é tratada de acordo com as leis psicológicas vigentes no período psíquico precedente e seguindo as vias abertas naquela época. Assim, persiste um anacronismo [*Anachronismus*]: numa determinada província, ainda vigoram os *fueros*; estamos na presença de "sobrevivências" [*es kommen "Überlebsel" zustande*]. (pp. 264-265)

Os traços mnêmicos não se inscrevem de uma vez por todas, no mesmo lugar e da mesma maneira. É justamente por isso que têm tal capacidade de "sobrevivência" ou de resistência. O mesmo deve ser dito, visto que estão sempre juntos, dos "traços afetivos" que nos constituem a cada momento de nossa vida psíquica. O fenômeno que Freud compara aqui com os *fueros* da Espanha – termo que designa certas práticas jurídicas antigas, obsoletas, mas ainda vigentes num contexto em que parecem bizarras e "anacrônicas"– justifica ao mesmo tempo a *potência* dos afetos sobreviventes e sua *estranheza* fundamental no presente reminiscente da experiência subjetiva em que voltam à superfície. É então em torno da questão da memória inconsciente – e de suas incidências no corpo entregue aos sintomas – que seria preciso, decididamente, repor a questão dos afetos. E a melhor maneira de fazer isso é a partir da histeria.

"O estado emocional é, em si, sempre justificado"… Pode-se mensurar toda a audácia dessa afirmação – que o próprio Freud destaca no texto – ao lembrar até que ponto a clínica da histeria, no fim do século XIX, não cessou de querer *in-justificar* a intensidade emocional dos sintomas histéricos. Uma forma de *desdizer* as mulheres em geral com base nesse pátio dos milagres exclusivamente feminino que tinha sido a Salpêtrière desde o século XVIII. *La mensonge* – declinação antiga, feminina, dessa palavra francesa, que significa "falsidade, engano, mentira" – caracterizava então, aos olhos dos alienistas clássicos, esses sintomas tão espetaculares quanto desprovidos de qualquer lesão, ou seja, de qualquer verdade orgânica: um *malum sine materia*, se poderia dizer. A despeito de qual fosse a angústia, a repugnância, o terror ou a cólera – em suma, a dor – de uma histérica em crise, repetia-se até cansar que tudo não passava de um exagero, um engano.

O histérico *exagera*, sem dúvida: exclama, dramatiza, leva ao excesso todas as suas emoções. No entanto, num longo artigo de 1896, "A etiologia da histeria", Freud se manteve firme em sua posição inicial: "A reação dos histéricos é só aparentemente exagerada [*die Reaktion der Hysterischen ist eine nur scheinbar übertriebene*]; ela tem de nos parecer assim, pois só conhecemos uma pequena parte dos motivos aos quais se deve"[5] (p. 108). Pode-se notar aqui a dupla honestidade de Freud, ética e epistêmica: primeiro, por confiar no sintoma e não buscar, diante do acontecimento que sobrevém a um sujeito, reduzi-lo rápido demais, "determiná-lo"; depois, por admitir a limitação de nosso acesso a suas bases profundas e reconhecer que, na história do sujeito, elas estiveram "sobredeterminadas". O afeto que se apresenta a nós como uma árvore impressionante não deveria nos fazer esquecer de onde ele provém: de suas raízes, decerto, mas também de todo o bosque que habita, esse labirinto sem limites claros que ninguém poderia ignorar, nem conhecer por completo.

O histérico, sem dúvida, *faz uma cena*. Homem ou mulher, faz isso a tal ponto que, de imediato, desperta a desconfiança, a suspeita de engano. Ora, diante desse exagero emocional, Freud vai propor uma via compreensiva, introduzida aqui – com bom senso, mas também com certa ironia – por meio da "cena burguesa" por excelência, a *cena doméstica*:

> Os senhores se recordam da frequente "sensibilidade" psíquica [*die so häufige seelische*

3. N. do T.: tradução de P. C. Souza. Esta citação e as próximas estão, respectivamente, nas pp. 70, 71 e 77 de: Freud, S. (2023). Obsessões e fobias. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 3, pp. 68-80). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1895)

4. N. do T.: tradução de V. Ribeiro. Esta citação e a próxima estão, respectivamente, nas pp. 74 e 208-209 de: Masson, J. M. (ed.). (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess: 1887-1904*. Imago.

5. N. do T.: tradução de P. C. Souza. Esta citação e as próximas estão, respectivamente, nas pp. 226, 226-227 e 228 de: Freud, S. (2023). A etiologia da histeria. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 3, pp. 191-231). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1896)

> *"Empfindlichkeit"*] dos histéricos, que os faz reagir ao mais leve sinal de menosprezo como se fossem mortalmente ofendidos. O que pensariam, então, se observassem esse alto grau de suscetibilidade em duas pessoas sãs, dois cônjuges, por exemplo, numa ocasião irrelevante? Certamente concluiriam que a cena conjugal que presenciaram não resultou apenas do último, insignificante acontecimento, mas que por longo tempo acumulou-se ali um material inflamável [*Zündstoff*] que necessitou apenas de uma centelha mínima para explodir [*zur Explosion*]. Por favor, transfiram o mesmo raciocínio para os histéricos. Não é a última, pequenina mágoa que produz o choro convulsivo, a crise de desespero, a tentativa de suicídio, desconsiderando o axioma da proporcionalidade entre causa e efeito; essa pequena mágoa do presente [*diese kleine aktuelle Kränkung*] despertou e ativou as lembranças de muitas ofensas anteriores, mais intensas [*so vieler und intensiverer früherer Kränkungen*], por trás das quais se esconde ainda a lembrança de uma ofensa grave sofrida na infância [*eine schwere… Kränkung im Kindesalter*] e nunca superada. (p. 108)

A sobrevivência das intensidades emocionais, nesse contexto – como em muitos outros, sem dúvida –, não funciona sem a hipótese crucial de uma *memória inconsciente*: "A impressão que se tem é de que nos histéricos permanecem efetivas todas as antigas vivências a que eles já reagiram tantas vezes de maneira impetuosa, como se fossem incapazes de lidar com estímulos psíquicos" (p. 110). A intensidade afetiva "atual" seria então a irrupção ou a erupção de "lembranças inconscientes" (*unbewusste Erinnerungen*). Nos *Estudos sobre a histeria* (Freud & Breuer, 1893-1895/1973), publicados com Joseph Breuer, Freud voltará a partir da tese fundamental *que liga o afeto à lembrança*: "Recordar [*Erinnerung*] sem afeto [*Affekt*] é quase sempre ineficaz"[6] (p. 4).

Esse "afeto" seria então a sobrevivência de uma reação emocional que não pôde ser liberada ou "descarregada" anteriormente. "Reprimido" (*unterdrückt*) no início, o afeto não foi aniquilado para sempre; muito pelo contrário: Freud observa que "o afeto permanece ligado à lembrança [*der Affekt mit der Erinnerung verbunden*]" (p. 5), enquanto esta permanece inconsciente, recalcada. Essa ligação é confirmada, *a contrario*, pelo processo terapêutico inventado para a ocasião, mediante o qual

> cada sintoma histérico desaparecia de imediato e sem retorno, quando conseguíamos despertar com toda clareza a lembrança do acontecimento motivador, assim avivando igualmente o afeto que o acompanha [*den begleitenden Affekt wachzurufen*], e quando, em seguida, o doente descrevia o episódio da maneira mais detalhada possível, pondo o afeto em palavras [*und dem Affekt Worte gab*]. (p. 4)

Na famosa frase segundo a qual "o histérico sofre sobretudo de reminiscências [*der Hysterische leide gröbtenteils an Reminiszenzen*]" (p. 4), é preciso compreender que esse "sofrimento" consiste principalmente no fato de que "o afeto permanece ligado à lembrança" através de más associações, e que em última instância cabe à linguagem pôr fim a essa fatalidade: "Mas o ser humano encontra na linguagem [*die Sprache*] um sucedâneo para a ação, com o auxílio do qual o afeto pode ser '*ab-reagido*' [*abreagiert*]" (p. 5), num processo de descarga emocional pelo qual o sujeito se libera do afeto ligado à lembrança patogênica. À *representação* – o que Freud havia denominado "ideia" em 1893 –, ao *afeto* e à *associação* que até então os encadeava na memória inconsciente, vem somar-se, a partir desse momento, a experiência decisiva de uma *linguagem* capaz, na situação terapêutica, de pôr fim ao afeto ou de "ab-reagi-lo".

Mas isso não significa que a linguagem seja, por natureza, o lugar onde se possa descartar os afetos à vontade. Pelo contrário, a própria ab-reação, que permite a linguagem, também é um processo afetivo. E quando, na exposição do caso de Elisabeth von R., Freud evoca a maneira como o histérico *afeta suas palavras* – por exemplo, sentindo corporalmente isso que aparece implicado na expressão "pontada no coração" –, ele mais uma vez vai querer lhe dar razão: "A histeria age acertadamente quando restabelece para suas inervações mais intensas o sentido original da palavra [*ursprünglichen Wortsinn*]" (p. 145). Esse "sentido original da palavra", inseparável de sua economia afetiva, logo vai ser recuperado na análise dos sonhos. Com frequência se tentou reduzir, em particular no contexto estruturalista, o "trabalho do sonho" a um catálogo de procedimentos diretamente transponíveis em termos linguísticos (condensação-metáfora, deslocamento-metonímia). Pois bem, o capítulo sobre esse tema abarca numerosas páginas esclarecedoras sobre "os afetos no sonho" (*die Affekte im Traume*). A análise do sonho deu a Freud uma nova ocasião de considerar os processos afetivos.

Freud (1900/1967) partia de uma observação de "bom senso" fenomenológico, que devia ao fisiologista Salomon Stricker:

> Uma observação sagaz, feita por Stricker [1879], chamou nossa atenção para o fato de que as manifestações afetivas no sonho não permitem o tratamento depreciativo […]: "Quando tenho medo de ladrões no sonho, os ladrões são imaginários, mas o medo é real", e o mesmo acontece quando me alegro no sonho. Conforme o testemunho de nossa sensação, o afeto [*Affektinhalt*] vivenciado no sonho não é nada inferior àquele de mesma intensidade no estado de vigília.[7] (p. 392)

Primeira conclusão a tirar desse estado de coisas: "De forma mais enérgica do que seu conteúdo de representação [*Vorstellungsinhalt*], o conteúdo afetivo do sonho requer ser incluído entre as vivências reais da nossa psique" (pp. 392-393).

Essa atribuição aos afetos de um papel tão fundamental na experiência onírica é epistemologicamente decisiva: evita tanto as tentativas unilaterais de reduzir linguística ou semiologicamente o trabalho do sonho quanto a crítica fenomenológica – aquela de Binswanger, que nesse caso se mostra muito severa –, segundo a qual, na interpretação dos sonhos, Freud só estaria interessado em meras combinações de signos ou em quebra-cabeças a resolver. Entre essas duas formas de pensar, a estrutural e a fenomenológica, Freud já tinha escolhido o caminho dialético: no que diz respeito à experiência do sonho e ao reconhecimento de seu "trabalho", é necessário reconhecer o diálogo destas duas instâncias, o "conteúdo de representação" (*Vorstellungsinhalt*) e o "conteúdo afetivo" (*Affektinhalt*). A partir daí, ou seja, a partir do momento em que aceitamos pensá-los em conjunto, afeto e representação podem revelar seus múltiplos movimentos, suas inesgotáveis *moções recíprocas*. Ali onde tantos estudiosos fizeram da representação e do afeto dois baluartes isolados um do outro, verifica-se que a atenção freudiana se voltou antes para a dinâmica, até mesmo para o turbilhão, das trocas entre os dois, mesmo que fossem conflitivas.

6. N. do T.: tradução de L. Barreto. Esta citação e as próximas estão, respectivamente, nas pp. 23, 26, 23, 25, 26 e 260 de: Freud, S. & Breuer, J. (2016). Estudos sobre a histeria. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 2). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1893-1895)

7. N. do T.: tradução de P. C. Souza. Esta citação e as próximas estão, respectivamente, nas pp. 506, 506, 506, 518 e 536 de: Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 4). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1900)

Cada um então, representação e afeto, trabalha *com e contra o outro*. Eles formam decerto, no seio de todo trabalho psíquico, uma "unidade" (*Einheit*), mas esta não é "orgânica" (*organische*) nem "indissolúvel" (*unauflösbare*). Tudo é possível entre ambos, porque cada instância se move de maneira distinta. A representação atua por "deslocamentos e substituições" (*Verschiebungen und Ersetzungen*) de seus elementos divisíveis, o que supõe algo como uma gramática – e legitima, por isso, o enfoque estrutural adotado por Lacan. Mas o afeto não é fracionável ou divisível da mesma forma: surge e se impõe como peça única, transformando globalmente, de imediato, todas as coordenadas da experiência subjetiva – o que legitima, simetricamente, um enfoque fenomenológico como o de Binswanger (1930/1971). Sem dúvida, é na *discordância rítmica e dialética* desses movimentos heterogêneos que o instrumento de toda a nossa música psíquica toca.

Freud não deixou de insistir na ideia de que, tanto no sonho como no sintoma histérico, "o afeto é justificado" (*Affekt als berechtig*). De qualquer forma, com efeito, o afeto sabe impor sua potência, sua fluência, seus movimentos atmosféricos, suas brumas, seus redemoinhos de dor e desejo. A representação, por sua vez, brinca com essa potência, tanto para acompanhar o movimento quanto para limitar – ou até contradizer – a migração perpétua. Ela lhe impõe suas próprias cristalizações, seus elementos reconhecíveis e manipuláveis, suas ideações, suas figuras. Com frequência, portanto, como Freud assinala, "o afeto e a representação não combinam" (*nicht zueinander*): a *intensidade* de um contradiz a *figuração* da outra, e vice-versa. Posso representar em sonhos a morte de um ente querido, mas numa tonalidade afetiva completamente neutra e indiferente, enquanto o objeto mais banal de meu universo, esta caneta por exemplo, pode me aparecer em sonhos de maneira inexplicavelmente intensa, aterradora ou desejável. Freud (1900/1967) resume isso afirmando que "uma manifestação afetiva intensa surge num conteúdo [de representação] que não parece oferecer oportunidade para o desprendimento de afeto" (p. 392).

Por que o afeto permanece assim "justificado"? Porque provém de algo *remoto em nós* – o arcaico de uma história subjetiva, as profundezas de uma moção pulsional – e porque *subsiste*, persiste, graças a sua própria plasticidade ou sua própria fluidez. A representação, por outro lado, se justifica de maneira bastante diversa: ela *se substitui*, muda de aspecto, se reconfigura para se adaptar aos processos de recalque, ao quais é mais suscetível e aos quais poderá responder com sua própria retórica, suas condensações, seus deslocamentos etc. Decerto, o "recalque" (*Verdrängung*) que afeta diretamente as representações – ou as lembranças – comporta algo das moções afetivas, para as quais Freud vai propor o termo mais específico de "repressão" (*Unterdrückung*).

Faltava ainda compreender, junto com os procedimentos "retóricos" do trabalho do sonho sobre as representações, como os fluxos afetivos podiam, nesse mesmo trabalho, ser modificados, ou seja, suscetíveis de um devir, de um destino. Freud trata então de um caso extremo: quando o trabalho do sonho, sem conseguir "neutralizar (*zum Nullpunkt herabzudrücken*) os afetos" ou "deixá-los como estão", consegue, no entanto, "mudá-los em seu contrário" (*in ihr Gegenteil verkehren*). A esse respeito, Freud lembra o que denomina "princípio de contraste" (*Prinzip des Kontrasts*), já em uso nas antigas práticas adivinhatórias das "chaves dos sonhos". Mas sua análise psicológica nada terá de imprecisa:

> Essa mudança no contrário é viabilizada pelo encadeamento associativo íntimo [*très serré*] que em nosso pensamento liga a representação de uma coisa ao seu oposto. […] Tal como as representações de coisas, também os afetos dos pensamentos oníricos podem aparecer transformados em seu oposto no sonho. (pp. 398-399)

Entende-se portanto que, *quanto mais firme* [*serré*] *for a montagem* na ordem da representação – como num filme de Eisenstein –, *mais o ritmo afetivo ficará suscetível de se inverter*, da mesma maneira que, num redemoinho de água, o curso de um rio se inverte de repente e recomeça em sentido contrário. A fluidez inerente aos afetos lhes permite assim "repolarizar-se", como dirá, alguns anos depois, Aby Warburg a respeito das "fórmulas de *páthos*". Freud descreve um típico sonho de "inversão de afetos" (*Affektverkehrung*) registrado por Sándor Ferenczi, em que "a imagem da morte" tinha subitamente provocado um intenso ataque de riso. É um pouco como se, ao passar do terror à explosão do riso, o afeto tivesse *invertido seu conteúdo* só para *manter sua intensidade*.

Por ser dotada de plasticidade ou de fluidez, e capaz de mudar de forma, essa intensidade – traço essencial dos afetos – se mostra, por isso mesmo, capaz de escapar a todo tipo de censura, de achar uma saída. Em suma, de *sobreviver* às repressões que a ameaçam, o que Freud, no fim do capítulo sobre os afetos, enunciará em termos de "retornos" (*Revenants*). E, como que para antecipar a última proposição de sua obra, acerca da *indestrutibilidade do desejo* inconsciente, Freud esclarece que, quanto mais reprimidas são as emoções ou as "moções de desejo" (*Wunschregungen*), mais "aproveitam a oportunidade para serem representadas, […] alcançar a representação" (p. 527), ainda que ao preço de um desprazer ou mesmo de uma dor. Este é o clamoroso paradoxo dos fatos afetivos: sua intensidade confirma a do desejo, inclusive quando o preço a pagar é o sofrimento.

Diante de tais processos e paradoxos, Freud passa, logicamente, a situá-los numa compreensão mais ampla do aparelho psíquico: um modelo teórico que denomina "metapsicológico". O *destino dos afetos* vai então se inserir no destino das *pulsões* (anteriores) e suas *representações* (posteriores), esquema que exige, especificamente, uma nova distinção conceitual entre "representantes de afeto" e "representantes de representação". Nos ensaios de metapsicologia – de 1915, ou seja, mais de vinte anos depois da carta a Fliess antes citada, de 21 de maio de 1894 – Freud determinará três destinos para o "representante pulsional":

> A pulsão pode ser totalmente reprimida *[ganz unterdrückt]*, de maneira que nada mais dela seja encontrado, ou surge como afeto com determinado colorido qualitativo *[qualitativ gefärbter Affekt]*, ou, ainda, é transformada *[verwandelt]* em [angústia]. As duas últimas possibilidades exigem que nos detenhamos com especial atenção nesse novo destino da pulsão, a transformação *[Umsetzung]* das energias psíquicas das pulsões em afetos e, em especial, sua transformação em [angústia].[8] (p. 56)

Ao ler essas páginas, constata-se imediatamente que o interesse de Freud pela questão dos afetos não tinha sido, em absoluto, um simples "interesse de juventude", ligado a seus primeiros questionamentos sobre a histeria. Em 1915, o afeto volta a se apresentar no primeiro plano de sua descrição do processo de recalque:

> Recordemo-nos de que o motivo e propósito do recalque era tão somente a evitação do desprazer. Daí resulta que o destino da quantidade de afeto do representante é de longe mais importante do que o destino da representação [*wichtiger ist als das der Vorstellung*], e que isso é decisivo para uma avaliação do processo de recalque. Se um recalque não conseguir impedir que surjam sensações de desprazer ou de angústia, podemos dizer que ele fracassou, ainda que seu objetivo tenha sido alcançado com relação à parcela representacional. (p. 56)

8 N. do T.: tradução coordenada por L. A. Hanns (adaptada). Esta citação e a próxima estão, respectivamente, nas pp. 182-183 e 183-184 de: Freud, S. (2004). O recalque. Em S. Freud, *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (vol. 1, pp. 175-193). Imago. (Trabalho original publicado em 1915)

É mais fácil recalcar uma representação que um afeto – e é portanto, como diz Freud, pelo destino do afeto que se julgará o fracasso ou não do recalque.

No ensaio de metapsicologia dedicado a "O inconsciente", num longo parágrafo, Freud volta à questão dos "sentimentos inconscientes" (*unbewußte Gefühle*). Reitera seus pontos de vista sobre o binômio dos afetos e das representações enquanto diferentes modos de expressão da energia pulsional – uns ligados aos "processos de descarga" (*Abfuhrvorgängen*), outros revelando "traços mnêmicos" (*Erinnerungsspuren*) –, assim como sobre o triplo "destino dos afetos". Descreve o surgimento destes em termos de "ruptura" (*Durchbruch*), como uma evasão repentina, uma passagem intempestiva através dos marcos estabelecidos pelo recalque na experiência subjetiva. Trata-se de uma "descarga", sem dúvida, mais que de um "traço" que encontrou sua forma definitiva. Ora, Freud não deixa de lembrar que o "estado afetivo" (*Affektzustand*) é uma forma apesar de tudo: uma forma decerto paradoxal, instável e suscetível de se "reorganizar", mas uma forma que "seria construída como um ataque histérico, seria, como esse, o precipitado de uma reminiscência [*Niederschlag einer Reminiszenz*]"[9] (Freud, 1917[1916-1917]/1999, p. 501).

Só poderemos compreender o que é uma "formação de sintoma" (*Symptombildung*) – e, por extensão, o próprio funcionamento de nosso aparelho psíquico – se questionarmos o modo como se produz a "transformação do afeto (*Affektverwandlung*) no recalque". É o que Freud diz no texto capital de 1926, *Inibição, sintoma e angústia*. A própria angústia é

> reproduzida como um estado afetivo [*Affektzustand*], segundo uma imagem mnêmica [*Erinnerungsbild*] já existente. Mas, se indagamos também pela origem dessa angústia – como dos afetos em geral –, abandonamos o terreno inconteste da psicologia e adentramos a área fronteiriça da fisiologia. Os estados afetivos incorporaram-se à psique como precipitados de antiquíssimas vivências traumáticas [*als Niederschläge uralter traumatischer Erlebnisse*], e são despertados como símbolos mnêmicos [*Erinnerungssymbole*] quando situações análogas ocorrem. Quero dizer que não errei ao compará-los aos ataques histéricos, adquiridos depois e de forma individual, e considerá-los modelos [*Vorbilder*] normais desses ataques.[10] (p. 8)

A opção de verter o termo *Niederschlag* por "precipitado" [*précipité*] – e não por "sedimento" [*sédiment*], como se costuma fazer em francês[11] – assinala um desejo de destacar o aspecto dinâmico do pensamento freudiano em relação ao afeto, mas também em relação à própria memória. Nada se "deposita" de uma vez por todas, da mesma maneira e no mesmo lugar, no aparelho psíquico. A virtude da palavra *precipitado* [*précipité*], em francês, provém das três direções de sentido que empresta ao latim *praeceps*: em primeiro lugar, a imagem da *queda* [*chute*], que compartilha ainda com a etimologia grega de *sintoma* [*symptôme*], e que aparece claramente em palavras como *precipício* [*précipice*]; depois, a imagem da *cabeça* [*tête*], que serve muito bem ao que acontece com um sujeito afetado, que sente a batida do coração nas têmporas e se lança de repente do alto, "se atira de cabeça" [*se précipiterait la tête la première*]; por fim, a ideia de *pressa* [*hâte*], pois o que se precipita no espaço ou no corpo também o faz no tempo, dando um caráter de urgência a cada um de nossos movimentos ou *fatos afetivos*.

Parece então crucial, nessa perspectiva, considerar os afetos em seu aspecto *precipitado*: ao mesmo tempo derivado de um "depósito" de memória inconsciente – como se diz de um "precipitado" químico – e encarnando-se na urgência de movimentos impossíveis de fixar. Compreender um afeto é sempre tentar compreender uma intensidade que não pode ser contida ou localizada por completo. Uma intensidade que sobrevive, e cuja forma – que muitos artistas souberam interrogar – não é outra coisa que um *estilo de ser*.

9. N. do T.: tradução de S. Tellaroli. A citação está na p. 524 de: Freud, S. (2014). A angústia. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 13, pp. 519-544). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1917[1916-1917])

10. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A citação está na p. 23 de: Freud, S. (2014). Inibição, sintoma e angústia. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 17, pp. 13-123). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1926)

11. N. do T.: o comentário do autor se deve ao fato de ele ter feito essa alteração na tradução francesa de Freud que consultou; na tradução brasileira, já aparece o termo *precipitado*.

## Referências


Binswanger, L. (1971). Le rêve et l'existence. Em L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle* (J. Verdeaux & R. Kuhn, trad., pp. 199--225). Minuit. (Trabalho original publicado em 1930)

Freud, S. (1967). *L'interprétation des rêves* (I. Meyerson, trad.). PUF. (Trabalho original publicado em 1900)

Freud, S. (1978a). L'étiologie de l'hystérie. Em S. Freud, *Névrose, psychose et perversion* (J. Bissery & J. Laplanche, trad., pp. 83-112). PUF. (Trabalho original publicado em 1896)

Freud, S. (1978b). *Inhibition, symptôme et angoisse*. PUF. (Trabalho original publicado em 1926)

Freud, S. (1978c). Obsessions et phobies: leur mécanisme psychique et leur étiologie. Em S. Freud, *Névrose, psychose et perversion* (J. Bissery & J. Laplanche, trad., pp. 39-46). PUF. (Trabalho original publicado em 1895)

Freud, S. (1984a). Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques. Em S. Freud, *Résultats, idées, problèmes, 1: 1890-1920* (P. Cotet *et al.*, trad., pp. 45- -59). PUF. (Trabalho original publicado em 1893)

Freud, S. (1984b). Traitement psychique (traitement d'âme). Em S. Freud, *Résultats, idées, problèmes, 1:1890- -1920* (P. Cotet *et al.*, trad., pp. 1-23). PUF. (Trabalho original publicado em 1890)

Freud, S. (1986). *Métapsychologie* (J. Laplanche & J.-B. Pontalis, trad.). Gallimard. (Trabalho original publicado em 1915)

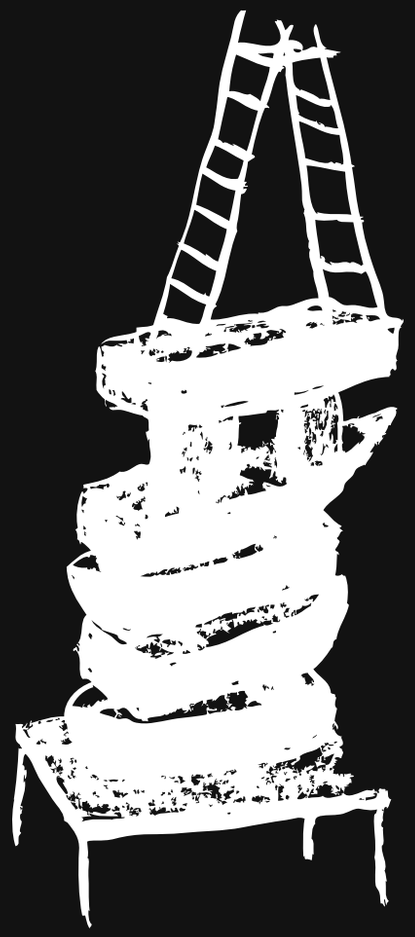
Freud, S. (1999). *Conférences d'introduction à la psychanalyse* (F. Cambon, trad.). Gallimard. (Trabalho original publicado em 1917[1916-1917])

Freud, S. (2006). *Lettres à Wilhelm Fliess* (F. Kahn & F. Robert, trad.). PUF. (Trabalho original publicado em 1950)

Freud, S. & Breuer, J. (1973). *Études sur l'hystérie* (A. Berman, trad.). PUF. (Trabalho original publicado em 1893-1895)

Kantorowicz, E. (1984). La souveraineté de l'artiste: note sur quelques maximes juridiques et les théories de l'art à la Renaissance. Em E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes* (L. Mayali, trad., pp. 31-57). PUF. (Trabalho original publicado em 1961)


Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Extramuros

*Calibán - RLP, 21*(2), 188-193 2023

Luis Bibbó* e Silvana Hernández*

# O psicanalista em sua ida e volta à comunidade: só a abstinência dá lugar ao inaudito

*O psíquico e o social, essa área crítica entre o mundo interior, íntimo e secreto, e os espaços compartilhados numa cultura e suas instituições formais e informais, são múltiplos e decisivos, e no tema em questão uma área privilegiada a explorar.*
Marcelo Viñar, 2009

## Introdução

Na América Latina, vários *analistas se destacaram* por atividades realizadas fora do âmbito tradicional, constituindo alguns dos marcos mais criativos na história do movimento psicanalítico regional.

Na mesma linha, já há alguns anos, nós e vários colegas, em diferentes países da região, percorremos um peculiar caminho de práxis e exploração em torno do que denominamos *intervenções psicanalíticas com equipes de trabalho*. Como analistas convocados por uma vocação difícil de classificar e imersos neste enorme campo chamado *comunidade*, hoje nos concentramos em dar continuidade a nossa experiência percorrendo o caminho de sua teorização.

As equipes em que nos inscrevemos, e a partir das quais escrevemos nossa experiência, integram instituições públicas, educativas ou assistenciais, voltadas para populações com múltiplas carências. Situados nessa fronteira entre o dito e o silenciado, o visível e o invisível, poderíamos dizer que a psicanálise, como disciplina, e nós, como psicanalistas, compartilhamos com essas equipes certa *condição de marginalidade*.

Sabemos que a variedade de práticas que um psicanalista pode realizar além do consultório, assim como a de teorizações possíveis a partir delas, engloba um amplo espectro. Teorizar experiências com *letra própria* é uma dívida profunda para com nosso coletivo íntimo e para com nossa disciplina, amparados pela expectativa de avançar no acumulado de nossas ideias.

Somos animados a retomar o espírito investigador dos pioneiros: trabalhar, pensar, escrever, cair em contradições e dúvidas. Contamos com experiências de impasse e frustrações diversas, além de perguntas que ainda não chegamos a formular. A psicanálise é uma disciplina jovem e, parafraseando Freud, o futuro do trabalho do psicanalista o põe diante de campos inéditos, a serem conhecidos, percorridos e conceitualizados, na tensão necessária entre tradição e criação, sem entronizar a pureza das origens e, ao mesmo tempo, sem se afastar e perder as raízes.

Falamos de campos inéditos, o que nos conduz ao inaudito, ao que só se pode chegar a escutar do sofrimento individual, grupal e institucional a partir do dispositivo psicanalítico. Por isso dissemos que não se trata apenas de realizar uma prática psicanalítica fora do consultório, mas de realizá-la de acordo com o dispositivo psicanalítico específico para esse cenário, incluindo, na análise, a comunidade que a contém. De nosso dispositivo, destacamos a abstinência: o inaudito só poderá aparecer se a abstinência estiver presente.

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.



Sem dúvida, o ainda não escutado da comunidade é também aquilo que não se quer escutar a partir dos lugares de poder nas organizações.

Embora se possa reconhecer em nosso relato a leitura de autores conhecidos,[1] optamos pelo caminho de escrever em estreito diálogo com nossa própria experiência, buscando uma abordagem mais leve.

## Construção do dispositivo

O processo de construção do dispositivo de intervenção, que vamos descrever sob a forma de relato, se baseia nas experiências concretamente realizadas, mais que em princípios conceituais generalizáveis.

O trabalho dos psicanalistas na comunidade costuma ser canalizado por uma instituição, que leva a demanda a nossa instituição ou a alguns de seus membros. Desse modo, desde o começo, a intervenção implica a participação de duas organizações, cada uma com sua dimensão institucional, o que supõe, em si mesmo, um nó a desatar.

Para surgir o pedido, é "necessário certo reconhecimento de que o mal-estar percebido transcende o individual e mantém algum tipo de nexo com a vida institucional" (Bibbó, 2022, p. 140).

A solicitação, a princípio pouco precisa ou contraditória, costuma ser formulada por algum integrante da instituição, funcionário ou chefe.

Recebido o pedido, a equipe examina sua pertinência e a possibilidade de resposta institucional. Dependendo da complexidade da organização requerente, resolve se o primeiro contato será feito apenas pelos analistas designados ou por estes acompanhados pelo responsável da área em nossa instituição psicanalítica.

A informação recolhida nos contatos iniciais se mostra fundamental para realizar a primeira *análise da demanda*,[2] em que se avalia, até onde é possível, *quem pede*, *o que pede* e *para que pede*. O resultado dessa avaliação determinará o início ou não de uma intervenção analítica com essa instituição. Embora atribuamos ao sintoma institucional a condição de uma tentativa de saída, estamos cientes de que, mesmo sabendo que somos psicanalistas, não somos convocados como tais (em razão de nosso instrumental interpretativo) e, menos ainda, por todos.[3]

Na maior parte das vezes, fomos à comunidade em duplas de analistas. Dependendo das características da instituição requerente, a intervenção pode ser feita apenas por uma dupla ou por várias. Quando são múltiplas, as duplas podem trabalhar com equipes de um mesmo nível hierárquico ou de níveis diferentes. Por exemplo, levamos a cabo trabalhos com várias equipes de ação direta na comunidade e, simultaneamente, com a equipe de direção.

Depois de cada reunião, a dupla – que em geral trabalha em cocoordenação – faz um intercâmbio sobre a experiência já realizada. Consideramos esse intercâmbio um componente imprescindível do dispositivo, que opera como terceiridade.

Incorpora-se também outra instância de trabalho periódica: uma reunião com todas as duplas de analistas atuantes na mesma experiência. Forma-se, assim, uma nova equipe para trabalhar com o material de alguma das duplas ou um material geral que se tenha escolhido, com ou sem

1. Baranger, Bion, Bollas, Freud, Kaës, Lacan, Pichon-Rivière, Pontalis, Puget, Ulloa.
2. Falamos em primeira análise da demanda porque essa análise continua, ainda que com objetivos diferentes, ao longo do tempo.
3. Segundo Fernando Ulloa (2012), "em âmbitos coletivos, muitas vezes a psicanálise passa apenas pelo próprio analista. […] No entanto, nem por isso deixarei – ou deixará o analista – de agir como tal" (pp. 58 e 90).

participante externo. Essa instância permite um olhar mais abrangente sobre a intervenção nessa organização, que ilumina e ressignifica o trabalhado por cada dupla de analistas em seus respectivos grupos. Dessa maneira, funciona como *um espaço privilegiado de formação*, que tem um potencial de desenvolvimento em articulação com o currículo de nossos institutos.

## Sobre o método

Em geral, trabalhamos com *grupos fechados* – prevendo mecanismos para a entrada de novos integrantes –, definimos as coordenadas de tempo e lugar, e estabelecemos a *confidencialidade* do que se diz como regra que inclui os analistas. Isso impõe restrições aos analistas caso tenham que se comunicar com autoridades da instituição.

Seguindo Freud, o núcleo do trabalho é o *livre falar*, sem tema preestabelecido, a *atenção livremente flutuante* e a *abstinência*. A instrução inicial costuma se limitar a um convite a falar das dificuldades inerentes às atividades. Esclarecemos que não se trata de um grupo terapêutico nem pedagógico.

A modalidade de escuta analítica nos permite estar atentos ao que o texto diz, ao que contradiz e também ao que não diz, procurando escutar o singular, o grupal e o organizacional.

Nosso interesse está no que aparece através da voz do que toma a palavra e no que mostra a contracena do restante do grupo. Os olhares que se cruzam, os gestos ou as palavras que se superpõem também alimentam a escuta.

O trabalho visa as dificuldades nas atividades da organização, mas os integrantes do grupo costumam apresentar, em seus relatos, situações pessoais relacionadas, construindo uma cadeia associativa como material de análise. Ao mesmo tempo, os efeitos de certo mal-estar organizacional podem aparecer num sintoma individual, com pedido de licença do envolvido e consequente sobrecarga dos companheiros, alcançando, nesse percurso, expressão organizacional. Esse circuito leva nossos apontamentos a se moverem em nível grupal, organizacional e individual. A partir dessa tríade, vão sendo construídas hipóteses que permitem captar os diversos modos de funcionamento nessa organização particular.

A presença física na instituição nos oferece outras fontes de material analítico. Textos em cartazes, lousas, condições da sala reservada podem dar conta, tanto quanto o que é dito, da qualidade transferencial em jogo.

Estamos em função analítica desde o momento em que entramos no espaço da instituição e, a partir daí, registramos tudo o que chama nossa atenção, à espera de poder dar algum significado a isso.

O terceiro princípio que rege o trabalho é a *abstinência*. Nesse ponto, seguimos os conselhos freudianos: "Devemos deixar que a necessidade e o anseio continuem a existir, na paciente, como forças impulsionadoras do trabalho e da mudança, e não procurar mitigá-los através de sucedâneos"[4] (Freud, 1915[1914]/1991, p. 168).

A regra de abstinência é um operador que permite reconduzir, na experiência com o grupo, a demanda à pulsão, evidenciando sua articulação com a repetição. Como no tratamento individual, a postura do analista na relação transferencial e o modo de agir no que diz respeito à demanda definirão sua posição ética. No entanto, quando o trabalho é feito fora do consultório, a prática da abstinência exige algumas adaptações. A transferência, motor e obstáculo, se instala, se não antes, a partir da chegada dos psicanalistas à instituição.

4. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A citação está nas pp. 218-219 de: Freud, S. (2010). Observações sobre o amor de transferência. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 10, pp. 210-228). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915[1914])



Num primeiro tempo, pode-se atribuir aos psicanalistas um saber especial e um tanto misterioso sobre os sujeitos, os grupos e até sobre as atividades específicas da instituição. Sustentar inicialmente essa atribuição e ao mesmo tempo delimitar o campo de ação dentro do terreno do possível requer uma *expertise* que não difere muito da requerida no tratamento individual.

Apenas excepcionalmente o psicanalista chega a um grupo já formado que espera sua intervenção. O mais comum é, antes de trabalhar com um grupo, falar com diferentes protagonistas, que ocupam posições organizacionais diversas e têm interesses e preocupações manifestas distintas, quando não contraditórias. É provável que se deva explicar, mais do que se faz no consultório, as características do trabalho. O psicanalista poderá ser convidado a percorrer a planta física da instituição, a fim de conhecer, entre outras coisas, os possíveis lugares de reunião. Essas aproximações acontecem ao mesmo tempo que se realizam conversas formais e informais. Toda informação recebida vai alimentar a análise. A possibilidade de que algo disso integre as intervenções do analista dependerá de sua capacidade de leitura e processamento.

Quando o trabalho com os grupos já está em andamento, as demandas grupais, manifestas ou não, por suas qualidades, costumam desafiar a abstinência dos analistas.

É bastante comum que as demandas assumam a forma de queixas e que os analistas se vejam tentados a responder reconduzindo-as pelos caminhos organizacionais que entendem como mais eficazes, sem dar chance, em seu apaziguamento, para que o pulsional atue como motor da análise.

A identificação indiscriminada com o sofrimento manifesto do grupo ou com posições ideológicas ou políticas – *objeto comum* (Achard de Demaría *et al.*, 1968), *mundos superpostos* (Puget & Wender, 1982) - pode abalar a posição abstinente.

As intervenções por período limitado, ao mobilizar os ideais narcísicos dos analistas, podem levá-los a não respeitar os tempos institucionais e grupais, incluindo explicações compreensivas que, na medida em que não são elaboradas pelo grupo, têm um efeito sugestivo. Da mesma maneira, podem ser incluídas intervenções com fins educativos.

A posição abstinente não significa recusa. Muito pelo contrário, implica uma atitude ativa de recepção da transferência e dos pedidos grupais que a acompanham. Conversas informais, comentários prévios e posteriores às reuniões e maior exposição da pessoa do analista fazem parte do trabalho nessas abordagens. Porém, como diz Ulloa, trata-se aqui de não assumir "papéis complementares ausentes no campo, e com certeza a abstinência pertinente dirá o que fazer e o que não fazer" (Becco & Trevisan, 2006).

A regra de abstinência, enquanto "estrutura de adiamento", envolve uma atitude de confiança no dispositivo instalado que se afasta das intervenções sugestivas, das que aconselham ou educam e, definitivamente, das que completam sentidos.

A experiência nos mostrou a importância de estar atentos, durante todo o processo e de maneira ativa, ao funcionamento do *setting* definido no início do trabalho com o grupo. Através de sua alteração, sutil ou grosseira, costuma se canalizar e se esconder grande parte do inconsciente mobilizado no grupo. Os analistas, como integrantes do grupo, também podem alterá-lo. É conveniente assinalar de forma precoce qualquer alteração – individual, coletiva ou organizacional – detectada, para incorporar isso enquanto material a analisar, assim como para identificar resistências, cuja elaboração tem por objetivo recuperar o *setting*.

O *setting* não se instala de uma vez por todas; pelo contrário, ele se reinstala sempre que necessário, e assim se torna, insistimos, material de análise.

Costuma ser uma grata e reiterada experiência descobrir o potencial do dispositivo grupal institucional. A preocupação dos analistas se inclina mais a sustentá-lo, detectando e interpretando rupturas, do que a tentar captar todo o sentido que o discurso da sessão veicula.

## A função analítica nas situações plurais

Na abordagem psicanalítica de coletivos, trata-se de tecer uma trama com o silenciado, o suprimido e o deslocado nas dinâmicas próprias de cada situação, e ao mesmo tempo desconstruir mitos e ideais para propiciar o diálogo – sempre precário – entre o individual e o coletivo. O sujeito/o outro/os outros: esboços de mapas a explorar.

A função analítica só ganha consistência se a possibilidade de incerteza triunfa sobre qualquer saber prévio. Cientes de que transitamos pela arriscada fronteira da sugestão e do pedagógico, tentamos escutar o desconhecido no outro e também o desconhecido em nós mesmos, deixar o olhar do outro nos alcançar e até fazer juízos sobre nós. Desde o início, esse particular campo de ação nos instala em áreas – literais e metafóricas – onde o diferente e o diverso configuram o universo cotidiano. Quando essa escuta se desenvolve na comunidade, o processo transformador nos inclui, pondo-nos perante o inaudito de nós mesmos e da organização a que pertencemos.

Nesse encontro, há produção de conhecimento, o que, de modo fundante, vai entrar no campo conceitual do analista. Diante de situações dolorosas, indizíveis, às vezes, nessas margens do humano, a marginalidade da psicanálise parece ganhar vida nova. E é o dispositivo, mais que as teorizações, o que nos permite praticar uma escuta em que o silêncio do analista dialoga com o protagonismo do outro, para confirmar uma vigência particular da outridade. Assim, o psicanalista chega à comunidade com certa austeridade teórica, e esse talvez seja um dos fatores que o favorecem.

Pois bem, a grande maioria dos relatos psicanalíticos com que contamos se refere às práticas propriamente ditas na comunidade, ao que nossa disciplina oferece e mobiliza, ao que os psicanalistas – em diferentes regiões do mundo – trabalham, criam e depois compartilham com as instituições. Nossa proposta é rastrear o que chamamos de caminho de *ida e volta* à comunidade, e o que nos interessa conceitualizar nessa instância é a *volta*. Nós nos perguntamos o que o trabalho na comunidade oferece que, por definição, o trabalho no consultório nunca poderia oferecer. Essa preocupação com a investigação na prática de grupos e organizações em seu contexto se apresenta a nós a partir de uma perspectiva qualitativa, e não quantitativa.

Estamos trabalhando com uma hipótese que tenta dar conta desses percursos. Dizemos que nessa *volta* vemos destacar-se a experiência de uma *práxis de escuta entre dois mundos marginais*, entrecruzamento que, sem se propor a isso, forma um conceito psicanalítico: viver a experiência do inconsciente mobilizado pelas transferências em jogo. Como psicanalistas, vamos à escuta dos retalhos, dos restos, do *refuse* que os discursos predominantes da sociedade de consumo tentam ocultar. Longe de um espírito de beneficência (Rebelatto & Giménez, 1997) – que contribui com a ocultação –, embarcamos numa travessia em que a incerteza não é um conceito a apreender; antes, *é* a própria experiência nas bordas vulneráveis de nossa sociedade. Em tais experiências, a escuta analítica reitera seu valor fundacional, como método e descoberta na mesma cena.[5]

A permanente reinstalação do dispositivo analítico e a confiança nas latências nos permitem seguir abrindo caminhos de associação, o que ao mesmo tempo, num ciclo produtivo, nos faz abordar os impactos que causam as situações apresentadas para o trabalho em grupo. "A dor das margens" (Franco, 2015) evoca essa tensão sempre presente entre a realidade dolorosa e a realidade psíquica, tensão que a psicanálise acolhe enquanto disciplina, já que a partir de sua teoria e seu método não pode fazer outra coisa a não ser escutar relatos nunca antes imaginados, que surpreendem, inquietam e desacomodam. Nessas situações, a capacidade de acolher o inenarrável e torná-lo narrativa de trabalho, como indicado antes, encontra um modo de reinventar o que está no núcleo da psicanálise. Parafraseando Freud, diríamos que se trata de transformar as misérias humanas em cenário de trabalho psicanalítico.

Nesse âmbito, mais do que nunca, afirmamos saber a respeito do inconsciente por meio de seus efeitos. A experiência mostra que, a partir de um breve apontamento no seio de um grupo técnico, é possível mobilizar a dimensão institucional, produzindo transformações na organização como um todo. É um trabalho de ourivesaria, de desconstrução e nova construção, com a marca de cada caso. Nessa linha, estamos atentos às *disposições institucionais*, para através de sua análise poder entrar em contato com o que está latente, não para resolvê-lo, mas para que sirva de baliza. Equiparamos isso a experiências em psicanálise de família – por exemplo, quando a consulta é motivada por um integrante denominado "o problemático", e a partir de certos apontamentos, que conseguem ler algo mais nesse emergente familiar, se ativa um trabalho sobre toda a dinâmica da família. De algum modo, é o que Freud ensina: ler no sintoma algo que outros não tinham lido. Manifesto e latente, fita de Moebius, o plural/o singular: diferentes aproximações para pensar os paradoxos em que nossa práxis se inscreve.

Retomando as palavras do início, consideramos que, trabalhando em comunidade com o dispositivo específico, o psicanalista se reencontra com a possibilidade da descoberta, tanto no sentido do originário como no sentido do original da disciplina. A capacidade de assombro é iluminada no cenário da práxis, e o espírito de exploração se torna protagonista.

Sem dúvida, precisamos ainda, e esta é nossa meta, de uma teorização mais ajustada, a qual, entendemos, continuará chegando tanto pelo intercâmbio com os colegas quanto pelo caminho da própria escrita, como exercício de diálogo entre a interrogação e a construção de hipóteses.

## Referências


Achard de Demaría, L., Pereda Valdés, A., Casas de Pereda, M., Pla, C., Viñar, M. & Ulriksen de Viñar, M. (1968). Crisis social y situación analítica. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, *10*(3-4), 231-239.

Becco, L. & Trevisan, F. (2006). Conversando con Fernando Ulloa. *Diagnosis*, *3*, 131-140.

Bibbó, L. (2022). Expresiones de la angustia en los equipos técnicos: el sufrimiento institucional. *Calibán*, *20*(1), 132-141.

Franco, G. (2015). El dolor de los márgenes. *Calibán*, *13*(2), 47-59.

Freud, S. (1991). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 12, pp. 159-176). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915[1914])

Puget, J. & Wender, L. (1982). Analista y paciente en mundos superpuestos. *Psicoanálisis*, *4*(3), 503-522.

Rebelatto, J. & Giménez, L. (1997). *Ética de la autonomía: desde la práctica de la psicología con las comunidades*. Roca Viva.

Ulloa, F. (2012). *Salud ele-mental: con toda la mar atrás*. Libros del Zorzal.

Viñar, M. (2009). *Mundos adolescentes y vértigo civilizatorio*. Trilce.


Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

5. Em nossa região, a experiência de M. e W. Baranger é um antecedente prestigioso em relação ao que o analista pode obter conceitualmente na *volta*. Um dos conceitos psicanalíticos centrais elaborados por eles, conceitos que se incorporaram a nossa disciplina, provém de experiências na comunidade. Estamos nos referindo à *fantasia inconsciente compartilhada* – dentro do denominado *campo psicanalítico*; suas origens remontam a experiências com casais, famílias e grupos em instituições.

*Calibán - RLP, 21*(2), 194-199 2023

Fryné Santisteban,* Johanna Mendoza* e Ilse Rehder*

# Tempo de Escuta: relato de uma intervenção em emergência

## Introdução

Queremos compartilhar algumas reflexões fruto da experiência de revisitar e repensar, com a necessária distância, um trabalho com a comunidade ao qual chamamos Tempo de Escuta, realizado entre junho de 2020 e junho de 2021, em plena pandemia, por uma equipe de psicanalistas da Sociedade Peruana de Psicanálise (SPP). Situamos essa reflexão como parte do imprescindível processo de elaboração, componente ineludível de todo ato clínico, que permite novas associações e novos sentidos.

Uma organização não governamental solicitou suporte emocional para as equipes de profissionais com as quais coordenava seu trabalho de atendimento à população exposta a diversas formas de violência e maus-tratos. O principal motivo foi sua preocupação com os efeitos da covid-19 sobre a saúde emocional das pessoas.

Propusemos espaços grupais para oferecer contenção e acompanhamento aos cuidadores: uma oportunidade de falar sobre como se sentiam devido ao impacto da pandemia e do confinamento; sobre suas dificuldades no trabalho, seus medos, suas perdas etc. Pensamos essa proposta como uma intervenção em crise.

Para nós, como grupo, era também uma oportunidade de mobilizar nossos recursos e não ficar presas à ansiedade imposta pela pandemia. Ter um espaço de supervisão de pares e de discussão do trabalho foi uma experiência que nos amparou e nos inspirou.

Apesar da experiência acumulada de trabalho com a comunidade, as participantes dessa intervenção se sentiram interpeladas, como sempre acontece na atividade clínica, pela novidade e singularidade do encontro com cada novo grupo. Dessa vez, a pandemia impunha condições muito diferentes: a emergência sanitária incluía a todos como possíveis vítimas, e os cuidados e medidas restritivas afetavam a todos profundamente. O número de mortes, a superlotação hospitalar, a escassez de oxigênio, a falta de crematórios, a violência familiar, os feminicídios, os maus-tratos a menores de idade, a ansiedade diante da impossibilidade de trabalhar e ter renda iam aumentando.

Estávamos conscientes de que em nosso país cada estrato social era atingido de maneira diferente: ter uma casa com mais de um quarto, recursos para subsistir no dia a dia, serviços de luz e água potável, meios necessários para conservar os alimentos ou se comunicar pela internet, um parque próximo, um lugar ventilado para passear, entre tantas outras coisas, fazia diferença. A pandemia e o confinamento evidenciaram as desigualdades estruturais, produto de condições econômicas, sociais e políticas injustas de longa data.

Posteriormente, refletimos sobre quão pouco imaginávamos nesse momento o que estavam enfrentando as pessoas com as quais íamos trabalhar, como viviam a confluência de pobreza, marginalidade, isolamento, violência, doença e morte. É importante assinalar que a área geográfica onde trabalhavam e viviam era a selva amazônica, uma das regiões mais pobres do país, o que acentuava a sensação de precariedade e distância.

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.



## Tempo de Escuta

A pandemia exigiu dos funcionários públicos e das pessoas que trabalham na linha de frente, como os integrantes de nossos grupos, ações urgentes num ritmo vertiginoso. A proposta Tempo de Escuta pretendia ser uma pausa em seu trabalho agitado; um tempo para eles escutarem a si mesmos, os companheiros de equipe e nós, as coordenadoras; um espaço de troca e reflexão que lhes permitisse reconhecer como viviam, sentiam e agiam no contexto da pandemia, identificar os aspectos mais vulneráveis e problemáticos de sua resposta ao trabalho, e ao mesmo tempo avaliar seus recursos emocionais e profissionais para lidar com as exigências da crise.

Queríamos favorecer um microprocesso que, construindo um tecido de imagens, afetos e pensamentos, permitisse conter e processar a experiência disruptiva, situá-la na trama simbólica e tentar elaborá-la para prevenir seu efeito traumático.

Sabemos que a escuta psicanalítica é singular: livre de julgamentos, procura receber o outro, reconhecê-lo, respeitá-lo em sua alteridade, acolher seu relato como construção, em diversos registros, de conteúdos psíquicos, num interjogo permanente entre o inconsciente e a particular percepção da realidade circundante tornada vivência. Escutamos o discurso, mas também as entrelinhas, para ver além da carência ou do excesso de significados, captar onde os sentidos estão condensados ou deslocados, mostrando-se ocultos ou disfarçados, no ritmo do inconsciente. Escutamos as palavras, mas também prestamos atenção aos silêncios, aos gestos e ao clima emocional que cocriamos. Para os psicanalistas, escutar é também a disposição a se deixar surpreender pelo incerto e pelo novo. O que escutamos nos conecta com o que sentimos, com nossos próprios conteúdos e representações mentais, com nossa habilidade de figurar o ouvido e sentido.

O trabalho grupal virtual foi um dispositivo privilegiado e necessário para acompanhar os profissionais da linha de frente, não só porque viviam no interior do país, e portanto essa era a única forma de trabalhar com elas e eles, mas especificamente porque consideramos que o espaço grupal com um objetivo claro podia mobilizar estruturas vinculares que produziriam espaços de comunicação, escuta e, nesse sentido, aprendizagem e mudança.

## A demanda

O pedido formulado pela organização era de apoio emocional diante dos avanços da pandemia. Incluía a solicitação de atendimento urgente por parte das coordenadoras locais e de sua equipe de psicólogas, que perceberam o sofrimento e a sobrecarga emocional de seus profissionais. A organização queria oferecer cuidado às pessoas que trabalhavam cuidando.

Nós nos perguntamos quem estaria demandando atendimento e escuta. Seria uma necessidade identificada pelos participantes em meio a tanto medo? Uma demanda formulada? Seriam a mesma preocupação a da organização e a dos membros dos grupos, para além das fantasias e expectativas inconscientes sempre presentes em toda experiência grupal?

Insistimos que a participação fosse voluntária, a fim de convocar a incipiente ou nascente disposição a compartilhar, a refletir, possivelmente enraizada na própria experiência de sofrimento e na necessidade de "oxigênio" que o encontro com outros traz, em meio a uma atmosfera carregada de medo. No entanto, descobrimos que alguns grupos foram convocados como que para uma atividade institucional cotidiana ou um espaço de *capacitação* obrigatória. A organização que solicitou a intervenção, as instituições ligadas a ela e a cultura organizacional de que fazem parte se converteram em intermediárias entre as psicanalistas e os participantes, tingindo e complexificando o trabalho grupal com seus próprios estilos, entraves e ritmos.

Conscientes da importância de propiciar o processo de converter a necessidade em demanda, e isso para todos os participantes, pensamos haver ocasiões em que não se pode eludir uma resposta em face de uma demanda insuficientemente explicitada. Há ocasiões, como nesse caso, em que o pedido de assistência, de atendimento, é intermediado por um membro da família ou por uma equipe da instituição, que ao perceber o sofrimento age como porta-voz ou elo de uma cadeia trófica que conduz ao atendimento. Concordamos com Roussillon (2012) quando diz: "É evidente que o fato de responder com uma metodologia clínica quando não há pedido explícito não é simples. […] não responder […] é da ordem da omissão de socorro" (p. 103).

No início do Tempo de Escuta, nas primeiras sessões, notamos uma forte presença de ansiedade e incerteza, o que tornava difícil um discurso claro da ordem da demanda. Numa primeira sessão, uma jovem profissional disse:

> Do nada, interromper o trabalho… Eu me vi fechada com meus filhos pequenos, que dormiam e comiam a qualquer hora, não tinham horário. Tudo estava alterado. Eu não conseguia fazer nada, só chorar e chorar. Um dia eu disse: "Não!". Tive que me organizar, apoiar minha equipe para sobreviver emocionalmente. Deus é o único que acalma. Eu estava preocupada com meus pais, e também com a luz, o telefone, a internet; se não pagasse, iam cortar. Não dormia, só pensava: "Quem vai morrer, ficar doente? E se eu ficar viúva?". Terror, tenebroso, um pesadelo. Deus vai me acordar… Como controlar os nervos? Não posso tomar remédio porque estou amamentando. Passei a ver desenhos animados com meus filhos de um e cinco anos. As notícias, ali começava o medo… O coração bate forte, suor. Deus não pode controlar a reação física, e a pandemia continua.

Essa vinheta mostra que, embora houvesse muitas necessidades que eram vividas de forma imediata, elas não se articulavam como demanda, no sentido de reconhecer algum valor potencial ao espaço de escuta. Essa pessoa conta que gostaria de ficar vendo televisão com os filhos e que sofre de mal-estares somáticos resultantes da tensão que estão vivendo com a pandemia.

Sustentamos que, por meio do processo de compartilhar vivências e se sentir escutado, foi possível começar a esboçar um espaço de escuta qualitativamente único, que permitisse registrar a experiência e "tirar do confinamento" sensações de mal-estar passíveis de chegar a ser palavra, prevenindo que agissem sobre o corpo, através de somatizações maiores, e sobre a mente, dissociando; que nossa escuta chegasse a representar algo novo para eles, que usualmente buscam satisfazer necessidades mais concretas em seu trabalho cotidiano.

Ao decidir intervir, também consideramos as propostas de Jessica Benjamin (2020), quando diz que, sob certas condições sociais, ao abster-se de intervir, o analista corre o risco de se converter na figura da *testemunha fracassada*, ou seja, aquela que nega o reconhecimento desses outros que estão em situação de desamparo, e dessa maneira se identifica com a figura do agressor, individual ou socialmente. Em contrapartida, a autora propõe a presença de um *terceiro moral*, uma testemunha como representante da lei, que se oponha à irremediável perda de agência e submissão a que se resignam as pessoas ou os grupos lesados quando estão cercados por negação e dissociação.

Queremos destacar quão significativo é que uma organização que reúne profissionais encarregados de cuidar dos outros tenha percebido a necessidade de cuidar dos cuidadores, algo pouco frequente. Há aí um reconhecimento da angústia e uma intuição de que se trata de algo cuja explicação não se esgota nas vicissitudes pessoais, mas faz parte da configuração coletiva. O fato de ter investido energia e recursos para o atendimento é sinal inequívoco de cuidado.

Para nossa instituição, a SPP, foi também uma oportunidade de ampliar o horizonte de nossas intervenções. De fato, inaugurou uma linha de trabalho com grupos e instituições.



## Intervenção em "tempo" de emergência

Essa intervenção não só aconteceu durante uma crise sanitária, uma emergência em si mesma, mas também no ritmo de emergência, com sentido de urgência. As sessões grupais foram realizadas uma vez por semana, durante uma hora e meia, ao longo de quatro ou cinco semanas, através de meios virtuais. Embora tenhamos tomado o cuidado de propor condições ótimas para o trabalho, como participação voluntária, confidencialidade e continuidade, alguns elementos de nosso *setting* foram postos em xeque, e nos vimos participando no ritmo imposto pela emergência e pela virtualidade. Foi difícil, por exemplo, entender e interpretar as ausências, as câmeras desligadas, alguns silêncios. Seriam resistências diante da atividade proposta? Um produto das condições impostas pela realidade naquele momento – conexão ruim, excesso de trabalho? Ou, seguramente, como compreendemos depois, um interjogo dinâmico de ambas as dimensões?

*A posteriori*, nos perguntamos o que nos fez sugerir um número tão reduzido de sessões, quatro ou cinco, com cada grupo. Tínhamos sido contagiadas pela necessidade de racionalizar os recursos para abarcar mais grupos e pessoas, sem considerar a densidade da problemática que viria à tona? Foi nossa onipotência, assediada por sentimentos de impotência, que nos levou a imaginar que esse tempo seria suficiente para produzir os microprocessos que tentávamos propiciar?

Apesar de, a princípio, ter havido dificuldade para entrar na lógica de um espaço de reflexão sobre a experiência em curso, ao longo do processo os participantes conseguiram aproveitar e valorizar o tempo de escuta, bem como reconhecer a contribuição para seu trabalho cotidiano. Alguns grupos foram capazes de se constituir como tais; para outras pessoas, foi mais uma experiência fugaz de catarse. Em geral, podemos dizer que houve quem aproveitasse o espaço e nossa presença para digerir, dar sentido e entender seu relato e o de seus companheiros.

Nossas intervenções iam desde animá-los a participar, fazendo fluir a palavra, até recolher os afetos, estabelecer conexões entre o discurso e o clima afetivo no grupo, respeitar os silêncios, acompanhar e tentar pôr em palavras a frustração e a impotência, muitas vezes nos comovendo ou ficando em silêncio quando nos parecia pertinente, e assinalando os pontos defensivos, como a normalização das coisas ou a negação para evitar sentir a dor.

## Encontro nas fronteiras

Dois elementos foram recorrentes nas sessões: a referência a viver na fronteira e a conexão ruim com a internet.

O trabalho dos profissionais se desenvolvia numa das zonas de fronteira do país, e isso se mostrou significativo, pois confluía com o fato de nossa intervenção também estar acontecendo fora dos territórios habitualmente frequentados por nós.

Associamos o tema da fronteira com "viver no limite". A pandemia, o trabalho de prevenção e atendimento às vítimas de violência e a ineficiência do Estado puseram esses profissionais em situações-limite, sem ter onde encontrar ajuda. Não era qualquer fronteira: tratava-se da selva amazônica, e isso repercutiu fortemente em nós.

Sabemos da permanente condição de estrangeiridade que nosso ofício psicanalítico supõe. No entanto, quando começamos o trabalho com os grupos, não nos demos conta de imediato da magnitude da alteridade, com mundos tão diferentes daqueles de onde vínhamos; também não nos demos conta de que eles, por sua vez, nos veriam com semelhante grau de estranheza, apesar da coincidência de nosso interesse mútuo pelo cuidado. Seria uma experiência de proximidade

e distância, de inclusão e exclusão. Nas sessões, eles se esforçaram para nos aproximar de suas paisagens, mostrando-nos imagens ou fazendo descrições detalhadas de onde viviam, suas longas viagens de bote, seus produtos naturais para tratar os sintomas, seus rituais. Essas e outras diferenças entre eles e nós não podiam ser ignoradas em nossa escuta, menos ainda num país tão diverso e fraturado como o nosso.

O segundo elemento recorrente se relaciona com a precariedade do serviço de internet na região, à qual eles estavam resignadamente acostumados. Eram frequentes as quedas de sinal ou ter que escolher entre imagem e som para manter a conexão. É inevitável a associação simbólica com outras dimensões, afetivas e mentais, da conexão, conectar, estar conectados. De maneira contratransferencial, nosso sinal também não chegava até eles com estabilidade, também "se desconectava" às vezes. Seria talvez para evitar entrar em contato com essas angústias e nos proteger da sensação de estarmos igualmente no limite?

> Escutar aquela realidade povoada de mortes, estupros de meninas, de jovens adolescentes, e ser testemunhas do abandono e da ação ineficaz dos representantes do Estado era algo tão perturbador que nos demandava uma grande exigência de trabalho mental e emocional. Devíamos entrar em contato com o abandono, a desproteção, a perversão, a loucura e a morte, e ao mesmo tempo oferecer a eles um espaço de contenção e ajudá-los a processar a realidade. (Mendoza, 2023, p. 205)

Era difícil imaginar de antemão como nos sentiríamos no início de cada sessão grupal com o uso da virtualidade, sentadas diante da tela do computador, esperando que os participantes aparecessem, sem saber se o fariam. A tecnologia nos ajudava a criar essas pontes, mas a sensação de distância e de falta de acesso ao espaço presencial também causava frustração, a sensação de que algo nos escapava irremediavelmente, uma dimensão que não poderíamos compartilhar nem transformar no decorrer de nossos encontros.

## Transbordamento

Encontramos as equipes muito abaladas. A região que habitam foi a mais assolada pela peste. Muitos tinham se contagiado e temido por sua vida. Vários perderam familiares e amigos próximos. O clima geral era de temor e desamparo, de sentimentos de impotência e desespero. Também de raiva e frustração diante do Estado e suas instituições, por sua incapacidade de organizar formas eficientes de cuidado e atendimento.

Apesar disso, alguns participantes relataram com ênfase o cuidado que receberam dos companheiros de equipe e a solidariedade no acompanhamento e apoio mútuo. O mais difícil foi oferecer esse apoio a todas as pessoas com as quais trabalhavam, pois sentiam que seus recursos não eram suficientes.

Embora tenhamos sido convocadas no âmbito do impacto da covid-19 e as primeiras sessões tenham se concentrado nessa questão, pouco a pouco foi a natureza de seu trabalho que se situou no primeiro plano, como fonte de suas preocupações e angústias, e matéria de seus relatos.

As sessões foram invadidas por descrições realistas de cenas cruas, quase impossíveis de metaforizar, que mostravam as complexas condições de trabalho: o impacto da extrema carência e desamparo, situações de abuso e crueldade com pessoas indefesas, a difícil contenção de pensamentos e sentimentos assassinos de vingança. Em certos casos, essas descrições davam conta de processos de normalização, de desmentido e recalque de conteúdos, seguramente para sobreviver.

Por exemplo, numa das dinâmicas grupais, uma participante do grupo mencionou uma de suas intervenções, o caso de uma tentativa de estupro de uma menina. Os pais conseguiram deter o agressor e levá-lo em seu *peque-peque* (pequena canoa de rio) até a capital do distrito, único lugar que dispunha das autoridades competentes. Contou o relato do pai, o qual, no longo percurso da viagem pelo rio, pensava: "Posso amarrar as mãos e os pés dele e lançá-lo nas águas do rio Maranhão, fazê-lo afundar e desaparecer". Ele se conteve, porém, e chegou até a cidade de destino sem matar o agressor. Ela prosseguiu descrevendo no grupo todas as providências que tomaram durante horas para solicitar a prisão preventiva, e sua surpresa posterior ao descobrir que o agressor tinha sido solto por inoperância das autoridades responsáveis.

Diante de relatos como esse, experimentamos na própria pele a crueza de seu trabalho. Devido a mecanismos de identificação projetiva, nossa atividade também se viu afetada: manter a escuta atenta e a conexão afetiva viva, bem como o esforço para sustentar a palavra e a reflexão nos grupos, se mostrou algo tão exigente como a figura de um malabarista concentrado em manter o equilíbrio.

Vimos configurar-se uma cadeia de experiências violentas e de potencial traumático entre as cenas a que estavam expostos pela natureza de seu trabalho e a pandemia, além de suas histórias particulares. Vimos os efeitos paralisantes do trauma e a dificuldade ou o adiamento do registro emocional de sua experiência, a favor das narrativas traumáticas. Nosso trabalho com os grupos, que pretendia se organizar em torno da pandemia e do confinamento, e seus efeitos neles e em seus vínculos próximos, se viu ultrapassado pela natureza de sua atividade cotidiana. Nossa capacidade de contenção, expressa no dispositivo proposto e em nosso *setting* interno, ficou sobrecarregada, como eles mesmos, atendendo cotidianamente meninos, meninas, adolescentes maltratados e abusados, e suas famílias desesperadas.

Foi precisamente esse "tempo de escuta" que lhes ofereceu a oportunidade de apresentar ao grupo tais vivências, tirá-las do "confinamento" e de seu possível efeito pernicioso. Alguns participantes dos grupos exprimiram o benefício que haviam obtido ("A experiência de conversar e compartilhar minhas dificuldades e afetos fez eu me sentir aliviado"; "Não tinha tido uma experiência semelhante, em que, terminado o trabalho e o turbilhão do dia, eu pudesse chegar a um grupo e falar com liberdade"), assim como o alívio que experimentaram ao falar das duras experiências que não podiam ser expressas em outros lugares e que temiam levar para casa ou para suas equipes de trabalho ("Que interessante é a experiência de escutar e ser escutado, sem levar essas preocupações e frustrações para casa"). Eles se sentiram acompanhados ao compartilhar a dor que seu trabalho implica e ao receber de seus companheiros frases como "Não é bom só fazer as coisas para os outros, sem entrar em contato com o modo como nos sentimos, sem lidar com o mal-estar que também estamos vivendo nesses momentos". E por nós, quando assinalamos a força vital necessária para fazer frente a tanta frustração e a tanta violência. O acompanhamento e o afeto que supunham essas intervenções produziram a experiência de se sentirem assistidos e socorridos.

Oferecer dinâmicas de grupo com uma escuta psicanalítica – aquela que recebe o estrangeiro em sua alteridade absoluta – (apesar de ter posto em xeque nossa disposição a nos deixar surpreender pelo incerto e nos colocado "no limite", "na fronteira"), seguir presentes e tentar manter-nos conectados (apesar da "conexão ruim com a internet") supôs um grande investimento de energia psíquica. Também abriu aos participantes a possibilidade de encontrar novas conexões e associações, que enriqueceram seu trabalho, desenvolvendo algumas iniciativas, como uma coordenação mais próxima e permanente com as instituições em que trabalham.

Apresentamos algumas linhas de reflexão sobre o processo de elaboração da experiência Tempo de Escuta. Com isso, esperamos colaborar com as discussões psicanalíticas da clínica comunitária.

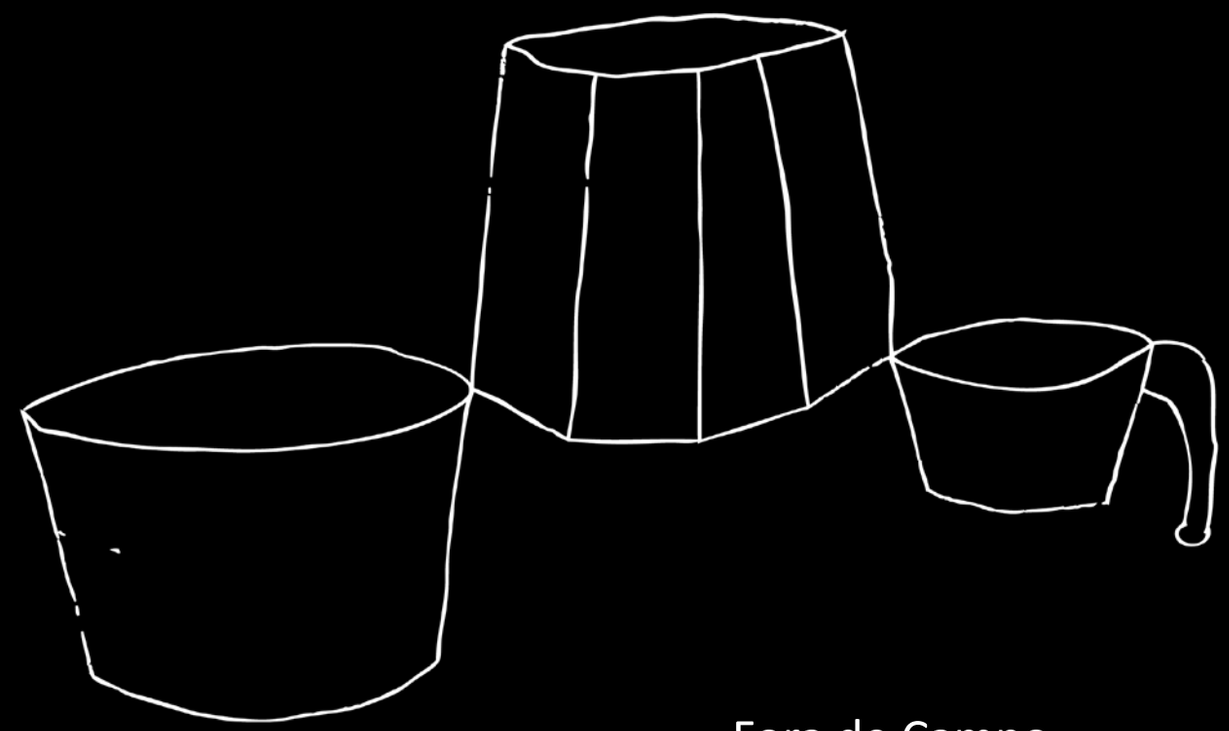
## Referências


Benjamin, J. (2020). *Reconocimiento mutuo: la intersubjetividad y el tercero*. Espacio Gradiva.

Mendoza, J. (2023). Tiempo de Escucha: una lectura *a posteriori* con mirada de porvenir. *Psicoanálisis*, *28*, 201-209.

Roussillon, R. (2012). *Manual da prática clínica em psicologia e psicopatologia.* Blucher.


Tradução do espanhol: Ricardo Duarte



Fora de Campo

*Calibán - RLP, 21*(2), 202-217 2023

Maria Bernadete Figueiró de Oliveira*

# Do artista da fome à fome do artista: experiências de inanição e resgate da existência na relação analista-analisando**

*Bebida é água.*
*Comida é pasto.*
*Você tem sede de quê?*
*Você tem fome de quê?*
*A gente não quer só comida*
*A gente quer comida, diversão e arte.*
*A gente não quer só comida,*
*A gente quer saída para qualquer parte.*
*A gente não quer só comida,*
*A gente quer bebida, diversão, balé.*
*A gente não quer só comida,*
*A gente quer a vida como a vida quer.*

*Bebida é água.*
*Comida é pasto.*
*Você tem sede de quê?*
*Você tem fome de quê?*
*A gente não quer só comer,*
*A gente quer comer e quer fazer amor.*
*A gente não quer só comer,*
*A gente quer prazer pra aliviar a dor.*
*A gente não quer só dinheiro,*
*A gente quer dinheiro e felicidade.*
*A gente não quer só dinheiro,*
*A gente quer inteiro e não pela metade.*
Titãs, "Comida"

## A chegada

Kafka chegou a meu consultório aos catorze anos de idade, com um grito contido e desnudado em um corpo muito magro, quase sem musculatura, voz baixa e lenta. Suas frases eram curtas, formuladas com palavras jogadas, sem começo, sem articulação e sem variação no tom emocional, ou seja, parecia-me sem força vital.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto.

** Prêmio Fepal 2022.



Fui tomada por um impacto. A ideia de fragilidade surgia em minha mente com as seguintes perguntas: será que consigo ser analista dessa pessoa? Será que ele e eu encontraremos substâncias para a relação germinar? Será que posso dar sustentação para esse menino ser quem ele é? Parecia estar morrendo. Mas o pedido de socorro veio do quase morto. Havia um vivo dentro dele que gritava.

A expressão de seu rosto sisudo, fechado, transmitia-me a sensação da presença de algo muito pesado, despertando-me fantasias de que ele carregava aprisionado um terror sem nome, levava enclausurada uma angústia, e com isso a ameaça de "enlouquecer". Paradoxalmente, isso parecia algo que o mantinha vivo.

Lembro-me da figura de um zumbi, como um cadáver reanimado, privado de vontade própria, porém com o sentido de persistência em se manter vivo, mesmo com a forte presença da morte carregando a vida.

A chegada de Kafka foi marcada pelo silêncio, que se alternava com as poucas falas que iniciavam as sessões, sempre com conteúdo referente ao medo das provas escolares e à dificuldade de conversar com os colegas, interpretada por ele, naquele momento, como uma exclusão por parte dos outros. Dizia fazer algumas tentativas, mas não adiantava, não havia continuidade.

Ao pensar nessas primeiras experiências com Kafka, eu percebia existir um pedido de socorro em face da ameaça de morte psíquica. Havia uma pessoa em busca de contato. Era preciso encontrar uma linguagem que compreendesse quais alimentos Kafka necessitava. Como se aproximar do estrangeiro fora e dentro de nós mesmos?

Assim, fui me deparando com a necessidade de observar cada movimento que surgia dentro de mim, diante de Kafka, da monotonia e apatia em seus gestos e em sua fala. A pessoa do analista, com espontaneidade, entusiasmo, força vital e capacidade de oxigenação, parece favorecer um clima de intimidade que permite construir um trabalho analítico – uma investigação que, sobretudo, colabora para a pessoa ser quem ela é, com o analista sendo o analista que é.

Estar com ele, suportar seu silêncio, sua desvitalização, e ao mesmo tempo me manter atenta a qualquer movimento de vida vindo de dentro de mim e dele nos permitia encontrar um fio que conduzia algum afeto compartilhado e elaborar uma narrativa possível para as experiências emocionais vividas.

Penso que esses aspectos associados à identidade do analista são muito importantes para sustentar uma relação viva, que não seja abortada, em face de estados mentais precários de forças vitais. Tais aspectos foram me oferecendo pistas sobre a confiabilidade de estarmos formando uma dupla em que a preconcepção[1] do outro, enquanto fonte de vida e esperança, se tornava presente.

Annie Reiner (2018), diante da pergunta de Bion "Como fazemos a interpretação chegar ao endereço certo?", questiona

> se teremos a chance de ir ao encontro do paciente onde ele está, e de ter nossas palavras recebidas […]. Muitas vezes o endereço certo é nenhum endereço, um lugar muito difícil de encontrar. Contudo, embora o paciente possa não saber onde está, ele é capaz de saber quando é encontrado.

Em meio à experiência de estar com Kafka a cada sessão, apesar da dificuldade da linguagem falada e do silêncio mortífero, eu tinha a intuição de que ele se sentia "encontrado". Em muitos momentos, eu me perguntava o que fazia Kafka voltar a cada sessão. Provavelmente, cada sessão de análise semeava uma curiosidade, que o deixava prenhe para o retorno.

1. Preconcepção é uma expectativa vaga de que, no futuro, exista um objeto onipotente e psiquicamente acolhedor capaz de preencher as necessidades e incompletudes humanas (Bion, 1962, citado por Chuster *et al.*, 2014).

Kafka apresentava-se disciplinado, bom aluno, responsável, mas com uma exigência severa quanto a tudo o que fazia (tarefas, provas, trabalhos…), e até quanto aos poucos encontros e relações que mantinha com colegas e familiares.

Qualquer falha despertava um pensamento altamente punitivo e melancólico. Fui observando um padrão de funcionamento mental. Ele iniciava a sessão com estas falas, quase sempre na negativa:

> Esta semana está difícil. Tenho prova e acho que não sei nada. Hoje não saí da sala de aula. Não ando dentro da escola. Não tinha ninguém para conversar. Não vou conseguir. Não está dando tempo de estudar tudo. Não consigo fazer todas as tarefas complementares. Fico muito cansado. Não vou bem na prova.

Em seguida, instalava-se um silêncio paralisante, só quebrado por minha iniciativa de expandir o que ele trazia.

Será que a análise estava sendo sentida dessa maneira, como mais um compromisso que deveria cumprir perfeitamente? Seria inadmissível faltar à análise? Nunca atrasou. Sempre chegava alguns minutos adiantado. Aos poucos, fui percebendo que chegar adiantado também se apresentava como um anseio pelo encontro, de buscar vida, de ser encontrado.

Ao mesmo tempo, eu tinha a impressão de que vivíamos um campo estéril, onde nada parecia ser fertilizado. Sua motricidade era rígida, seu corpo quase imóvel. Ficava a sessão toda sentado na poltrona, sem se mexer, na mesma posição. Com isso, fui tendo que contar com minha capacidade de introduzir elementos, como tentativa de buscar movimentos, de fertilização, em muitos momentos falando por mim e por ele. Talvez como a mãe que precisava descobrir, por ele e para ele, a comida que estava necessitando.

Era uma forma de transmitir emoções, me apresentando, com minhas ideias e sentimentos, procurando aproximá-lo do humano, em face de sua rigidez, buscando amenizar o sentimento de catástrofe iminente e o risco de assassinato de seu próprio psiquismo.

Mas penso que essa minha conduta (não permanecer em silêncio diante dos silêncios e das falas curtas e mecanizadas dele) era expressão de minha personalidade, era meu ser que se fazia presente. Isso também me trouxe, em vários momentos, a possibilidade de lidar com o deserto, quase sem vida, com o qual me deparava, muitas vezes insuportável.

Para que eu sobrevivesse, enquanto analista dele, tinha que mobilizar vida, e foi desta maneira que a encontrei, experimentando ausência de vida, continuando viva, tentando abrir frestas para despertar a fome de viver, a fome de sentir, a fome de ter prazer – enfim, a fome de vir a ser.

## Emoções brutas e embotamento

A presença queixosa e repetitiva das dificuldades em se relacionar, em participar das conversas, das aulas e das interações familiares, marcou o campo analítico. Ele dizia fazer tentativas, mas a conversa nunca fluía, morria logo. Numa sessão em que ele questiona o falar sobre o que se pensa – "Por que falar sobre o que se pensa?" –, desperta-me a ideia de algo muito ameaçador, com a fantasia de aniquilamento, que impossibilita a expressão de seu próprio *self*. Permanece incomunicável, às vezes perdido no vazio, sem interlocutor. Quando aponto a ameaça que ele sente e observo que o único jeito de se proteger é escondendo-se dentro de si mesmo, ele diz que perde o interesse, não sabe por quê, mas acha que os assuntos também não o agradam.



Parecia existir um sentimento de não ser interessante para ninguém, julgando-se sempre inferior aos outros, paralelamente a um desprezo a qualquer iniciativa do outro, como se seu lugar fosse esse, onde podia sentir-se superior, na crença de seu desvalor, pelo julgamento implacável, crítico, de si mesmo. Ao fazer isso, também triunfava quando criticava as falas e atitudes dos outros. Era seu único saber, pelo qual se apropriava do "ser alguém". A ideia é que, no delírio de inferioridade, há um delírio de superioridade.

Numa sessão logo após uma hospitalização da mãe, Kafka chegou com o semblante abatido, desvitalizado, e disse:

> Minha mãe teve uma explosão comigo. Ela disse que está muito decepcionada comigo, insatisfeita, porque eu não melhoro, não converso com ela e com ninguém em casa. Explodiu com meu pai também, porque ela é quem tem que cuidar de tudo.

Ele começou a chorar e disse: "Sou um mau filho, uma má pessoa".

Conversamos sobre o equívoco que cometeu no horário da sessão: se confundiu com o horário fixo que tínhamos havia mais de um ano. Falamos do medo e da insegurança que a ausência da mãe provocou, principalmente por ter a ver com uma cirurgia, a qual, embora não fosse grave, ainda assim desorganizou a rotina e impôs uma realidade de ausência da mãe e o medo de que ela morresse. Comentamos a dor e o medo de se separar da mãe, a não confiança em sua capacidade de lidar com a ausência dela, o sentimento de ser vítima de seu próprio massacre e a culpa por se achar um destruidor. A sensação de ser um mau filho o coloca como um monstro. Perguntei: "O que é ser um mau filho?". Ele disse que não é o filho que a mãe gostaria de ter.

Penso que ele sofreu pela perda da sessão, sentiu-se culpado por isso e acreditou que eu também teria me decepcionado com ele, pela confusão que fez com o horário. Sentiu medo de que eu o excluísse, por não ter sido o paciente que ele acredita que eu gostaria que fosse.

Num atendimento com os pais de Kafka, a mãe relatou seu desânimo, pois não via melhora nele. Chorou e disse que o filho era infeliz. Perguntou-se onde estava aquela criança feliz que ele era. "Como pôde mudar assim, da água para o vinho?" Queixou-se de ele rir de piadas no celular e de não participar de conversa nenhuma, nem dar uma risada com ela e com o irmão.

Essa pergunta da mãe despertou-me questões para pensar: será que houve uma transformação na personalidade de Kafka, a ponto de a mãe não reconhecer mais o filho, nem ele a si mesmo? Será que ela está percebendo quem ele é pela primeira vez? Será que a entrada na adolescência é um segundo nascimento (Ferrari, 1996), que implica um novo corpo e o (re)conhecimento de si mesmo? Nessa passagem de um estado (infantil) ao outro (adolescente), poderia ter havido um *breakdown* (colapso), um desastre que levaria à descontinuidade da personalidade, em vez de uma cesura (Bion, 1977/1981)?

Para essa reflexão, encontrei na obra de Sapienza (2016) a ideia de um vértice de observação que ampara a tolerância ao desconhecido e ao mesmo tempo permite levantar hipóteses. Se houver reativação de desastres protomentais e mentais, já acontecidos, poderão surgir evidências de um superego assassino, que levaria a rupturas, ou seja, a um desmantelamento do *self*, o que exigiria novas leituras em bases de ressignificação de conflitos psicóticos e reciprocidade criativa – uma reelaboração por releitura reconfortante e compreensiva dessa violência ameaçadora, a fim de possibilitar o desarme da intensa culpa persecutória e da compulsão à repetição, levando à revitalização.

Podemos, então, relacionar a emanação de ansiedade catastrófica com travessias ligadas ao momento de cesura, momento em que emergem a surpresa e o desconhecido, surgindo novos sentimentos e pensamentos. A cesura implica a possibilidade de lidar com a ansiedade catastrófica e transformá-la em compreensões. Ela transpõe o ponto que demarcou uma descontinuidade e permite a continuidade do desenvolvimento do *self*.

Na sessão seguinte à conversa com os pais, ao falarmos desse encontro, Kafka disse que não achava interessante conversar com os pais, que não tinha vontade de conversar com eles. Com os colegas, tinha vontade, mas tinha medo, julgava antecipadamente que a conversa não era de interesse dele. Acreditava que nunca contava alguma coisa dele, lá de dentro mesmo. Achava que nem sabia se tinha alguma coisa dentro. Sentia um vazio, ficava pensando e não encontrava nada. Só a presença do outro já exigia demais dele, o deixava muito pesado.

Apesar de sua luta para viver, ele jejuava do contato afetivo, humano. O que estava fortemente presente era a melancolia, o morto que habitava seu mundo interno. E ele apresentava esse mundo por meio de ideias onipotentes. Tão logo entrava em contato com sua autoconsciência da necessidade de ser incluído e de incluir o outro em sua vida, da dependência do outro para viver, enfim, do pertencimento ao humano, ficava aprisionado num universo minúsculo em seu próprio corpo, permanecendo como um zumbi, tentando sobreviver.

## Nascimento de um modelo/metáfora

O que o agradava em estar comigo? Surgiu em minha mente um conto de Franz Kafka,[2] "Um artista da fome" (1924/1998), cujo personagem, um artista, tem o papel de atrair o público pelo fato de jejuar durante quarenta dias. O jejuador era um artista que ambicionava a perfeição e não se conformava com o limite imposto pelo empresário (quarenta dias, porque o público perderia o interesse e consideraria uma fraude ir além). Com o passar do tempo, esse tipo de espetáculo foi suplantado por outras atrações. Foi então que o jejuador conseguiu trabalho num circo, sendo colocado numa jaula que ficava no caminho percorrido pelo público para ver as feras. Nos primeiros dias as pessoas paravam para olhar; depois o espetáculo foi ficando monótono, e o público se desinteressou. Um dia, o inspetor do circo se surpreende ao encontrar o artista da fome no monte de palha, reduzido a um feixe de ossos e moribundo. O jejuador, em voz fraca, diz ao inspetor que sempre tinha desejado conquistar a admiração do público, e o inspetor tenta confortá-lo dizendo que não havia dúvidas de que tinha feito isso. O jejuador afirma que a admiração de todos seria indevida, pois não havia mérito algum em sua capacidade de jejuar, era algo fácil; diz que é obrigado a jejuar porque nunca encontrou a comida que realmente o agradasse. Morre em seguida, sendo instalada na jaula uma magnífica pantera-negra, de impressionante vitalidade.

Esse personagem passou a fazer parte de nossas conversas, de nossas possibilidades de compreensão dos estados mentais e do funcionamento psíquico de meu paciente, e de nossas elaborações no campo analítico. O personagem do conto não tem nome, é apenas "um artista da fome". O artista da fome é ninguém. Penso em minha busca, enquanto escrevo, de um nome para meu analisando. Fiquei mergulhada nessa questão e várias vezes me perguntei: por que estou à procura de um nome? Por que sinto que isso é necessário e por que tanta dificuldade? Esta era a questão que se apresentava como central: quem é essa pessoa que estamos buscando?

Nessa busca do "ser", o paciente foi se mostrando com importante potencial artístico, para as artes plásticas e para a escrita de poemas. Assim, resolvi dar-lhe o nome de Kafka como forma de me aproximar ao mundo interno de meu paciente em busca do existir, por meio da experiência de nossos encontros.

## Inanição pela fome insaciável

Desenvolvendo um pouco a ideia de personalidade na construção da subjetividade, encontrei em Rezende (2008) a noção psicanalítica de Bion sobre a personalidade como uma elaboração simbólica do indivíduo, do sujeito, do *self* e de nós mesmos. A personalidade é concebida como uma estrutura de relações marcantes que a caracterizam a ponto de identificá-la, o que acontece principalmente por traços que se destacam, os vínculos de amor e ódio.

Em minha mente, foi se configurando a compreensão da rigidez no pensamento e da existência, na personalidade de Kafka, de um superego assassino do ego. Quem o tratava assim com tanta crítica? A hostilidade, a incompreensão, a irritação são bloqueadores, não permitem um clima favorável para a criação. Para não sucumbir, porém, ele precisava viver com superioridade a inferioridade. Enxergava a realidade sempre superior ao que ela lhe mostrava. Isso me remete ao artista da fome, que achava fácil jejuar, como uma superioridade.

Encontrei uma ressonância dessa ideia em Thomas Ogden (2014), numa leitura de "Um artista da fome" em que esse aspecto do personagem é interpretado como um primeiro vislumbre da grandiosidade dele – sente-se superior aos que não são capazes de jejuar tanto quanto ele. "A prova do valor do artista da fome é impossível de demonstrar a qualquer outra pessoa que não a ele próprio, apesar de que nem a si próprio é possível, pois sente-se coagido a continuar nesse isolamento" (p. 121).

A ideia que me surgia era que o paciente não encontrava um interlocutor, um receptor benigno. Havia um interlocutor interno enrijecido, que apesar da necessidade de contato disparava pessimismo, o que o deixava exausto e ao mesmo tempo com o sentimento de vazio, por não poder receber e usufruir o alimento oferecido pelo outro, criando impedimentos nas trocas com o mundo externo.

O mundo externo parecia se apresentar, numa dinâmica esquizoparanoide (Klein, 1946/1991), como um seio invasivo e persecutório, intolerante à identificação projetiva. Bion, no livro *Cogitações* (1992/2000), ao falar do tropismo como a ação de busca pelo objeto e a força motriz de que brota toda a vida mental, apresenta a ideia de que, se o paciente descobre o objeto, o seio primitivo, como intolerante à identificação projetiva, essa intolerância pode se apresentar sob a forma de ansiedade (perseguição) e ódio ou de apatia. Essas formas de apresentação seriam a contribuição do componente ambiental ao desenvolvimento da parte psicótica da personalidade.

Em *Transformações* (1965/2004), Bion afirma que a mente necessita da verdade como alimento, e nos casos de personalidades esquizoides,

> em termos de desenvolvimento, o superego parece anteceder o ego, e nega ao ego tanto o desenvolvimento como a própria existência. A usurpação pelo superego da posição que seria o ego envolve um

2. Franz Kafka (1883-1924) era judeu. O pai, um comerciante enérgico e autoritário, marcou com seu temperamento despótico a personalidade do filho. Até a morte, Kafka teve dúvidas quanto à validade do que havia escrito. Tinha um grande sentimento de impotência, era muito crítico, suas satisfações eram passageiras, e suas exigências de valores seguros e permanentes eram intensas. Era um homem solitário. Viveu a solidão como castigo e jamais se acomodou a ela. Mas o que lhe proporcionou um pouco de alegria, no último ano de vida, foi o amor, e não a literatura. Leandro Konder, autor do livro *Kafka: vida e obra* (1974), indaga: "Será que Franz Kafka nasceu predestinado para o isolamento? Será que o destino inevitável dele era mesmo o de não conseguir uma aproximação maior em relação aos demais seres humanos?" (p. 20).

> desenvolvimento incompleto do princípio da realidade, exaltação de uma perspectiva moral e falta de respeito pela verdade. O resultado é inanição da psique e retardo no desenvolvimento. (p. 54)

É possível compreender as dificuldades percebidas por Kafka, na área do narcisismo, pelo viés do desamparo. Entendo que a raiz de seu desamparo está nas experiências traumáticas de separação (que se iniciaram na separação do corpo materno), na incompletude e nas faltas. Sair do desamparo absoluto para alguma forma de amparo só é possível através do objeto. Compreendo que sem o objeto não há como sair desse caos. Assim, parece que Kafka experimentava seu desamparo de modo absoluto, ora sentindo-se como não existente, vivendo em seu mundo isolado, ora sentindo-se sucumbir de maneira melancólica, tragado por esse desamparo.

Esse estado de desamparo oscilava com pensamentos arrogantes, para não lidar com o ódio à realidade interna e externa. Dentro desse funcionamento, o objeto faz demandas irrealizáveis. Permanecia no sofrimento tantalizante, ou seja, numa

> situação que se caracteriza por uma incitação de desejos insaciáveis, não realizáveis. Remete-se ao mito de Tântalo, que sofreu o suplício de ficar mergulhado para sempre num lago rodeado de árvores frutíferas, com sede e com fome, e impossibilitado de beber e de comer. (Sapienza, 2016, p. 396)

Assim, estava condenado a uma vida de suplício, sofrimento que, cultivado, alimentava a melancolia.

Penso, ao mesmo tempo, na existência de uma sensibilidade que o torna diferente dos outros, a sensibilidade inerente aos artistas. Muitas vezes, eles não se sentem compreendidos, e vivem nessa infelicidade de não encontrar as pessoas ideais para preparar a "comida" deles, pessoas que tenham paciência para fazer a "comida" de acordo com o gosto deles.

Com base na teoria dos afetos de Bion, Meltzer (1992) diz que as emoções de amor, ódio e sede de conhecimento e compreensão (L, H, K) são vínculos que estão no cerne da questão das relações íntimas, constituem a matéria de que são feitos o crescimento e o desenvolvimento psíquico. Assim, as antiemoções (–L, –H, –K) também compõem a experiência emocional no desenvolvimento mental. Pensando no funcionamento mental de Kafka, entendo haver uma predominância do vínculo negativo –L, ou seja, antiamor, que significa puritanismo, oposição à alegria e ao prazer nas relações íntimas.

Por outro lado, Kafka também apresenta um mundo psíquico permeado de riquezas e recursos, por ter acesso às questões mais profundas do psiquismo humano pela via artística. Isso lhe permitiu um contato íntimo com essas angústias e vivências relativas a sua própria existência.

Volto ao pensamento de Annie Reiner (2018), quando compara a experiência do conto de Kafka à condição do paciente que, embora não saiba onde está, é capaz de saber quando é encontrado. Ela aponta o quanto é complexo fornecer alimento mental satisfatório para uma pessoa tão decepcionada.

Essas ideias vão ao encontro da linguagem que descobrimos ao longo de nosso trabalho pela via artístico-literária. Reiner afirma que o que faz a interpretação chegar ao endereço certo é o uso de imagens oníricas, que carregam símbolos e metáforas e comunicam verdades emocionais desconhecidas. Tais imagens são expressão da linguagem inconsciente própria do paciente, que determinada parte dele já compreende.



Observemos um momento em que surgiu uma linguagem permeada pela experiência emocional. Kafka relatou algumas dificuldades: "Não estou prestando atenção nas aulas. Está tudo muito chato. Fico perdido. Não tenho tolerância para ouvir o professor". Perguntei para onde voava, o que sonhava nesse momento. Ele respondeu que não sabia, só sentia que era muito chato. Após um tempo de silêncio, a mudança em sua expressão facial me sinalizou que alguma emoção devia ter surgido. Observei: "Você deve estar imaginando alguma coisa". Ele disse que estava pensando numa música. Não lembrava o título, mas tinha sido mostrada a ele pelo pai quando estava escrevendo uma redação. Comentou com o pai que estava difícil fazer a redação, cujo tema era corrupção.

> Paciente: Eu dizia a ele que não acredito que tem jeito de modificar isso, de combater e acabar com a corrupção. E eu estava achando difícil escrever isso. Meu pai pensa diferente. Disse que ele acredita que ainda é possível acabar com a corrupção. E tentou argumentar.
> Analista: Então, você conseguiu conversar com seu pai, mostrou sua opinião, observou que vocês têm pensamentos diferentes e conseguiram conversar. Você parece mais pessimista, e seu pai mais otimista.

Ele riu, disse que sim e continuou:

> Paciente: É assim com os colegas também. Eu acho que vou me isolando porque o assunto vai ficando desinteressante, ou porque eu acho que não concordo com as ideias deles.
> Analista: E você se fecha em seu mundo aparentemente seguro, sente-se insatisfeito e culpado, e fica como o artista da fome. Você fica aprisionado. Não dá oportunidade para si e para o outro. Tem muito medo da crítica e se encolhe.

Ele disse que é assim mesmo.

Pedi a ele para me mostrar a música de que havia falado. Peguei meu iPad e dei a ele para pesquisar. Kafka encontrou a música e a colocou para ouvirmos juntos.

> When I was young, it seemed that life was so wonderful,
> A miracle, oh it was beautiful, magical.
> And all the birds in the trees, well, they'd be singing so happily,
> Oh joyfully, oh playfully, watching me.
> But then they sent me away to teach me how to be sensible,
> Logical, oh responsible, practical.
> And then they showed me a world where I could be so dependable,
> Oh clinical, oh intellectual, cynical.
>
> There are times when all the world's asleep,
> The questions run too deep
> For such a simple man.
> Won't you please, please tell me what we've learned?
> I know it sounds absurd
> But please tell me who I am.
>
> Now watch what you say or they'll be calling you a radical,
> A liberal, oh fanatical, criminal.
> Oh won't you sign up your name? We'd like to feel you're acceptable,
> Respectable, oh presentable, a vegetable.

But at night when all the world's asleep,
The questions run so deep
For such a simple man.
Won't you please, (won't you tell me?)
Please tell me what we've learned? (can you hear me?)
I know it sounds absurd
But please tell me who I am
Who I am
Who I am
Who I am[3]

Fomos ouvindo a canção e acompanhando a letra. Isso nos permitiu explorar os sentimentos despertados, as identificações. A música era de uma banda que eu ouvia e me agradava muito em minha juventude (provavelmente, algo parecido aconteceu com os pais do paciente): Supertramp, "The logical song" (1979). Ao ouvir a música com ele, fiquei emocionada, porque me remeteu a questões da existência, "Quem sou eu?". Isso me levou a outro lugar e tempo, despertando a emoção de me reconhecer no passado e no presente. A experiência daquele momento me permitiu ajudá-lo a se aproximar do sofrimento que vivia diante da pergunta "Quem sou eu?".

Falamos do medo de se manifestar, de mostrar o que pensa, da própria espontaneidade, pois isso estava sempre associado à violência, ao sentimento de crueldade, ao crítico e criminoso. O medo de ser destruído e o enclausuramento como proteção, para se manter vivo.

Falamos também do momento rico de encontro com o pai, em que este pôde compreendê-lo e tratar de forma poética, sem criticá-lo, o que ele pensava sobre o que Kafka estava vivendo.

A presença de minha emoção, meu interesse por qualquer manifestação vinda de Kafka, por sua pessoa, mostrava minha vitalidade e foi se apresentando como forma de libidinizá-lo. Conseguir viver essas questões da existência com continência e compartilhamento seria um modo de amenizar o terror e a solidão do aprisionamento, que não permite a digestão e a possibilidade de desenvolvimento psíquico.

Será que a relação comigo estaria propiciando uma esperança de encontrar o alimento que o resgatasse de áreas narcísicas onde cultivava a inexistência, em vez de uma vida que o fizesse sentir-se vivo e espontâneo? A luta era para que a vitalidade pudesse ser reencontrada dentro de Kafka, de maneira que tivesse fome pela vida em si. O alimento seria o sentimento de amar e ser amado, a experiência de ver e ser visto.

A leitura de Thomas Ogden (2014) a respeito de "Um artista da fome" ilumina a questão que levantei. Ele observa que a compreensão humana do inspetor é o contexto necessário para o desenvolvimento da capacidade de o artista da fome vir a ter autoconsciência e confiar sua autocompreensão a outra pessoa. As palavras ditas pelo artista da fome envolvem as palavras ternas do narrador – narrador: "levantando um pouco a cabeça e falando de lábios cerrados, como para um beijo, bem dentro do ouvido do inspetor, para que não se perdesse uma sílaba"; artista da fome: "porque não consegui encontrar o alimento que me agrade" (Kafka, citado por Ogden, 2014, p. 126). Artista da fome e narrador assemelham-se a um aspecto de uma pessoa integrada e auto-observadora, capaz de vivenciar e pensar sobre si mesma.

As palavras do narrador são comunicadas em pequenos trechos. Evocam uma mãe alimentando seu bebê em pequenas colheradas, aguardando, depois de cada porção, que ele sinta o gosto, engula o alimento e se prepare para a próxima colherada. Então, a tragédia não estava em não haver encontrado o alimento que o agradasse; a tragédia estava no fato de havê-lo encontrado e encontrado a si próprio, mas rejeitado isso. Porque não teve apetite pelo alimento que encontrou até esse momento de sua vida. Atacou o estado mental em que teve a consciência de haver encontrado o alimento que o agradava. Encontrou uma verdade mais triste: a de não haver encontrado o alimento que o agradasse porque esse alimento não existe (Ogden, 2014).

Ogden questiona se o artista da fome não pode tolerar o reconhecimento de que a experiência de ver e ser visto teria sido muito escassa em sua vida. Ou se seria intolerável o reconhecimento de sua pouca capacidade de aceitar o amor que teve a sua disposição. Ou ainda se faria parte da existência humana o fato de certas experiências, mesmo as que almejamos, serem excessivas para os sentidos, desconcertantes demais, e assim nos afastamos.

Parece que Franz Kafka, durante toda a sua vida, sentiu-se assaltado por essas possibilidades não declaradas. Teria sido desse modo para meu paciente? Parece que sim. Estaria tendo agora outra experiência comigo? Será que, na análise, Kafka está podendo sentir o apetite pelo alimento que recebe?

As queixas de cansaço, de um estado de congelamento (sem força, sem vontade), de irritação, de um abismo interno, de um abismo entre ele e o outro, repetidamente apresentadas em nossos encontros, foram configurando o funcionamento de uma mente em estados de catástrofe.

Quem é essa figura? Que força estranha é essa que vem de dentro, carregada de voracidade, para a qual sempre é muito pouco o que se vive, o que se tem, o que se sente, e quer mais e mais (força que transforma o sólido em líquido, que faz esvanecer as coisas dentro dele)? Tem em si uma fera que não se sacia? Kafka sabe a verdade de seu jejum, mas não se sente capaz de saber a verdade de quem ele é.

Inspiro-me em Ogden (2014) e penso numa existência bizarra. Viver em isolamento dos outros e de si próprio torna-se horrível e inescapável? Acredito que Kafka trave uma luta interna diante desse conflito entre a onipotência, que em parte alivia sua dor psíquica, e a necessidade de se libertar, tolerando a dor da autoconsciência desse estado, encontrando vida em sua existência junto ao outro.

As queixas sobre a dificuldade de conversar, de sentir-se capaz de viver intimidades, tornaram-se mais conscientes. Ele fala da superficialidade das conversas em casa e do enorme esforço que precisa fazer para interagir com os pais e o irmão. Conta que tudo morre logo, como em "Um artista da fome", de Kafka.

No aniversário da mãe, o pai lhe sugere fazer um trabalho que tinha feito na escola onde estudara antes, a qual incentivava a criação e a arte. O trabalho em questão era uma caixa com repartições para fotografias. Seria algo de sua criação – a oferta de algo criado por ele para presentear a mãe e aproximar-se dela, talvez uma busca de intimidade, de resgatar sua história de vida e resgatar-se junto à mãe.

Gostou da ideia, mas sentiu uma ambivalência, pois teve medo de que, para a mãe, fosse do mesmo jeito que acontecia com ele, o artista da fome – medo de que ele não desse o alimento que ela queria, assim como ele sente não receber o alimento que quer. Disse que come para sobreviver; não tem prazer, tem náuseas. A única coisa que gosta é de chocolate. O medo de desagradar a

3. Tradução livre: "Quando eu era jovem, a vida parecia tão maravilhosa,/ Um milagre, era bonita, mágica./ E todos os pássaros nas árvores, bem, cantavam de forma tão alegre,/ Tão feliz, tão lúdica, me observando./ Mas então me mandaram para longe, para me ensinarem a ser sensato,/ Lógico, responsável, prático./ E então me mostraram um mundo onde eu podia ser tão confiável,/ Frio, intelectual, cínico.// Há momentos em que o mundo todo está adormecido,/ E as perguntas são muito profundas/ Para um simples homem./ Você não poderia, por favor, por favor, me dizer o que aprendemos?/ Eu sei que soa absurdo/ Mas, por favor, me diga quem sou eu.// Agora, cuidado com o que diz ou vão te chamar de radical,/ Um liberal, fanático, criminoso./ Você não vai assinar seu nome? Gostaríamos de sentir que você é aceitável,/ Respeitável, apresentável, um vegetal.// Mas à noite, quando o mundo todo está adormecido,/ As perguntas são profundas demais/ Para um simples homem./ Você não poderia, por favor, (você não me diria?)/ Por favor, me dizer o que aprendemos? (você consegue me ouvir?)/ Eu sei que soa absurdo/ Mas, por favor, me diga quem sou eu/ Quem sou eu/ Quem sou eu/ Quem sou eu".

mãe é torturante, faz com que ele se refugie dentro do objeto interno/mãe refratária e inibidora de sua subjetividade. Sob o vértice intrapsíquico, prevalece o ego ideal, o bebê que fora antes, agora perdido e personificado em objeto morto.

A irritação sempre presente parecia estar associada a um mau humor também constante. Winnicott (1986/2016) fala do mau humor como uma das patologias da depressão, que seria a dificuldade de suportar o reconhecimento do mal dentro de si. Na depressão patológica, o elemento agressivo sofre rupturas e esgarçamento dentro da pessoa. O ódio é plastificado com a tentativa de controlá-lo. Ao mesmo tempo, o ego se infla para se proteger de uma ruptura, culpando-se de tudo como uma defesa narcísica, o que Winnicott chamou de *depressão esquizoide*.

## A fome de viver, de existir

> *Em geral a existência se esconde. Está aqui, a nossa volta, em nós, ela somos nós, não podemos dizer duas palavras sem mencioná-la, e afinal não a tocamos. Quando julgava estar pensando nela, creio que não pensava em nada, tinha a cabeça vazia ou apenas uma palavra na cabeça, a palavra "ser".*
>
> Jean-Paul Sartre, *A náusea*

A linguagem de cunho artístico-poético, que começou a brotar desde o primeiro ano da análise, foi se diversificando e evoluindo para o contato mais profundo com as emoções do paciente. Essa linguagem o penetrava, tanto quando surgia dele mesmo como quando surgia de mim. Isso abria espaço para o encontro comigo e consigo mesmo. A abertura para que levasse livros, poemas, desenhos e textos elaborados por ele foi alimentando de vida o campo analítico.

Em várias sessões, Kafka levou os livros *A náusea*, de Jean-Paul Sartre, *O estrangeiro* e *O mito de Sísifo*, de Albert Camus, e *Claro enigma*, de Carlos Drummond de Andrade. Em meio à questão do existir, apareceu também, como parte desse processo, a escolha da profissão. Vivemos juntos todas as dúvidas e angústias nessa busca e na responsabilidade de sua decisão.

A análise foi propiciando uma relação de intimidade necessária para que os processos narcísicos identificatórios se construíssem, no sentido de fortalecimento das funções egoicas.

Paradoxalmente, os momentos de vivência de não existência, de vazio, de sofrimento ao se perceber como sombra de alguém, ou ainda, como dizia algumas vezes, no meio do sertão, voltavam à cena em nossos encontros. Eu percebia que o espaço para desejar, para sonhar, entrava em colapso. Precisei enxergar por ele a vida no sertão. Quando ele dizia estar em terra árida, eu me lembrava de Guimarães Rosa, da vida que pulsava no sertão, e dizia isso a ele.

O livro *A náusea*, de Sartre, passou a ser um recurso para a aproximação a esses estados mentais. Kafka o levava para a sessão, lia trechos para mim, e em seguida conseguia falar de alguma emoção. Num dos trechos destacados, o narrador apresenta observações sobre uma situação na rua que se esvai rapidamente de sua memória, não fica nada, não consegue sentir. Em outro trecho, o narrador se olha no espelho e não se enxerga como pessoa inteira; destaca detalhes do que vê em seu rosto, um fio de cabelo, uma marca, como uma pequena ruga perto da boca; ele se vê despedaçado.

Num tempo seguinte, como um percurso do desenvolvimento, outro trecho desse livro foi usado, onde o narrador está percebendo que ele existe – com a percepção de que suas mãos são suas, vai se dando conta da existência. Kafka comentou que tinha se lembrado de si mesmo, que se identificava com esse personagem-narrador. Contou que, quando estava lendo *Frankenstein*, viu na capa uma foto do coração; aí se deu conta de que tem um coração e começou a perceber que existe. Disse que sentiu muita raiva nesse processo de ir percebendo a existência, mas não sabia por quê.

Parece que a própria existência o irritava, sem razão. Considerando pelo vértice da literatura de Sartre, no livro *A náusea* (1938/2016), ele via

> o mundo inteiramente nu que se mostrava de repente, e sufocava de raiva desse ser grande e absurdo. […] O mundo estava presente em toda parte, à frente, atrás. Antes dele não houvera nada. Nada. Não houvera um momento em que ele pudesse não existir. Era isso que me irritava. […] Isso era impensável: para imaginar o nada, era preciso estar já ali, em pleno mundo, vivo e de olhos bem abertos; o nada era apenas uma ideia em minha cabeça, uma ideia existente flutuando naquela imensidão: esse nada não veio antes da existência, era uma existência como outra qualquer e surgida depois de muitas outras. […] A existência é uma plenitude que o homem não pode abandonar. (p. 180)

A sombra voltou a habitar sua mente. Penso no ego assombrado e subjugado pelo objeto. Conversamos sobre ser alguém e ser personagem. Quem está escondido na sombra? Foi um momento muito confuso em nosso encontro. Após a tentativa de valorizar o afrouxamento do superego, parece ter retornado ao estado de vazio e desânimo, foi engolfado pela sombra – por minha sombra?

Às vezes, a sombra era uma amiga de quem ele gostava muito, por seu jeito extrovertido e simpático; outras vezes, era um fantasma que o aterrorizava, deixava-o no vazio, na não existência. Assim, foi transitando por esses estados de preexistência.

As angústias existenciais eram profundas. Quando dizia ser uma sombra, isso representava uma emoção. Havia alguém mais iluminado do que ele. Sombra e luz num jogo de inferioridade e superioridade. Lembrei-me do poema "Monólogo de uma sombra", de Augusto dos Anjos, e comentei com ele. A ideia da sombra como "nudez existencial do ser humano" (Kurowsky, 2017, p. 206), transmitindo a dor e ao mesmo tempo a recusa da existência, parecia estar presente na busca de ser alguém. Esse poema passou a nos iluminar diante dessas angústias.

> Somente a Arte, esculpindo a humana mágoa,
> Abranda as rochas, torna água
> Todo fogo telúrico profundo
> E reduz, sem que, entanto, a desintegre,
> À condição de uma planície alegre
> A aspereza orográfica do mundo!
> (Anjos, citado por Kurowsky, 2017, p. 210)

Suponho a presença de uma melancolia. O melancólico sente que foi abandonado pelo objeto amado, e o sentimento de abandono provoca ódio. Preso na interação com a sombra do que foi amado, não há espaço para que o ego volte a ligar a libido a objetos vivos. Por isso, a melancolia se alimenta do objeto morto. Conjecturo que a perda da infância tenha provocado uma ruptura psíquica, dificultando a continuidade e a assimilação de um novo corpo e de uma identidade.

Freud (1917/2010) observa que na melancolia o sujeito não consegue captar conscientemente o que perdeu. Há inibição, ausência de interesse, diminuição da autoestima, empobrecimento e esvaziamento do ego. Há um retraimento narcísico na própria pessoa. Uma parte do ego se confunde com o objeto perdido, e a outra exerce sua crítica erigindo-se numa instância chamada de

consciência moral, precursora do superego. Este exerce um sadismo excessivo em relação ao ego, com uma violência que pode levá-lo à morte.

A melancolia remete às identificações primárias, ao ego ideal, que busca a plenitude narcísica, a coisa em si, marcada por uma ideia de duplo, de fusão, de completude com o objeto. Não há registro da alteridade. Quando se perde o objeto, perde-se uma parte de si.

Para complementar a compreensão dos aspectos melancólicos de Kafka, recorro a algumas ideias de Elias Rocha Barros *et al*. (2000). O melancólico se sente incapaz de responder às influências da vida e se porta como se não pertencesse ao mundo vivo. Apresenta perda da capacidade de amar e ideias de ruínas. Kafka, por sua vez, lutava contra isso, mantendo-se severamente agarrado às tarefas escolares, com necessidades vorazes de saber e dar conta de tudo sem nenhuma falha.

O funcionamento mental estava marcado pela onipresença do objeto invasivo e pela inacessibilidade do objeto idealizado. Se estivesse na sombra, não teria domínio de nada, não teria existência. Paralelo a isso, havia também um uso narcísico e exibicionista da prisão em sua própria caverna, mostrando-se sempre monotemático (eu, eu, eu…), porém com caraterísticas persecutórias, ameaças de desintegração.

Sapienza (2016), ao falar da depressão psicótica, destaca uma contribuição de Winnicott, segundo a qual haveria perda da representação psicológica que o bebê tem de sua boca pelo sentido de separação prematura da mãe, e isso acarretaria graves consequências psicológicas. A separação precoce interrompe o processo de ilusão de continuidade, dentro do relacionamento mãe-bebê, antes de a criança atingir uma fase do desenvolvimento que lhe permita fazer face à perda do objeto, o que leva à vivência de perda de uma parte do sujeito.

## Resgatando a existência

Fomos abrindo espaço para novas experiências. Kafka começou a chegar ao consultório com semblante mais sereno, com um leve sorriso, compartilhando momentos de satisfação, de prazer na convivência com os amigos e a família. Contou-me que foi ao cinema com os pais ver *Como nossos pais* (Bodanzky, 2017). Comentou ter gostado muito do filme e me incluiu: disse saber que eu gosto de cinema e que eu iria gostar do filme. Observei que esse filme trata de gerações, das relações amorosas e das questões do feminino. Ele disse que sim, que trata dos conflitos de uma filha com a mãe, e que não é assim "tudo bem" nessa relação mãe-filha. Comentei que isso deve ter feito pensar na relação dele com a mãe, o que Kafka confirmou. Disse que ia completar dezoito anos e que ia dar uma festa em sua casa para comemorar com os amigos. E assim o fez. Na sessão seguinte, chegou contando da satisfação que teve com essa reunião com os amigos, que conseguiu interagir com eles. Tomaram bebida alcoólica e jogaram cartas.

## Após quatro anos de trabalho

Kafka senta-se na poltrona e diz querer experimentar uma coisa nova: pensou em usar o divã. Eu o apoio, e ele se deita.

Chema Madoz - S/T - 150 x 117 cm - Ed. 7 - Ano 2012.

> Paciente: Tive um sonho muito diferente [seus sonhos eram sempre com conteúdo escolar, ansiedade antes de uma prova, sensação de branco e de não realização das exigências escolares]. Eu estava grávido, mesmo sendo homem, não era uma mulher, mas o bebê foi gerado em minha barriga. Sentia o bebê na barriga, sentia minha barriga crescendo. Ao mesmo tempo, sentia um estranhamento com aquilo tudo. O bebê nasceu, e era um menino. Tive que cuidar. E cuidei.

Depois me conta que estava lendo uns pensamentos de um escritor, cujo nome não lembrava: "O que seria do mundo sem as coisas que não existem?".

Conversamos sobre isso e sobre sua gravidez. Digo a ele que percebo um nascimento, uma vida sendo vivida, uma identidade nascendo, e uma capacidade de cuidar de si mesmo e de ser alguém. Algo muito novo para ele. Ao mesmo tempo, parecia admirado ao pensar em sua não existência, sua não existência existia, porém sem ser vivida, como algo que acontece e não é experienciado.

Lembro as ideias de Bion (1997/2016) a respeito do pensamento sem pensador, como um pensamento livre, precisando de um lar para ser abrigado e adquirir corpo. E a concepção de Winnicott (1971/1975) sobre o espaço potencial, uma área de criação, onde o amorfo, o *nonsense*, é uma possibilidade de surgir a fome de criar, a fome de ser, a fome de sentir, a fome de desejar, a fome de pensar, a fome de estar vivo em tudo que se faz na vida.

O deserto que parecia morto implicava vida.


## Resumo

A autora relata a experiência de um percurso com um paciente adolescente, que chegou para atendimento em estado de catástrofe psíquica, desprovido de forças vitais, imerso na melancolia e isolado do contato consigo próprio e com o outro. Ao longo do trabalho psicanalítico, foi possível entrar em contato com esses estados mentais por meio do modelo/metáfora do conto "Um artista da fome", de Franz Kafka. O predomínio de um vínculo amoroso instaurado na dupla possibilitou a evolução dos conteúdos do paciente para transformações artísticas e literárias, potenciais até então desativados. Esses desdobramentos permitiram novas elaborações de um funcionamento prevalentemente narcísico em área de desamparo. Transitar pelos diversos estados – a quase morte, o nada, a sombra, a preexistência – foi necessário para encontrar o alimento que lhe resgatasse a existência, a partir do encontro com outro/analista como interlocutor benigno.



**Palavras-chave:** *Catástrofe psíquica*, *Narcisismo*, *Melancolia*, *Um artista da fome*, *Resgate da existência*.



## Abstract

The author presents an experience of a journey with an adolescent patient, who arrived for care in a state of psychic catastrophe, devoid of vital forces, immersed in melancholy and isolated from contact with himself and with the other. Throughout psychoanalytic work, it was possible to get in touch with these mental states through the model/metaphor of the short story "A hunger artist" by Franz Kafka. The predominance of a love bond established in the pair enabled the evolution of the patient's contents towards artistic and literary transformations, potentials that had been deactivated until then. These developments allowed new elaborations of a predominantly narcissistic functioning in an area of helplessness. Moving through different states – the near death, the nothingness, the shadow, the pre-existence – was necessary to find the nourishment that would rescue his existence, from the encounter with another/analyst as a benign interlocutor.



**Keywords:** *Psychic catastrophe*, *Narcissism*, *Melancholy*, *A hunger artist*, *Rescue of existence*.


## Referências


Barros, E. M. R., Dantas Jr., A. & Barros, E. L. R. (2000). Depressão: uma perspectiva psicanalítica. Em B. Lafer, O. P. Almeida, R. Fráguas Jr. & E. C. Miguel (ed.), *Depressão no ciclo da vida* (pp. 92-101). Artmed.

Bion, W. R. (1981). Cesura. *Revista Brasileira de Psicanálise*, *15*(2), 123-136. (Trabalho original publicado em 1977)

Bion, W. R. (2000). *Cogitações* (E. H. Sandler & P. C. Sandler, trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1992)

Bion, W. R. (2004). *Transformações* (P. C. Sandler, trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1965)

Bion, W. R. (2016). *Domesticando pensamentos selvagens* (L. C. U. Junqueira Filho, trad.). Blucher. (Trabalho original publicado em 1997)

Bodanzky, L. (diretora). (2017). *Como nossos pais* [filme]. Globo Filmes.

Chuster, A., Soares, G. & Trachtenberg, R. (2014). *W. R. Bion: a obra complexa*. Sulina.

Ferrari, A. B. (1996). *Adolescência: o segundo desafio* (M. Mortara, trad.). Casa do Psicólogo.

Freud, S. (2010). Luto e melancolia. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 12, pp. 170-194). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1917)

Kafka, F. (1998). Um artista da fome. Em F. Kafka, *Um artista da fome. A construção* (M. Carone, trad., pp. 23-36). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1924)

Klein, M. (1991). Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. Em M. Klein, *Obras completas de Melanie Klein* (B. H. Mandelbaum *et al*., trad., vol. 3, pp. 17-43). Imago. (Trabalho original publicado em 1946)

Konder, L. (1974). *Kafka: vida e obra* (4ª ed.). José Alvaro; Paz e Terra.

Kurowsky, K. (2017). As dualidades da sombra de Augusto dos Anjos: uma análise do eu lírico no poema "Monólogo de uma sombra". *Revista de Estudos Acadêmicos de Letras*, *10*(1), 203-215.

Meltzer, D. (1992). Além da consciência. *Revista Brasileira de Psicanálise*, *26*(3), 397-408.

Ogden, T. H. (2014). A leitura de Thomas Ogden (2009a) de "Um artista da fome", de Kafka. Em B. H. Ogden & T. H. Ogden, *O ouvido do analista e o olho do crítico: repensando psicanálise e literatura* (T. M. Zalcberg, trad., pp. 117-128). Escuta.

Reiner, A. (2018). *Enfrentando o desafio de Bion: atrever-se a imaginar* [apresentação de trabalho]. Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Rezende, A. M. (2008). *Iniciação à psicanálise de Bion: função terapêutica dos elementos de psicanálise* [texto não publicado].

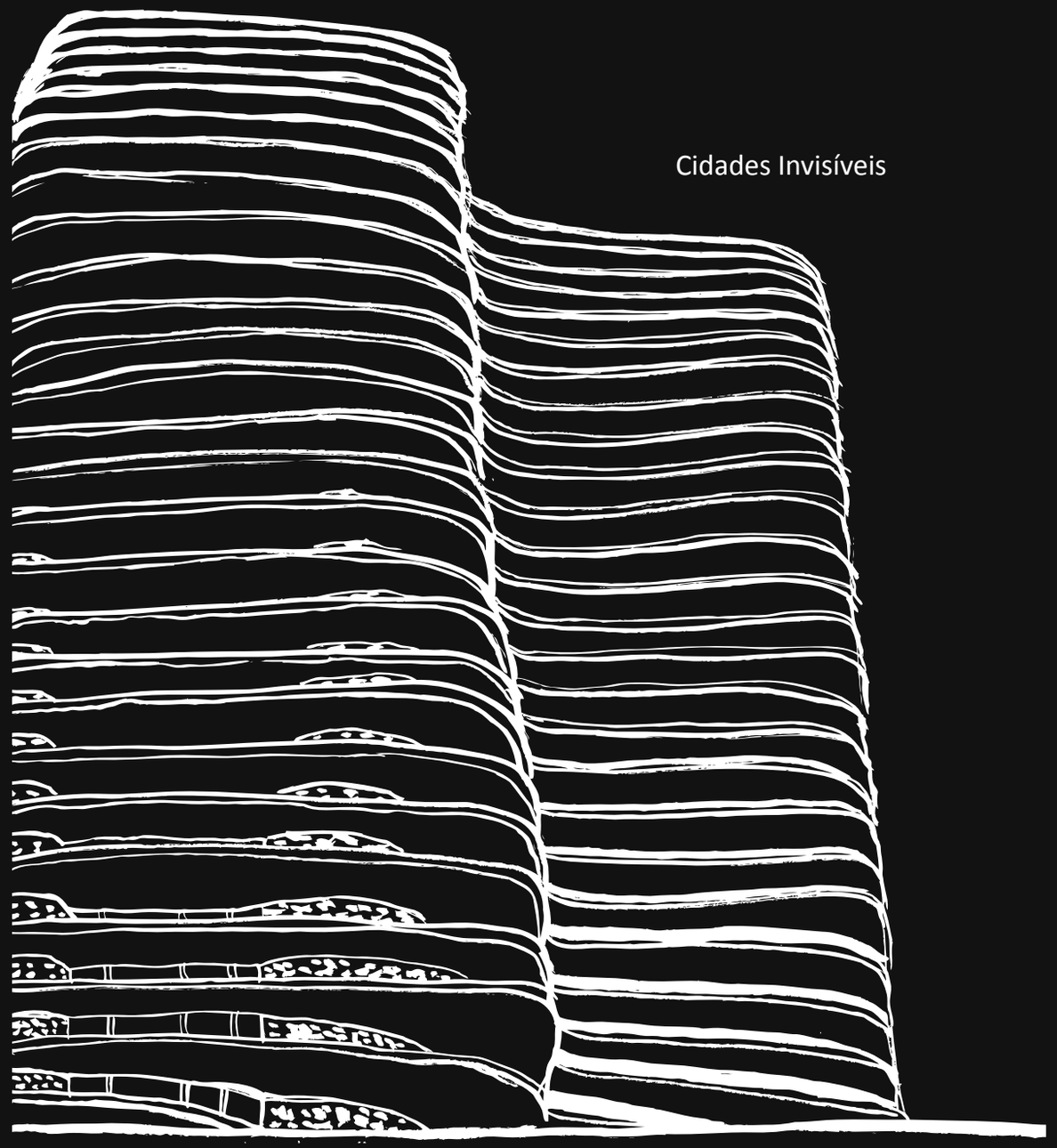
Sapienza, A. (2016). *Reflexões teórico-clínicas em psicanálise*. Blucher.

Sartre, J.-P. (2016). *A náusea* (R. Braga, trad.). Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1938)

Supertramp. (1979). The logical song [música]. Em *Breakfast in America*. A&M.

Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade* (J. O. A. Abreu & V. Nobre, trad.). Imago. (Trabalho original publicado em 1971)

Winnicott, D. W. (2016). *Tudo começa em casa* (P. Sandler, trad., 5ª ed.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1986)



Cidades Invisíveis

*Calibán - RLP, 21*(2), 220-225 2023

María Emilia Ramírez Bedoya*

# Manágua: as explosões

Jinotepe, 1979, a 45 minutos de Manágua. Revolução Sandinista. Estávamos em casa. Havia muitos combates e bombardeios na cidade. Ouvimos o que pareceu um estouro, e pensei: "Caiu uma bomba em casa". Corremos para ver o que tinha acontecido… Coisas da vida, entre tanta dor e incerteza. Na cozinha, a panela de pressão em que o feijão estava cozinhando tinha explodido. Estávamos todos bem. Foi só um grande susto, foi só isso dessa vez.

Manágua, 2018. Protestos. O governo sandinista ataca a população por protestar contra as reformas injustas aplicadas à previdência social. É outra a casa, outra a etapa da vida, mas os mesmos ditadores. Estou dormindo. Ouço uma explosão que me acorda, muito assustada. Mas dessa vez a explosão foi em meu sonho, em minha mente, em meu ouvido. Foi tão real que ainda consigo ouvi-la.

Em ambos os casos, tive que emigrar. A panela explodiu, e o feijão não podia ficar derramado e espalhado por toda parte. Era preciso conter tudo isso que estava em minha mente, em minha vida.

A Nicarágua é um país pequeno, vulcânico e tropical. Sempre me impressionou o lago Cocibolca, um dos maiores do mundo e o único que tem uma característica muito especial: abriga tubarões e peixes-serra. Tal fato chama a atenção porque não é comum em lagos de água doce. Isso acontece porque o rio San Juan o conecta ao mar do Caribe. Quando vinha alguma visita, eu gostava de levá-la até lá, porque a sensação era a de estar vendo o mar; as ondas e a imensidão impressionam. É como se não tivesse fim. O lago tem duas grandes ilhas, Ometepe e Zapatera, e mais de quatrocentas ilhotas, que se encontram na cidade de Granada, uma das mais antigas da América Central, com uma bela arquitetura colonial.

Manágua, a capital da Nicarágua, é uma cidade pequena, com uma infraestrutura precária em razão de dois grandes terremotos, em 1931 e 1972, de uma guerra entre 1979 e 1985, e da instauração – pelo governo sandinista – de uma junta de "reconstrução nacional", que foi mais de destruição nacional, danos que empobreceram a cidade até deixá-la em ruínas. Em 1990, quando a presidenta Violeta Chamorro ganhou democraticamente as eleições presidenciais, a Nicarágua começou a se reconstruir, depois de dez anos de ditadura. Com ela surgiu a possibilidade de novos rumos, novas formas de vida, novas formas de pensamento. Quando voltei de meu exílio, em 1994, não havia nada. O atraso era visível na infraestrutura, na saúde, na educação etc., para não falar do mundo psíquico da população. Havia muito que fazer. Assim, mãos à obra e mente à obra, comecei dando aulas de psicologia na Universidade Católica Redemptoris Mater (Unica).

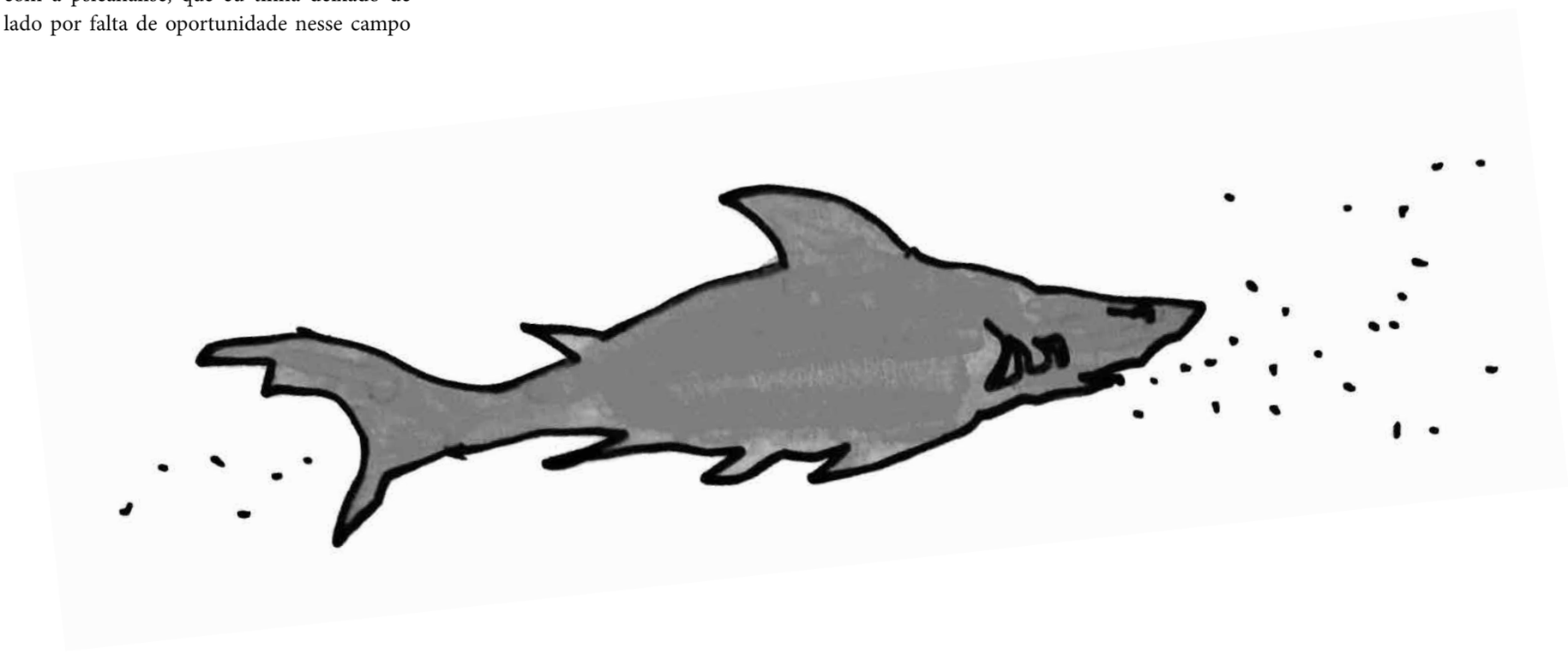
Desafortunadamente, em 2007, voltamos a cair nas mãos do mesmo ditador. A população, cansada de tudo, se negava a voltar ao passado dos anos 1970 e 1980, vivendo cada dia à espera de que não se repetissem esses anos de serviço militar obrigatório, violência, controle, opressão, estagnação, pobreza e isolamento. O comandante sandinista Daniel Ortega foi diferente, mas só na aparência; o lobo em pele de cordeiro acaba sempre mostrando suas garras. Diferente em seu estilo, mas, ao fim e ao cabo, ditador – não se pode pensar, não se pode ter opiniões próprias. Tudo, aparentemente, funcionava, mas do seu jeito e sob suas condições.

Apesar disso tudo, a vida tem que continuar, e as pessoas buscam dar o melhor de si, a despeito das dificuldades e carências. Os jovens seguem saindo para se divertir, e as crianças, indo aos parques. As pessoas trabalham como podem, e as remessas, em sua maioria provenientes dos Estados Unidos e da Costa Rica, ajudam na sobrevivência do povo. Alguns se sobressaem por seu interesse na música e na arte. Não posso deixar de ressaltar o suntuoso Teatro Rubén Darío, assim chamado em homenagem a nosso grande poeta, que marcou a poesia do século XX. Esse teatro, que começou a ser construído em 1966 e sobreviveu ao terremoto e à guerra, foi testemunha tanto dos artistas principiantes quanto dos grandes artistas da época. Tenho muitas lembranças e memórias. É bonito ver nas redes sociais que ele segue funcionando e sendo testemunha dos artistas nicaraguenses.

* Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis.

Algo que se destaca no nicaraguense é sua capacidade de se solidarizar com os mais necessitados. Apesar da difícil situação do país e do corte do apoio financeiro por parte do governo, a organização Hogar Zacarías Guerra segue trabalhando com crianças e adolescentes de poucos recursos com problemas de comportamento. É incrível ver a quantidade de gente que põe seu grão de areia para que esse lugar continue oferecendo o serviço.

Em 2016, no congresso *Corpo* da Fepal, em Cartagena, enquanto esperava para entrar numa das conferências, travei uma conversa com alguém que também estava esperando. Era uma das integrantes da direção do Instituto Latino-Americano de Psicanálise (Ilap). A dra. María Teresa Calabrese me explicou como funcionava essa instituição e mantivemos contato. Para mim pareceu uma oportunidade incrível de poder voltar a me envolver com a psicanálise, que eu tinha deixado de lado por falta de oportunidade nesse campo na Nicarágua. Começou assim uma nova etapa da psicanálise na Nicarágua e em minha vida. Era uma forma de ativar a máquina do pensamento de outra maneira e dá-la a conhecer a esse povo tão sofrido. Em meados de 2017, a dra. Olga Varela – então presidenta do Ilap – e outras analistas começaram a apresentar conferências em Manágua, na Unica (com a qual foi estabelecido um convênio), a que compareciam muitos alunos, em sua maioria estudantes de psicologia. A despeito das resistências, posso dizer que houve grande interesse e curiosidade por esse novo que se estava oferecendo, e que prometia uma nova forma de trabalho e pensamento. Assim, pudemos estabelecer o grupo da Nicarágua do Ilap, que atualmente é constituído por três psicólogos, entre os quais me incluo.



O tripé começou com a analista que chegou em novembro de 2017 e com o primeiro seminário, em dezembro daquele ano. Na ocasião do segundo seminário presencial, em 18 de abril de 2018, tiveram início os protestos contra a reforma da previdência social. O inconformismo era tal que a população protestou sem medo, mas em reação a isso vários estudantes e até pessoas de idade foram mortos. Havia muita tensão no país. Chegaram a nos dizer que teríamos de nos retirar, porque existia a possibilidade de a universidade ser invadida. Nós, os três candidatos à formação e a dra. Fátima Chiavarelli, decidimos ir para minha casa, e entre angústias e incertezas concluímos o seminário. Isso nos ajudou a digerir um pouco o que estava acontecendo, mas era só o começo. As memórias do passado funesto voltaram a nossa mente; o medo e a angústia não demoraram a aparecer.

Daí em diante, ficou truncado o projeto de difusão da psicanálise na Unica. Eu pensava: "O que vai acontecer com nossa formação?".

A situação do país piorou na segurança, na economia. Os estabelecimentos só podiam manter as portas abertas até certo horário. Os colégios e universidades foram fechados. O ensino *online* foi implementado com força, em todos os níveis. Vivíamos num constante toque de recolher. O Ilap nos deu apoio para continuar a formação *online*, e desse momento em diante foi assim, integralmente. Era e é muito arriscado levar conferencistas e analistas a um país onde não se sabe o que pode acontecer. Os níveis de controle de entrada e saída são altos.

A formação se tornou para nós o lugar em que podíamos falar, nos expressar e conter nossas emoções. Os seminários nos permitiam escapar à realidade de morte e castração que estávamos enfrentando. Pudemos compartilhar um seminário, sobre a situação que vivíamos, com a destacada Janine Puget. Foi um espaço muito enriquecedor, em que também pudemos expressar um pouco o que sentíamos. Eram esses os espaços de pensamento, os grupais. Algo muito curioso, porém, foi nossa dificuldade em continuar com a análise pessoal. Por um lado, não podíamos mantê-la financeiramente, não havia possibilidades econômicas. Por outro lado, não podíamos mantê-la emocionalmente. Isso fez com que me perguntasse – não na época, mas depois – por que eu não podia manter a análise emocionalmente, se aquele era o momento em que mais precisava dela… Mas não podia, sentia que era demais. Lembro que do Ilap vinha a recomendação de que escrevêssemos, mas eu também não conseguia. A angústia era demasiada. Agora estou tendo essa oportunidade. Hoje em dia penso que, se tivesse escrito, como Anne Frank durante seu tempo no esconderijo, isso teria me ajudado muito.

Nossos espaços eram os seminários com os docentes, o estudo, as leituras, a troca com meus companheiros da Nicarágua e com estudantes em formação de outros países, que muito generosamente escutavam algumas das coisas que conseguíamos compartilhar. Sentimos a solidariedade não só do instituto do Ilap, mas dos outros companheiros.

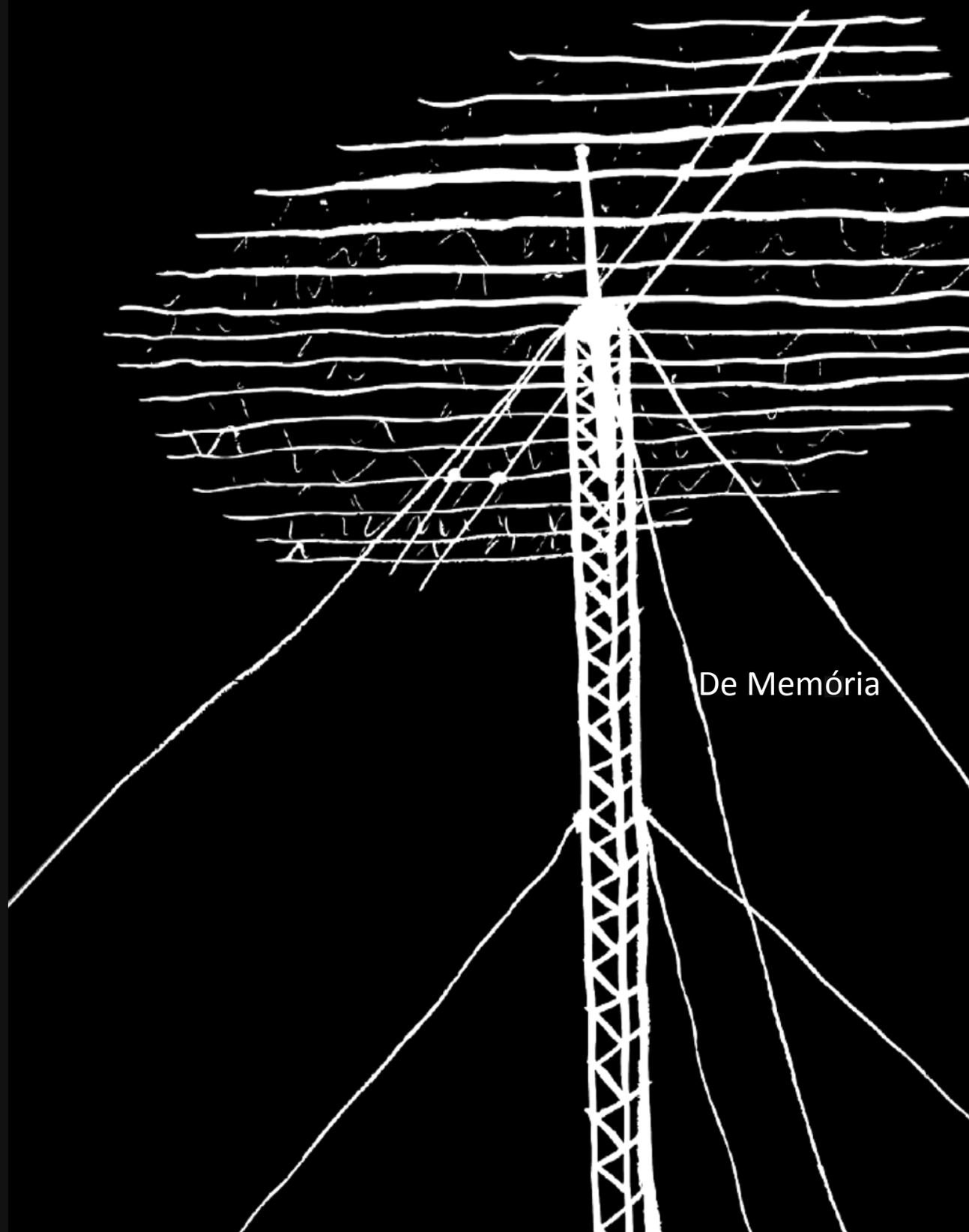
Quando chegou a covid-19, para nós de fato não houve nenhuma mudança nessa situação. Foi antes um alívio, por ser muito mais seguro estar em casa estudando *online* do que andando pelas ruas, exposto a algum sequestro por parte da polícia.

Em meu caso, toda essa situação não ficou só numa crise política e social, mas também familiar. Em 2018, eu me vi separada de minha família – "até tudo se acertar", pensávamos. Mas o que era para ser dois meses de separação se tornou um ano. De um momento para outro, tudo estava ameaçado. Eu tinha que ficar e lidar com tudo isso para terminar de organizar e concluir essa etapa de nossa vida, a fim de me reunir com eles depois.

Os últimos meses foram os piores. Eu precisava fechar minha casa, com tudo o que isso implicava, renunciar a meu trabalho e deixar meus pais, mas ao mesmo tempo saber que ia me juntar a minha família me dava ânimo e força.

O projeto de difusão da psicanálise na Nicarágua ficou suspenso. Embora minha formação continuasse, eu não sabia o que podia acontecer com essa mudança migratória, com minha profissão, com minha carreira e com meu futuro como psicanalista. Em maio de 2019, pude me reencontrar com minha família e começar a me integrar a uma nova vida nos Estados Unidos. Em nenhum sentido foi fácil – o idioma, me recompor emocional e fisicamente. Foi aos poucos. Lembro que ao caminhar tinha muitas dores nas pernas; elas não podiam sustentar tudo o que me acontecia emocionalmente. Eu continuava com os seminários. Consegui retornar à análise em 2020. Foi um processo de altos e baixos, um passo de cada vez, mas aproveitando os vínculos que me ajudam a seguir vivendo e a seguir adiante.

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte


De Memória

*Calibán - RLP, 21*(2), 228-229
2023

Marta Gerez Ambertín*

# Néstor Braunstein: "Até aqui"

Em 7 de setembro do ano passado, um dos psicanalistas mais brilhantes dos últimos tempos decidiu partir para sempre. Néstor Braunstein teve a integridade – e a lealdade – de escrever aos amigos os motivos de seu *Addio*, como intitulou o *email* que nos enviou.

Não faltaram – nunca faltam – as críticas e as injúrias: passagem ao ato, solidão, melancolização etc. Qualificações que Néstor pressentiu que aplicariam a ele e das quais trata em seu *Addio*. Enfim, nada disso. Simplesmente, como me disse num *email* de 21 de dezembro de 2021, "sei que sou, em boa medida, quem tem o poder de dizer **Até aqui**" (em negrito). Assim, decidiu que, dadas as limitações impostas por seu estado físico, já não queria prosseguir.

Aplica-se a ele o que escreveu sobre a morte de sua primeira esposa, Frida Saal: "Ela teve essa coerência de vida, palavra e ação que a distinguiu em toda parte, […] essa cálida intransigência que soube sustentar diante das tantas tentações que pode ter encontrado para afastar-se do caminho inquebrantável que estabeleceu para si". Néstor também teve *essa coerência*, a mais difícil de praticar quando se trata de pôr fim à própria vida.

Lacan diz que o suicídio é, às vezes, o único ato capaz de ter êxito quando se pode exercer essa liberdade com determinações e indeterminações. Qualquer um que for tomar a decisão de Néstor, em circunstâncias similares, enfrentará *determinações e indeterminações*.

Cinco dias antes de sua partida, termina um *email* que me envia dizendo: "Sigo, por enquanto, aderido à vida… sentindo que chego serenamente à sua continuação, resistindo, segundo a definição de Bichat". De acordo com Bichat (1800/1955), a vida é a totalidade daquelas funções que resistem à morte, mas, como bom freudiano, Néstor aceitava que a continuação da vida era a morte. "Tudo o que vive perece. Por que deveria o homem constituir uma exceção? […] O objetivo derradeiro da vida é a sua própria extinção",[1] diz Freud ao jornalista Viereck (1927[1926]/s.d., par. 17 e 21) em 1926.

De todo modo, entendo que não é importante nos determos nos motivos que levaram um autor a realizar – ou não – certos atos. Seu legado não é esse, embora considere seu *Addio* um profundo tratado digno de reflexão; é também toda uma produção intelectual de várias décadas dedicada à transmissão da psicanálise.

O que cabe a quem acompanhou sua obra *pelo caminho de Freud* – título de um de seus muitos livros (Braunstein, 2001)? Trabalhar, aprofundar, difundir e discutir seus ensinamentos, o que não é mais nem menos que o que fazemos com a obra de Freud e Lacan. Portanto, o trabalho a fazer é imenso.

Contudo, quero destacar o que acredito ser o mais relevante do *caminho de Braunstein*. Néstor o indicou na carta enviada aos amigos para as festas de fim de ano em 2021:

> Eu diria que é quando a luz está perto de se extinguir que seu brilho é maior; que nossa vida se define pelo incessante impulso a capturar esse fulgor "enquanto o dia foge" através da manutenção das relações com aqueles que nos são caros e da *exploração dos múltiplos, infinitos caminhos que se abrem a nosso olhar*. (grifo meu)

Avançar, trabalhar o que foi dito não para repeti-lo, mas para dar continuidade a ele. Pois era isso o que queria – como Freud – para sua obra, nos disse em 2015, numa conferência em Tucumán: "Nossa obra serviu como momento inicial, e seu maior mérito foi não ter freado o que devia seguir como sua continuação". Ele se referia a *Psicología: ideología y ciencia* (Braunstein *et al.*, 1975), que a editora Siglo XXI publicou em 1975, mas é algo que se aplica a toda a sua produção.

O trabalho com qualquer obra de Braunstein reconhecerá que ele preconiza e pratica a incitação à *exploração dos múltiplos, infinitos caminhos que se abrem a nosso olhar*. É a tarefa que nos cabe como amigos, discípulos e herdeiros de seu trabalho, para evitar aquilo que, no seminário 7, Lacan denomina *segunda morte*: o esquecimento do morto e de sua obra.

Enquanto continuar nos "causando", estará conosco… ainda que nos falte.

## Referências

Bichat, X. (1955). *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Gauthier-Villars. (Trabalho original publicado em 1800)

Braunstein, N. (2001). *Por el camino de Freud*. Siglo XXI.

Braunstein, N., Pasternac, M., Benedito, G. & Saal, F. (1975). *Psicología: ideología y ciencia.* Siglo XXI.

Viereck, G. S. (s.d.). Entrevista al dr. Sigmund Freud: el valor de la vida. *L'interrogant*, *7*. https://bit.ly/3KkZn1Y (Trabalho original publicado em 1926)

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

* Fundación Psicoanalítica Sigmund Freud.

1. N. do T.: tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 55 de: Viereck, G. S. (1988). O valor da vida (uma entrevista rara de Freud). *Ide*, *15*, 54-58. (Trabalho original publicado em 1927[1926])

*Calibán - RLP, 21*(2), 230-231 2023

Daniel Koren*

# Néstor A. Braunstein (1941-2022): *in memoriam*

É uma honra entristecedora escrever a homenagem a um grande e querido amigo que se foi. E como fazer isso em poucas palavras, quando o afeto é imenso e a obra é tanta?

Evocar o nome de Néstor Braunstein é evocar cinquenta anos dedicados intensamente, apaixonadamente, obstinadamente à psicanálise – a sua prática, a sua clínica, a sua teoria, a sua transmissão. Foram cinquenta anos de ensino da psicanálise, na universidade e fora dela; mais de uma dúzia de livros – boa parte dos quais traduzida para o francês, o inglês e o português –, várias obras coletivas organizadas por ele, quase trezentos artigos publicados, centenas de conferências e participações em congressos no mundo todo, dezenas de seminários por toda a América Latina. É evocar a criação, na Cidade do México, da Fundação Mexicana de Psicanálise (FMP), a qual, seguindo o modelo da Policlínica de Berlim, ofereceu durante mais de vinte anos atendimento psicanalítico a analisantes com poucos recursos. É evocar a criação e a direção do Centro de Investigações e Estudos Psicanalíticos (Ciep), que ofertava um curso de mestrado com dois anos de ensino de teoria psicanalítica (sem dúvida, o mais bem estruturado e o mais coerente que já conheci), organizando ao mesmo tempo colóquios anuais sobre temas selecionados e seminários com psicanalistas do mundo todo.

*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*. Poucas vezes a célebre máxima de Terêncio foi mais apropriada. De fato, nada do que é humano era alheio a Néstor. Todos que o conheceram concordam: tinha uma inteligência agudíssima, uma memória impressionante, uma cultura tão vasta quanto sem limites era sua curiosidade. Realmente, nada do que é humano: não apenas a psicanálise – da qual tinha um saber incomparável –, mas também a literatura (costumava dizer, rindo: "Sou casado com a psicanálise, mas minha amante é a literatura"), a filosofia, a política, o cinema, a música, a pintura, bem como as ciências e, especialmente nos últimos anos, o impacto das neurociências no sujeito e sua consequente desumanização.

Além da multiplicidade de temas que eram objeto de seu interesse e que se refletem em seus vários artigos, penso ser possível afirmar que, ao longo de sua trajetória, Néstor Braunstein privilegiou quatro eixos principais de trabalho, de investigação: (a) a problemática epistemológica da psicanálise; (b) a crítica da clínica psiquiátrica, contrapondo a esta a clínica psicanalítica como clínica do sujeito; (c) as formas variadas, instáveis e mutantes do "mal-estar na cultura" contemporânea; e, *last but not least*, a contribuição com que deixou sua maior marca no âmbito analítico: (d) o desenvolvimento extensivo da noção de *gozo* como ponto de inflexão na teoria freudiana, assim como no ensino lacaniano, e suas incidências na clínica psicanalítica.

Nascido na província de Córdoba, Argentina, e graduado em medicina (aos vinte anos!) na Universidade Nacional de Córdoba, ele se formou como psiquiatra com Gregorio Berman, antes de se voltar definitivamente para a psicanálise. Professor de psicologia geral na faculdade de psicologia da mesma universidade no começo dos anos 1970, precisou se exilar no fim de 1974, depois de ser ameaçado e sofrer um atentado em seu consultório por parte da tristemente célebre Triple A.[1] É no México que vai lançar âncora e construir praticamente toda a sua obra. Seu ensino o leva por toda a América Latina. Ao mesmo tempo, mantém um intercâmbio ativo com grupos psicanalíticos dos Estados Unidos e da Europa – em particular, da França. Durante sua trajetória, e sendo um reconhecido lacaniano, Néstor permaneceu à margem de todas as associações psicanalíticas, lacanianas ou não, conservando uma independência que lhe permitia dialogar com todos, de onde quer que fossem, e sem depender de nenhuma instituição. Essa mesma independência o guiou em seu engajamento político, sempre explícito e declarado, mas sem nenhum tipo de adesão partidária que pudesse limitar sua liberdade.

Foi um orador cativante, que prendia a atenção do público; um professor apaixonado pela transmissão; e um escritor de estilo claro e elegante, que lidava com as palavras como um ourives.

Além de suas qualidades intelectuais e clínicas, um dos traços mais característicos de Néstor era sua enorme generosidade. Generosidade em todos os sentidos: generoso com seu conhecimento, generoso com o tempo que dedicava aos amigos, interlocutores e estudantes. E algo que poucos sabem: a nobre, elegante e secreta generosidade com que ajudava materialmente estudantes com poucos recursos, com a mais absoluta discrição, sem jamais mencionar essa ajuda, e muito menos se vangloriar dela.

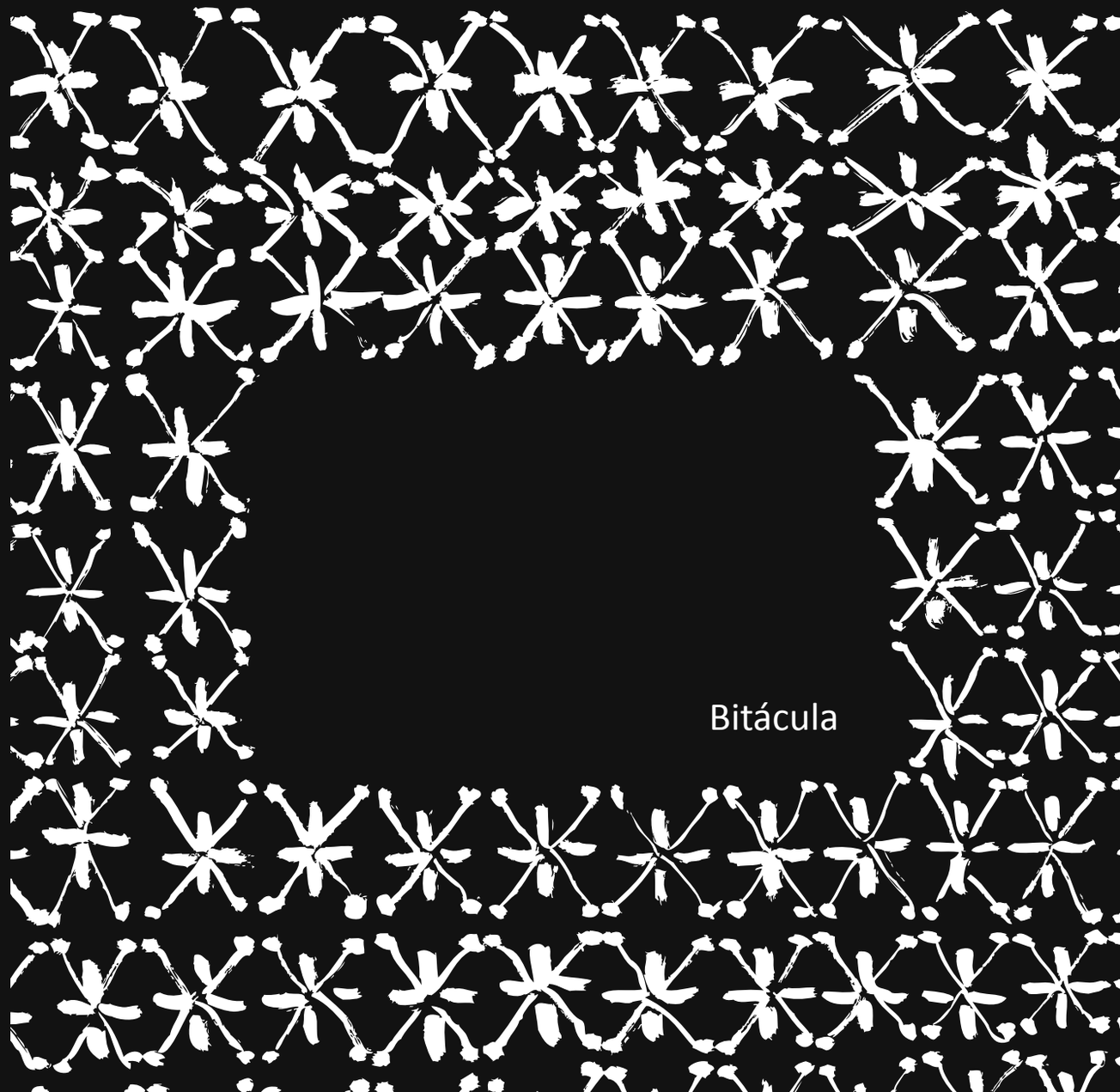
Um homem, um amigo e um psicanalista extraordinário se foi. Além de preciosas recordações, ele nos deixa suas obras, entre as quais se destacam *Psicología: ideología y ciencia* (com M. Pasternac, F. Saal e G. Benedito; publicada em 1975, ultrapassou 30 reedições); *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*; a fundamental *Goce: un concepto lacaniano* (traduzida para o francês, o inglês e o português); *Freudiano y lacaniano* (traduzida para o francês); *Ficcionario del psicoanálisis*; *Por el camino de Freud*; *Traducir el psicoanálisis* (traduzida para o francês); a trilogia sobre a memória: *Memoria y espanto* (traduzida para o francês), *La memoria, la inventora* e *Memoria del uno, memoria del Otro*; *Clasificar en psiquiatría*; *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista* (traduzida para o francês). Entre os volumes coletivos que organizou, podemos citar *A medio siglo de* El malestar en la cultura *de S. Freud*; *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*; *El discurso del psicoanálisis*; *La clínica del amor*; *Constancia del psicoanálisis*; *Las lecturas de Lacan*; *La cosa freudiana*; *El tiempo, el psicoanálisis y los tiempos*; *Cien años de novedad: la moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna de S. Freud (1908-2008)*; e *Freud: a cien años de* Tótem y tabú (traduzido para o francês e o português).

Não há melhor forma de encerrar esta pequena homenagem que indicar ao leitor que o último texto de Néstor Braunstein foi publicado no primeiro número da versão em espanhol do *European Journal of Psychoanalysis* (somente *online*), em fevereiro de 2023. Seu título: "El psicoanálisis en lengua castellana".

Tradução do espanhol: Ricardo Duarte

* Société de Psychanalyse Freudienne.

1. N. do T.: Triple A ou AAA (Aliança Anticomunista Argentina) foi uma organização terrorista de extrema direita que atuou naquele país em meados dos anos 1970.


Bitácula

*Calibán - RLP, 21*(2), 234-235 2023

Artista neste número

Samantha Nigri*

# Chema Madoz: "Tudo vai se dilatando com o tempo..."

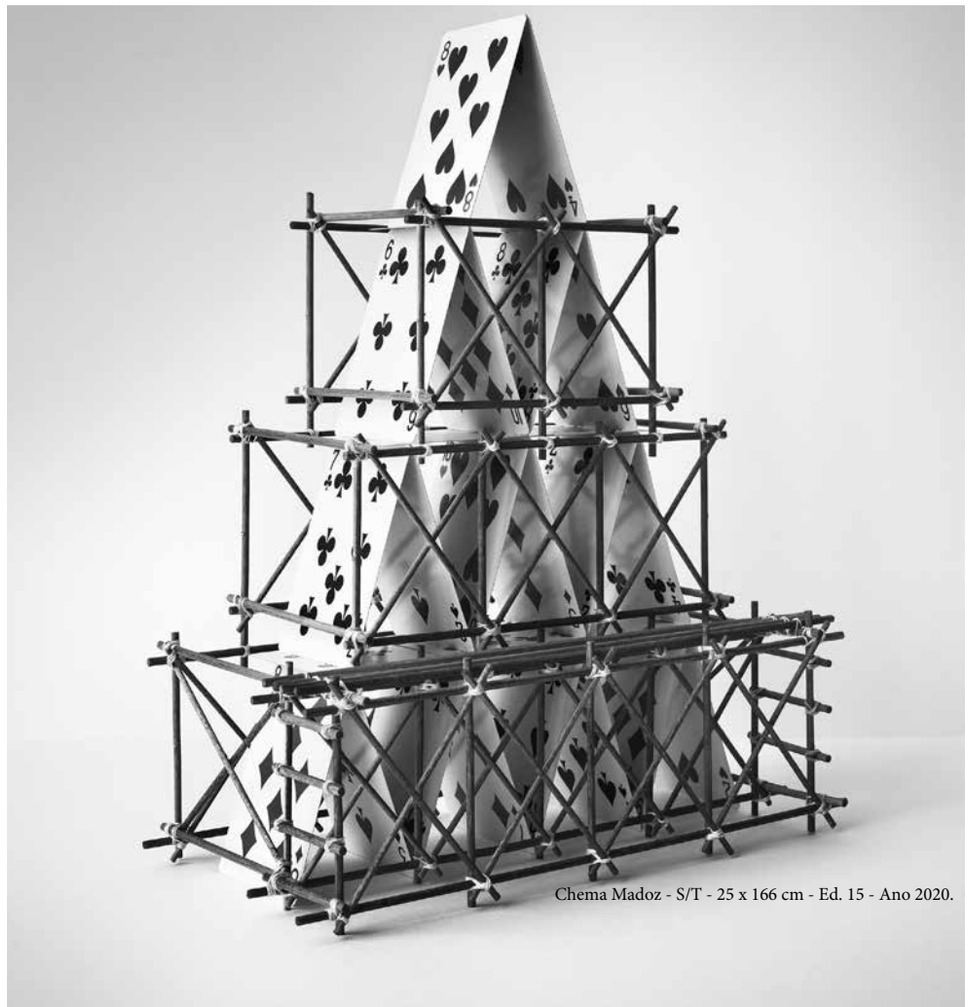
Em seus começos, o tempo da escrita pode ser sentido como um *destempo* maldito para muitos escritores. A folha em branco. A tela vazia. O desejo de escrever sentido, como os instantes em que estamos sentados no alto vertiginoso de um tobogã, onde não há mais volta. É preciso deixar-se deslizar e vivenciar o próprio corpo jogado sem atritos, para onde quer que seja lançado. Nada de tentar segurar-se na tentativa de controlar o lado em que o peso do corpo vai se alojar na água e a falta de atrito no escorregador.

Qualquer semelhança com determinados tempos do processo analítico não é mera coincidência. Tempos necessários para que algo, que não está aparente, emerja. Algo que está presente marcando movimentos emocionais imperceptíveis ao discurso consciente se oferece, ressoa e reverbera em sons e silêncios próprios, que se propagam em uma frequência que só esses *tempos dilatados* possibilitam. Estamos no terreno do *inaudito*, aquele que promove uma ruptura com a ordem conhecida. Chema Madoz e sua obra fotográfica premiada conversam intimamente com este terreno e nos acompanham nesta edição.

José María Rodríguez Madoz nasceu em 1958, em Madrid, Espanha, e seu trabalho é marcado por uma impetuosa entrega, deixando-se levar pela exploração dos objetos até que estes se percam de seu próprio uso e especificidade, adentrando o campo da ambiguidade, sem saber previamente no que resultará a imagem final.

Após um período de trabalho representando a figura humana (até meados de 1990) enveredou para a busca de imagens utilizando os objetos como protagonistas. Algo que tem um ponto de contato com a busca que as crianças fazem em seu brincar com os objetos, onde a especificidade deles se alarga na proporção daquilo que vem das suas mentes, e não da realidade exterior.

Ao longo de seu trabalho, desse jogar, desse brincar com os objetos, Chema foi aprimorando seu processo, articulando objetos fora do uso conhecido e encaixando-os em situações inusitadas que transmitem estranheza, por vezes misturadas a humor e/ou poesia, não necessariamente nessa ordem. São imagens que nos interpelam e interrompem, convocando-nos à estética que interessa à psicanálise, aquela que está relacionada às qualidades do sentir, para além ou aquém da teoria da beleza.



Chema Madoz - S/T - 25 x 166 cm - Ed. 15 - Ano 2020.

Imagens dispostas sempre em preto e branco, fotografadas por câmeras analógicas e sem o uso de Photoshop nos remetem para cenas de poucos elementos, dispostas na sua densidade entre jogos de luzes e sombras, sem o trabalho usual de limpeza que aplicativos digitais costumam proporcionar. Imagens que convocam um olhar envolto por um estado de perplexidade e surpresa, de absurdo, e ao mesmo tempo de *coerência poética*. Um estado que remete ao que Freud descreveu em seu texto "O estranho" ou "O infamiliar" ("Das Unheimliche") (1919/2021), relacionado àquilo que mais parece um engano, um estranhamento, mas que possui a marca de um ponto de encontro com o familiar, com o que já nos deparamos em nossos mais recônditos impulsos e sensações.

Passeando pelas obras dispostas neste volume de *Calibán*, encontramos cenas que comunicam histórias (im)possíveis de elementos inanimados quando apresentados separadamente, mas que naquela cena saltam vivos à superfície, trazendo a desconcertante, aflitiva e ao mesmo tempo excitante sensação de quando olhamos pela primeira vez algo totalmente desconhecido ou impensado. Importante marcar que o artista não coloca título em suas imagens quando expostas, o que amplifica o potencial de associações e mistério, reforçando a importância do contato do olhar subjetivo do espectador e seu encontro com o produto final de um longo trabalho fotográfico, que ao clicar a cena nos coloca diante daquilo que vamos (des)encontrar ao nos deixarmos escorregar em seu tobogã de possibilidades e de cenários mentais.

Imagens como a disposição de uma longa cabeleira travestida de uma cortina de palco, um avestruz que penetra um ovo com a sua cabeça, um castelo de cartas contido por andaimes, um tabuleiro de xadrez envolto por um ringue de boxe ou mesmo uma estante que separa um chapéu Magritte (forte influência em sua obra) de um cérebro nos convidam a submergir nas franjas de um tempo para que o inaudito se faça retumbar.

A frase contida no título é uma resposta do fotógrafo em entrevista sobre sua exposição *A Natureza das Coisas* (InformativosTvc, 2023), quando perguntado sobre a sua relação com os objetos e o processo de seu trabalho com eles em sua obra fotográfica. Referia-se ao tempo e ao manejo que dedicou a eles em cada processo. Com vocês... Chema Madoz.

## Referências

Freud, S. (2021). O infamiliar. Em S. Freud, *O infamiliar* (E. Chaves & P. H. Tavares, trad., pp. 27-125). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1919)

Fundación CajaCanarias. (2017, 18 de janeiro). *XXI Chema Madoz* [documentário]. YouTube. https://www.ch?vyoutube.com/wat=zivZ9qeSLUQ

InformativosTvc. (2023, 6 de outubro). *Chema Madoz: La Naturaleza de las Cosas* [vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=pdF612kaxck

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

# Autores neste número

**María del Rosario Acosta López**
Professora titular de estudos latino-americanos no Departamento de Estudos Hispânicos da University of California (UC), Riverside. Seus estudos incluem estética e filosofia da arte, filosofia política moderna e contemporânea, idealismo e romantismo alemães, e mais recentemente abordagens filosóficas do trauma e da memória.
*mariadea@ucr.edu*

**Maria do Carmo Andrade Palhares**
Psicanalista. Membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Membro do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sándor Ferenczi (GBPSF). Tem inúmeros trabalhos publicados em livros e revistas científicas.
*mcarmoandrade@gbl.com.br*

**Isildinha Baptista Nogueira**
Mestre em psicologia social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e doutora em psicologia escolar e desenvolvimento humano pela Universidade de São Paulo (USP). Fez sua formação nos Ateliers de Psychanalyse, em Paris, com Radmila Zygouris, uma das fundadoras da instituição.
*isildinha_nogueira@hotmail.com*

**Fernando Barrios**
Psicanalista praticante. Membro da École Lacanienne de Psychanalyse. Membro do comitê editorial de e-dicciones Justine. Artista e curador da Fundación de Arte Contemporáneo. Autor de vários artigos e coautor, com Sandra Filippini, do livro *De cuando Marx importunó a Lacan: una genealogía posible del plus-de-jouir* e de *De/generar psicoanálisis* (inédito).
*barriosfernando95@gmail.com*

**Luis Bibbó**
Médico psiquiatra. Membro titular com função didática da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Ex-diretor científico da APU (2015-2016). Ex-diretor do Instituto de Criminología del Uruguay. Múltiplas experiências como psicanalista com grupos, equipes e instituições. Ex-supervisor da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) de Práticas Latino-Americanas Fora do Ambiente Tradicional (2021).
*luibibbo@gmail.com*

**Jorge Bruce**
Licenciado em psicologia pela Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Mestre em psicopatologia e psicanálise pela Université de Paris. Autor de vários livros sobre psicanálise, sociedade e cultura. Colunista do jornal *La República*.
*jbrucex6@gmail.com*

**Georges Didi-Huberman**
Filósofo e historiador da arte, crítico de arte, professor e pesquisador da École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 7. Sua premiação mais recente foi o Prêmio Aby Warburg da cidade de Hamburgo, em 2020.

**Maria Bernadete Figueiró de Oliveira**
Psicóloga. Psicanalista. Mestre em educação especial pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto (SBPRP). Professora do Centro de Estudos da Psicanálise de Ribeirão Preto (Cepsic-RP). Cocoordenadora da 6ª Bienal de Psicanálise e Cultura da SBPRP (2023).
*bernafigueiro@yahoo.com.br*

**Magdalena Filgueira Emeric**
Doutora em psicologia pela Facultad de Psicología, Universidad de la República (Udelar), Uruguai. Membro representante da América Latina no Conselho de Administração da International Psychoanalytical Association (IPA) (2023-2025).
*mfilgueira.mefe@gmail.com*

**Marta Gerez Ambertín**
Diretora executiva da Fundación Psicoanalítica Sigmund Freud. Tem doutorado em psicologia e pós-doutorado em psicologia clínica. Livros (publicados por Letra Viva e traduzidos para o português): *Las voces del superyó; Imperativos del superyó; Entre deudas y culpas: sacrificios; Venganza y culpa.*
*martagerezambertin@gmail.com*

**Adalberto Goulart**
Médico psiquiatra e psicanalista. Membro efetivo e analista didata da Sociedade Psicanalítica do Recife (SPR). Presidente do Núcleo Psicanalítico de Aracaju.
*adalbertogoulart@uol.com.br*

**Iván Gutiérrez Cuadrado**
Medico, psiquiatra, psicanalista. Professor de pós-graduação em psicoterapia psicanalítica. Autor dos artigos "¿Qué hay del terreno común?" e "El escenario del sometimiento" e de comentário ao material clínico "Cómo todos estamos de acuerdo entonces todo está bien", publicados pela *Revista de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis*.
*iegcuadrado@yahoo.com*

**Silvana Hernández**
Membro didata da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Docente do Instituto Latino-Americano de Psicanálise (Ilap) desde 2008. Psicanalista de grupo. Analista institucional. Foi presidente da Federação Latino-Americana de Psicoterapia Analítica de Grupos (2000-2002). Múltiplas experiências com equipes e instituições na comunidade.
*hernandezromillo@gmail.com*

**Mariano Horenstein**
Ex-editor da *Calibán - RLP*. Ex-diretor do instituto de formação da Asociación Psicoanalítica de Córdoba (APC). Autor de *Psicoanálisis en lengua menor; Brújula y diván: la necesaria extranjería del psicoanálisis; Funambulistas; Conversaciones de diván*. Recebeu os prêmios Bergwerk, Lucian Freud, Ángel Garma, Elise M. Hayman Award for the Study of the Holocaust and Genocide e Fepal.
*mmhorenstein@gmail.com*

**Daniel Koren**
Psicanalista. Doutor em psicologia e psicopatologia clínica. Membro da Societé de Psychanalyse Freudienne.
*danielkoren@hotmail.com*

**Michael Löwy**
Formado em ciências sociais pela Universidade de São Paulo (USP). Lecionou na Université de Paris 8 (Vincennes) e na École des Hautes Études en Sciences Sociales. Diretor de pesquisas emérito do Centre National de la Recherche Scientifique.

**Andrea Martínez Baracs**
Doutora em história do México pelo Colegio de Mexico. Desde 2008, é diretora da Biblioteca Digital Mexicana (BDMx). Tem vários livros publicados, entre eles *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*.
*andrmb@gmail.com*

**Johanna Mendoza**
Psicanalista da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Membro de comitê da International Psychoanalytical Association (IPA) e de organizações humanitárias. Diretora da revista *Psicoanálisis*, da SPP. Psicóloga clínica e mestre em estudos teóricos da psicanálise pela Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Docente do instituto da SPP.
*jmendoza@pucp.pe*

**Silvia Ortega y González**
Psicanalista com função didática na Sociedad Freudiana de la Ciudad de México (SFCM). Fundadora do Grupo FDavoineMxEscucha Viva Psi. Atendimento particular a crianças, adolescentes e adultos. Mestre em psicoterapia psicanalítica pela Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM). Mestrado e doutorado em investigação psicológica pela Universidad Internacional de las Américas (UIA).
*99silvia.ortega@gmail.com*

**María Antonieta Pezo**
Psicanalista relacional e analista institucional. Doutora e mestre em psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP). Atualmente é pesquisadora de pós-doutorado no IP-USP, no Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política, e no Grupo Veredas. Coordena o Espaço Virtual René Kaës: Co-Pensar em Grupo. Autora de diversos artigos e capítulos de livros.
*mantonietapezo@gmail.com*

**Ana Porrúa**
Docente da Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) e pesquisadora independente do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Publicou vários livros, incluindo *Caligrafía tonal: ensayos sobre poesía* (2011) e *Bello como la flor de cactus* (2020). Compilou *Coreografías críticas* (2017) e editou *Puntuaciones sensibles* (2021). Organiza *El Jardín de los Poetas: Revista de Teoría y Crítica de Poesía Latinoamericana.*
*porruana@gmail.com*

**María Emilia Ramírez Bedoya**
Psicóloga clínica com mestrado em violência e saúde mental. Analista em formação no Instituto Latino-Americano de Psicanálise (Ilap). Psicoterapeuta de crianças, adolescentes e adultos. Terapeuta familiar de gestantes. Docente em universidades da Nicarágua desde 1998. Supervisora de estudantes universitários em sua prática clínica.
*meramirezbedoya@gmail.com*

**Ilse Rehder**
Licenciada em psicologia clínica. Mestre em estudos teóricos em psicanálise pela Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Formação psicanalítica na Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Membro do comitê editorial da revista *Psicoanálisis.* Coordenadora do grupo Cine y Psicoanálisis. Participa do projeto Psicólogos Contigo e da equipe Tiempo de Escucha.
*ilserehder@gmail.com*

**Fausta Romano**
Psicoterapeuta individual e familiar. Trabalhou no Serviço de Saúde Mental em Roma. Presidente do Istituto Psicoanalitico di Formazione e Ricerca A. B. Ferrari. Publicou artigos sobre psicose e adolescência. Editou a revista *Funzione Gamma.* Em conjunto com Paolo Carignani, editou o livro *Prendere corpo* (FrancoAngeli, 2006), e em conjunto com diversos autores, *Il pensiero e le opere: saggi psicoanalitici* (FrancoAngeli, 2022).
*romano.fausta@gmail.com*

**Dunia Samamé**
Licenciada em sociologia pela Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Mestrado em sociologia pela Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Professora no Centro de Psicoterapia Psicoanalítica de Lima (CPPL).
*exsb2003@yahoo.es*

**Fryné Santisteban**
Psicanalista da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Graduada em psicologia e mestre em estudos teóricos em psicanálise pela Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Secretária de Relações Institucionais e secretária de Comunidade e Cultura (SPP). Membro da Coordenação de Comunidade e Cultura da Fepal (2020-2022).
*frysantisteban@gmail.com*

**Hernán Ulm**
Doutor em literatura comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor de problemáticas estético-filosóficas contemporâneas da Universidad Nacional de las Artes (UNA). Autor do livro *Rituales de la percepción: artes, técnicas, políticas.* Diretor do mestrado em cultura pública da UNA.
*hernan_ulm@yahoo.com*

**Analía Wald**
Membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Especialista em crianças e adolescentes. Doutora em psicologia pela Universidad de Buenos Aires (UBA), onde é docente, pesquisadora e diretora de um programa de assistência. Desde 2011, leciona um seminário sobre crianças e adolescentes no mestrado em psicanálise APA-Universidad del Salvador (Usal). Professora convidada em universidades argentinas e estrangeiras. Supervisora clínica no Hospital Tobar García e autora de numerosas publicações.
*awald1963@gmail.com*

Chema Madoz - S/T - 125 x 125 cm - Ed. 7 - Ano 2019.

# Agradecimentos

Raquel Ajzenberg (SBPSP), Marina Altman (APU), Paola Amendoeira (SPBsb),
Ruth Axelrod (APM), Luis Bibbó (APU),
Cristina Blanco Fronteras (APC), Guillermo Bodner (APM),
Gleda Brandão Coelho Martins de Araujo (SPMS),
Cintia Buschinelli (SBPSP), Alberto Cabral (APA),
Luis Campalans (APA), Eugênio Canesin Dal Molin (USP),
Roosevelt Cassorla (SBPCamp – SBPSP), Verónica Correa (APU),
Cristina Curiel (SPM), Gladys Franco (APU),
Javier García (APU), Marta Labraga (APU),
Vera Lucia Lamanno Adamo (SBPCamp – SBPSP),
Miguel Leivi (ApdeBA), Ana Maria Loffredo (SBPSP),
Julieta Lopérgolo, Aurea Lowenkron (SBPRJ), Natalia Mirza (APU),
Eunice Nishikawa (SBPSP), Ignácio Paim Filho (SBPdePA),
Oscar Paulucci (APA), Ema Ponce de León (APU),
Jani Santamaría (APM), Jaime Szpilka (APM),
Evelyn Tellería (APU), Hebert Tenenbaum (APU),
Enrique Rafael Torres Toyos (APC), Marcelo Toyos (APA),
Débora Regina Unikowski (SPPA), Laura Verissimo (APU),
Analía Wald (APA), Eduardo Zaidan (SBPSP).



Calibán
Revista Latino-Americana
de Psicanálise

# Orientações aos autores

*Calibán* é a publicação oficial da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), organização vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Vem sendo editada de forma regular desde 1994, antes sob o título *Revista Latino-Americana de Psicanálise*.

Sua proposta editorial tem o objetivo de propiciar a difusão e o desenvolvimento do pensamento psicanalítico latino-americano em sua especificidade, bem como promover o diálogo com a psicanálise de outras latitudes. Procura estimular a reflexão e a discussão através da inserção das questões pertinentes à psicanálise nos contextos científico, cultural, social e político contemporâneos. Sua periodicidade é semestral.

Cada número incluirá em seu conteúdo artigos em formato de ensaio, artigo científico, entrevista, resenha ou outros que os editores considerarem pertinentes. A publicação de artigos em *Calibán* não reflete o pensamento dos editores ou sua concordância com os conceitos emitidos, sendo de exclusiva responsabilidade de cada autor ou entrevistado as opiniões constantes em cada um dos trabalhos ou entrevistas publicados na revista.

1. Os trabalhos a serem publicados em Argumentos deverão ser inéditos. No entanto, se os editores os considerarem de especial interesse, trabalhos que já tenham sido publicados ou apresentados em congressos, mesas-redondas etc. poderão ser editados, com a especificação do local e da data originária de exposição.

2. Caso o trabalho inclua material clínico, o(s) autor(es) tomará(ão) 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 pedido de alterações ou ampliações do trabalho constitui a tarefa dos pareceristas da revista, que remeterão suas sugestões à Equipe Editorial. Os editores definirão, em função da pertinência temática e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação. A equipe editorial se reserva o direito de não tornar públicas as avaliações dos trabalhos recebidos, assim como cabe à equipe editorial a decisão final acerca da publicação ou não de um trabalho, a partir de uma análise criteriosa das avaliações.

4. Os trabalhos deverão estar redigidos em espanhol ou em português. Em casos específicos, poderão ser publicados trabalhos originais em outros idiomas.

5. Deverão ser enviados por *email* aos endereços eletrônicos revistacaliban.rlp@gmail.com e editorescaliban@gmail.com em duas versões:

a) Artigo original com nome do(s) autor(es), instituição à qual pertence(m), endereço eletrônico (no rodapé da primeira página) e breve descrição curricular em até 45 palavras.
b) Uma versão anônima com pseudônimo(s) e sem menções bibliográficas que permitam eventualmente identificar o(s) autor(es). Deverão ser eliminadas as referências nas propriedades do arquivo digital que identifiquem o(s) autor(es).

Ambas as versões deverão ter o seguinte formato: documento Word, folha A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha dupla. Nenhuma das versões deverá exceder 5.500 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 ser fiel ao texto original. A bibliografia e as citações bibliográficas se ajustarão às normas internacionais da American Psychological Association, disponíveis em https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf.

7. Também se anexará um resumo na língua original do artigo, redigido em terceira pessoa e de aproximadamente 100 palavras, junto à sua tradução para o inglês.

8. Deverão ser acrescentadas na língua original do artigo e em inglês, palabras-chave do Tesauro de Psicoanálise da Asociación Psicoanalítica Argentina, disponível para consulta em https://www.apa.org.ar/Media/Files/alfabeticosimple.

Caso o trabalho seja aceito para publicação, o(s) autor(es) deverá(ão) assinar um formulário de autorização mediante o qual cede(m) 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

Argumentos

*Isildinha Baptista Nogueira*

O Estrangeiro

**Gramáticas do inaudito**

Vórtice

O ponto cego

Dossiê **Michael Löwy**

**Georges Didi-Huberman**

Cidades Invisíveis

**Manágua**

*De Memória*

Néstor Braunstein

**Chema Madoz**

Calibán

Revista Latino-Americana de Psicanálise