

Instituto Sedes Sapientiae

Conselho de Direção do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae – gestão 2006/2008

Claudia Paula Santos (Eventos), Daniela Danesi (Grupos de Formação Contínua), Denise Maria Cardoso Cardellini (Clínica), Fátima Milnitzky (Transmissão e Pesquisa), Flávio Roberto Carvalho Ferraz (Cursos), Lucia Barbero Fuks (Relações Internas), Maria Antonieta Whately (Administração e Tesouraria), Maria Auxiliadora de Almeida Cunha Arantes (Representante da Comissão de Admissão), Mario Pablo Fuks (Publicações), Sílvia Leonor Alonso (Relações Externas), Tera Leopoldi (Representante do Departamento no Núcleo de Departamentos)

Percurso

REVISTA DE PSICANÁLISE: ANO XX: DEZEMBRO DE 2007

Conselho Editorial

Camila Salles Gonçalves, Eliana Borges Pereira Leite, Leda Maria Codeço Barone, Lilian Quinrão, Mania Deweik, Maria Elisa Pessoa Labaki

Grupo Administrativo

Zulmira M. Montiel e Eva Wongtschowski

Grupo de Entrevistas

Andréa Carvalho Mendes de Almeida, Bela M. Sister, Danielle Breyton, Renata Politi, Silvio Hotimsky, Susan Markuszower

Grupo de Debates

Suzan Markuszower e Gisela Haddad

Conselho Editorial de Resenhas

Camila Salles Gonçalves, Darcy Haddad Daccache, Mania Deweik, Maria de Lourdes Caleiro Costa (coordenadora), Rubia Delorenzo, Sergio Telles

Conselho Científico, Consultores *ad hoc*

Abrão Slavutzky (Porto Alegre), Ana Cecília Carvalho (Universidade Federal de Minas Gerais), Ana Helena Stahl (Paris), Arthur Nestrovsky (São Paulo), Benny Lafer (Universidade de São Paulo), Daniel Orlievsky (Universidade de Buenos Aires), David Levisky (Sociedade de Psicanálise de São Paulo), Dominique Fingermann (Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano), Elias M. da Rocha Barros (Sociedade de Psicanálise de São Paulo), Gilda Sobral Pinto (Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro), Heitor O'Dwyer de Macedo (Quatrième Groupe), Inês Marques (Société Psychanalytique de Paris), João A. Frayze-Pereira (Universidade de São Paulo), Joel Birman (Universidade Estadual do Rio de Janeiro), Luís Celes (Universidade de Brasília), Luís Cláudio Figueiredo (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), Luiz Eduardo Prado de Oliveira (Quatrième Groupe), Marcelo Marques (Association Psychanalytique de France), Marcia Neder Bacha (Universidade Federal do Mato Grosso do Sul), Maria Helena Fernandes (Instituto Sedes Sapientiae), Maria Rita Kehl (Associação Psicanalítica de Porto Alegre), Marlise Bassani (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), Nélson Coelho Jr. (Universidade de São Paulo), Purificación Barcia Gomes (Instituto Sedes Sapientiae), Rosine Perelberg (British Psychoanalytic Society), Urania Tourinho Peres (Centro Brasileiro de Psicanálise de Salvador)

Linha editorial

Percurso é publicada pelo Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. É uma revista científica dedicada ao avanço dos conhecimentos psicanalíticos em suas vertentes clínica, teórica, metodológica e epistemológica. Visando a estimular o debate entre as várias correntes da Psicanálise, aceitamos trabalhos de todas as orientações, tanto de membros do Departamento quanto de colegas de outras instituições brasileiras e estrangeiras. Pautamo-nos por um ideal exigente de qualidade científica, literária e estética, pela abertura às inovações consistentes, pelo respeito à complexidade da vida psíquica e dos fenômenos socioculturais, pela recusa do dogmatismo, da intolerância e dos reducionismos, pelo diálogo com as áreas conexas. Acreditamos que o pensamento crítico contribui para libertar o espírito das amarras que o prendem à ignorância e ao sofrimento. Como disse Freud, “a voz da razão é suave, mas termina por se fazer ouvir.”

Revisão

Simone Zaccarias • Fone: 4221-6301 • simonezac@yahoo.com.br

Projeto e Produção Gráfica

Sergio Kon • A Máquina de Idéias • Fone: (11) 3062-6086 • amaquina@aclnet.com.br

Assinaturas

Jessica Janete da Silva, Regiane Montiel • Fone/Fax: (11) 3816-3780

Capa

Marília Kranz. *Gritos*. Óleo sobre tela, 90 x 90 cm, 2004 • www.mariliakranz.com

Coordenação Editorial / Recepção de originais para publicação

Renato Mezan • Rua Amália de Noronha, 198 • 05410-010 São Paulo • Fone/Fax: (11) 3081-4851

Sítio na Internet: www.uol.com.br/percurso • e-mail: percurso@uol.com.br

Percurso é indexada em *Psychoanalytic Abstracts*, Washington, D.C., USA.



Instituto Sedes Sapientiae

R. Ministro de Godoy, 1484
05015-900 São Paulo SP
Fone: (11) 3866-2730
Secretária do Núcleo de
Departamentos: Rose Batista Oliveira



Gráfica e Editora Santuário

Rua Pe. Claro Monteiro, 342
12570-000 Aparecida SP
Fone: (12) 3104-2000
Fax: (12) 3104-2036
0800-16-00-04

A psicanálise
e o mal-estar contemporâneo

Percursos 39

REVISTADEPSICANÁLISE:ANOXX:DEZEMBRODE2007

Sumário

Table of Contents

3 Sumário

7 Editorial

Letter from the editors

TEXTOS

PAPERS

9

Desejo em questão: considerações sobre a práxis do psicólogo nas equipes de abrigos de proteção

Desire under scrutiny: the praxis of psychologists in public shelters for children

Ana Paula Melchiors Stahlschmidt + Mirela de Cintra +
Ana Carolina Chagas Nascimento Svirski

17

O percurso de Freud e a psicanálise: da hipnose à associação livre – a questão da transferência

Freud: from hypnosis to free-association – the issue of transference.

Sergio Zlotnic

25

Sonhar: uma arte visual

Dreaming: a visual art

Decio Gurfinkel

39

O lugar de encontro possível na contemporaneidade: o ambiente eletrônico

Electronic environment as a possible place of meeting in contemporary times

Alessandra Monachesi Ribeiro

3

- 57 Podemos falar em pulsão olfativa?
Can we use the term "olfactory drive"?
Cristiane Curi Abud
- 69 O impacto emocional da observação do bebê no observador e na relação mãe-bebê
How observation of babies affects both the observer and the observed
Maria Cecília Pereira da Silva + Denise Serber +
Gabriela Rinzler Mizne + Maria Teresa Ferriani Nogueira +
Patrícia Vendramim
- 81 Nan Goldin: imagens ao infinito
Nan Goldin: images infinite
Paula Patrícia Serra Nabas Francisquetti
- 89 Fragmentos da análise de Rafael: a singularidade do trabalho de historiar
Fragments of Rafael's analysis: the singularity of the work of the historian
Cláudia Andréa Gori
- 103 Multiplicidade e ambivalência da autenticidade
Multiple aspects of authenticity, in particular its ambivalence
Chaim Samuel Katz
- 115 A função do pai e os ideais no mundo contemporâneo
The function of the father and contemporary world's ideals
Silvia Leonor Alonso

ENTREVISTA INTERVIEW

- 123 Maria Rita Kehl
Pensamento : ética : criação
Thoughts : ethics : creation

DEBATE

DEBATE

141

Psicanálise e internet: uma combinação possível?
Psychoanalysis and internet: is this combination possible?
Mara Caffé + Paulina Rocha + Mário Eduardo C. Pereira

LEITURAS

BOOK REVIEWS

149

Psicanálise e pensamento trágico na escuta da
desmesura contemporânea [*A festa tecnológica –
o trágico e a crítica da cultura informacional*]
*Psychoanalysis and tragic thought: on the footsteps of
demeasure*
Paulo Sérgio Rouanet

155

Quando sonhos conversam [*O sonhar restaurado*]
When dreams chat
Janete Frochtengarten

161

Gozo, um conceito lacaniano [*Gozo*]
Jouissance: a concept of Lacan
Betty Bernardo Fuks

164

Corpo e feminilidade na clínica dos transtornos
alimentares [*Transtornos alimentares*]
Body and femininity in nourishment disturbances
Aline Camargo Gurfinkel

169

Arte e psicanálise implicada [*Arte, dor – inquietudes
entre estética e psicanálise*]
Art and “implicated” Psychoanalysis
Camila Salles Gonçalves

175

Opiniões sobre o espírito extenso [*Psicossoma III
Interfaces da Psicossomática*]
Opinions on the extended spirit
Felipe Lessa da Fonseca

179

Misoginia e ginolatria no discurso masculino [*A mulher
que eles chamavam de fatal: textos e imagens da
misoginia fin-de-siècle*]
Misogyny and gynolatry in the discourse of men
Renata Udler Cromberg

185 Colaboradores deste número
Contributors to this issue

187 Normas para envio de artigos e resenhas
Rules for contributors

188 Onde encontrar *Percurso*
Where to find Percurso

191 Para assinar *Percurso*
How to subscribe to Percurso

Editorial

Vivemos em tempos de “eclipse da verdade”, expostos a desmandos na esfera da política, diante dos quais os conceitos de liberdade, justiça e moral parecem se diluir na lógica da sociedade do espetáculo e do consumo.

Os últimos acontecimentos em nosso país, resultantes do enfraquecimento das instituições que deveriam tanto simbolizar quanto zelar pelo cumprimento da lei, falam-nos de uma falência do pacto social que permite abusos de toda ordem.

Assistimos a este espetáculo de forma desanimada, abafando indignação e revolta, expostos a uma retórica vazia e repetitiva veiculada pela mídia.

Embora não tenha surgido como proposta ética, a descoberta do inconsciente por Freud trouxe à tona uma série de questões, nada apaziguadoras, acerca das relações dos membros da cultura com o Bem, a Moral e a Ética. Revela que, no fundo, somos todos infantis e bárbaros.

Quando a lei se torna um artifício a serviço da farsa para encobrir atos perversos, a tarefa do psicanalista, como nos diz Maria Rita Kehl, nossa entrevistada deste número, não é do explicador, mas do indagador que convoca a palavra a trabalhar, até mesmo no campo do social.

É dessa perspectiva que alguns artigos deste número, que abordam temas como o sonho, o ambiente da música eletrônica e a fotografia, reafirmam a linguagem como saída para o mal-estar: escrevemos, sonhamos, narramos, comunicamos para não morrer.

Substituindo o sexo, aliás, a morte tornou-se o principal interdito do mundo moderno. Fugir dela é uma das grandes tentações do Ocidente. Numa cultura que gira em torno de um individualismo exacerbado e hedonista, a morte coletiviza a miséria humana e confronta os sujeitos com seus limites. Fixar a morte pelas fotografias, muitas vezes transgressivas, entrelaçando morte e vida, fugindo de um encolhimento produzido pelos mecanismos de defesa, fotografar é um modo de transformar a vida para que possa ser... vivida.

Assim, vemos que a experiência fílmica é uma abertura para um mundo possível onde o espectador pode experimentar-se imerso em um devir, que o ambiente das *raves* também possibilita, pelo encontro dos corpos, pelo ritmo da música, pela cadência do som, pelo embalo sonoro, a criação de um espaço lúdico, de devaneio. Longe de ser o lugar da alienação,

podem significar o lugar do sonho compartilhado.

Refazendo a trama simbólica, o pensamento psicanalítico é convocado a re-tecer o fio da história, remetendo-nos continuamente à dimensão de seres da cultura.

A Psicanálise não explica por que não almeja verdades absolutas mas pode oferecer, por meio da clínica, saídas éticas possíveis ao reconectar o humano com sua condição de sujeito habitado pelo inconsciente, não senhor do mundo, cuja única liberdade é a consciência da determinação, destinado a reconstruir sua própria significação através dos sonhos, da fotografia, da música...

As resenhas também nos convidam a este pensar ético-estético-psicanalítico e, a seu modo, contemplando concepções próprias de cada autor, apresentam uma variedade de novos livros que constituem um rico espaço de reflexão.

Boa leitura!

Desejo em questão

considerações sobre a práxis do psicólogo nas equipes de abrigos de proteção

Ana Paula Melchiors Stahlschmidt

Mirela de Cintra

Ana Carolina Chagas Nascimento Svirski

Resumo O artigo aborda a práxis do psicólogo na política de atenção integral à criança e ao adolescente no contexto dos abrigos, articulando o referencial psicanalítico à legislação vigente sobre o tema. Tece considerações acerca da importância das funções parentais na constituição subjetiva e sua suplência pelo Estado e cuidadores quando impossibilitadas no contexto familiar, refletindo sobre os efeitos da aplicação da medida protetiva na estruturação psíquica das crianças e adolescentes abrigados.

Palavras-chave práxis do psicólogo; abrigos de proteção; suplência de funções parentais.

Ana Paula Melchiors Stahlschmidt é psicóloga. Especialista em Psicologia Clínica e na área de violência doméstica contra a criança e o adolescente. Mestre em Psicologia Social e da Personalidade. Doutora em Educação e membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Integrante da equipe da Casa de Passagem – FASC/PMPA.

Mirela de Cintra é psicóloga e bacharel em Direito. Especialista em Psicologia Clínica com ênfase em Psicanálise. Integrante da equipe da Casa de Acolhimento – FASC/PMPA.

Ana Carolina Chagas Nascimento Svirski é psicóloga e mestrandia em Direito (Ciências Criminais). Integrante da equipe do Abrigo Municipal Ingá Britta – FASC/PMPA.

1 Brasil, *Estatuto da Criança e do Adolescente – Lei Federal 8069, de 30 de julho de 1990.*

2 R. P. Venâncio, *Famílias abandonadas – assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador (Séculos XVIII e XIX).*

A história da infância brasileira em risco nos revela uma triste trajetória de institucionalização de crianças e desmembramentos familiares, com conseqüente rompimento dos laços afetivos. O que hoje – ao menos teoricamente – vemos garantido pela legislação vigente surgiu, assim, como resposta à violência social e institucional a que crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade vinham sendo expostos no Brasil. Com a promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente¹, estabelecido em 1990, fica reconhecido, portanto, que estes gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, aí compreendidos saúde, educação, lazer, respeito, dignidade e, inclusive, convivência familiar e comunitária.

A atenção à infância abandonada brasileira articula-se à história institucionalizante colonial, período em que surgiu o sistema da *Roda dos Expostos*, mecanismo de abandono elaborado na Idade Média na Itália e que, com diferentes roupagens, perdurou ao longo de vários séculos em nosso país. Cabe ressaltar, porém, como lembra Venâncio², que o modelo de abrigagem que sucedeu a sua implantação, no Brasil, seguiu os pressupostos do sistema português, essencialmente missionário e inspirado no modelo espanhol, que, diferente do que ocorria em outros países, como França e Itália, estimulava o rompimento dos laços da criança com sua família de origem.

No Brasil, a abrigagem funcionava, inicialmente, através de um acordo entre governo e Confraria das Misericórdias, cabendo a essas instituições hospitalares, religiosas, a incum-



*as Santas Casas serviam
como depósitos de crianças
indesejadas, mantendo-as
afastadas das ruas
e do olhar dos cidadãos*

10

PERCURSO 39 : dezembro de 2007

bênia da execução da assistência à infância abandonada e, ao governo, repasse de verbas e alguns alimentos³. Com o passar dos anos, onde houvesse uma Misericórdia o governo poderia dispor de seu espaço para a instalação de uma Roda. As Santas Casas⁴, portanto, como lembra Szas⁵, serviam como depósitos de crianças indesejadas, mantendo-as afastadas das ruas e do olhar dos cidadãos e assistidas por *especialistas* remunerados para garantir-lhes cuidados e, especialmente, seu afastamento de familiares, vizinhos e sociedade. Caracterizavam-se, assim, como uma organização com função social bastante definida, que servia como alternativa evangelizada ao aborto e ao infanticídio.

Com a abolição da escravatura e melhoria das condições sanitárias urbanas, associadas à crescente insatisfação da Confraria das Misericórdias, com a participação insuficiente do governo no que diz respeito aos recursos financeiros para sua manutenção⁶, o modelo de abrigagem vigente até então no país sofreu declínio, passando o Estado, progressivamente, a tomar para si a proteção integral à infância. Nesse contexto, simultâneo a um questionamento sobre o poder absoluto dos pais sobre seus filhos, surge no cenário da assistência social a função do psicólogo.

A Constituição Federal de 1988⁷ ressalta como princípio fundamental a dignidade da pessoa humana, assegurando também a importância do *bem-estar*. Observado sob a luz da psicologia e, em especial, da psicanálise, o termo,

bem como diversos aspectos desse documento, implica uma evidente idealização em relação à vida cotidiana, remetendo à possibilidade de um Estado capaz de garantir aos seus a felicidade absoluta.

Ainda que questionando a idealização implicada nessa expressão, não podemos deixar de considerar que almejar o bem-estar mostrou-se traço indelével da sociedade contemporânea, em que funciona como ponto de fuga para o qual convergem os olhares de diversos ramos da cultura e, especialmente, da ciência, que aposta, a cada dia, mais e mais em técnicas e subsídios para alcançar a erradicação da dor e do sofrimento da vida humana. Desconsidera, portanto, da mesma forma como o faz a Constituição, a parcela de mal-estar inerente à condição humana, aspecto tão salientado por autores provenientes de diferentes áreas que se ocuparam da relação do homem com a cultura em que está inserido, como a filosofia e a psicanálise.

A partir desta última, entretanto, se encontramos, em Freud⁸, algumas hipóteses sobre as causas do mal-estar vivido pelo ser humano em sua relação com a cultura, vislumbramos também, em Winnicott, alguns aspectos essenciais à busca pelo bem-estar, senão absoluto, ao menos capaz de gerar o que o autor descreve como sentimento de que “a vida é digna de ser vivida”⁹.

Sem ignorar a relevância de determinantes como acesso a saúde, educação, moradia, lazer e demais aspectos cuja importância é enfatizada pelo Estatuto da Criança e do Adolescente e pela Constituição Federal, tomemos em consideração, inicialmente, os requisitos necessários à constituição subjetiva, capazes de estabelecer a relação com a vida evocada por Winnicott. Para o autor, o sentimento descrito está relacionado à criatividade, tomada, no sentido amplo, como autenticidade e autonomia nas relações com o ambiente, e a uma não submissão em relação à realidade externa¹⁰. Entretanto, essa autonomia, diferente do que se poderia concluir,

não leva o sujeito a prescindir das relações com o outro. Dias¹¹ lembra que, para Winnicott, a integração de corpo e psique em uma identidade percebida pelo sujeito como Eu, embora nunca considerada concluída, é entendida na perspectiva de “independência relativa”, lembrando a importância para o sujeito de suas relações com seus semelhantes. Para alcançar o estágio de independência relativa, porém, é necessário ter vivido anteriormente as experiências de *dependência absoluta* e *dependência relativa*, não possibilitadas senão através das relações iniciais do bebê com a mãe, ou outra pessoa que exerça a função materna. E que, ao mostrar-se *suficientemente boa*¹², possibilitará um *ambiente suficientemente bom*, que garantirá ao bebê a continuidade da experiência capaz de levar ao amadurecimento e, com ela, a não necessidade de reagir a experiências sentidas como invasivas.

Também Lacan¹³ enfatiza a importância das funções parentais na constituição subjetiva, mencionando que estas possibilitam a inserção do bebê no campo do Outro, ao antecipar no discurso um lugar simbólico para um sujeito que ainda está por vir. A teoria lacaniana, como a teoria winnicottiana, também vai ressaltar, ainda, a relevância da manipulação do corpo do bebê pela mãe, ou

»
para alcançar o estágio de
independência relativa,
é necessário ter vivido
as experiências de
dependência absoluta e
dependência relativa

sujeito que exerce a função materna, o que, juntamente com o *toque* do olhar e da voz, formará o que o autor denominou *Letra*, funcionando como “condição necessária de possibilidade”¹⁴ para que um sujeito possa advir.

Configura-se assim a importância do desejo, entendido por Lacan como “defasagem essencial em relação a tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade”¹⁵. E que, da parte da mãe, possibilitará ao bebê encontrar não apenas cuidados necessários à sobrevivência, mas a antecipação de um lugar simbólico e conseqüente inscrição na cadeia de significantes que compõe o grupo familiar e social. Aulagnier¹⁶ vai reforçar a importância desses pressupostos, salientando a relevância do desejo materno para a constituição da criança e lembrando que, como objeto deste desejo, o sujeito pode dar sentido a sua existência. Nesse sentido, Lacan vai lembrar que “[...] o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detém as chaves do objeto desejado, quanto porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro”¹⁷.

Para Aulagnier¹⁸, porém, a causa do desejo materno não deve ser compreendida como o próprio sujeito, mas como a importância atribuída pela mãe ao lugar vazio onde a criança poderá advir, designada pelo discurso materno.

Por outro lado, também a função paterna será apontada como essencial na teoria lacaniana, à medida que demarcará a interdição mãe-

3 M. C. Freitas (org.), *História social da infância no Brasil*.

4 Em Porto Alegre/RS, a Santa Casa, seguindo a tradição das Misericórdias, recebeu, por 103 anos, de 1837 a 1940, crianças, através da *Roda* que se localizava na fachada principal do prédio (Jornal *Zero Hora*, 09/04/2005 – Seção Túnel do Tempo).

5 T. Szas, *Cruel compaixão*.

6 Brasil – *Constituição Federativa do Brasil*.

7 M. C. Freitas, *op. cit.*

8 S. Freud (1930), “El malestar en la cultura”.

9 D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade*, p. 95.

10 D. W. Winnicott, *op. cit.*

11 E. Dias, *A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott*.

12 D. W. Winnicott, *Os bebês e suas mães*.

13 J. Lacan, *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*.

14 E. Coriat, *Psicanálise e clínica de bebês: a psicanálise na clínica de bebês e crianças pequenas*, p. 52.

15 J. Lacan, *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, p. 96.

16 P. Aulagnier, *Um intérprete em Busca de Sentido – I*.

17 J. Lacan, *op. cit.*, p. 132.

18 P. Aulagnier, *op. cit.*



*a função paterna estabelecerá
o que Lacan denominou
metáfora paterna,
capaz de operar
a substituição do
significante originário*

12

PERCURSO 39 : dezembro de 2007

bebê, possibilitando a este último a inserção na cultura como constituída também por normas sociais. Lacan lembra, assim, que é “no nome do ‘pai’ que se deve reconhecer o suporte da função simbólica que, desde a orla dos tempos históricos, identifica sua pessoa à figura da lei”¹⁹. A função paterna estabelecerá, ainda, o que Lacan²⁰ denominou *metáfora paterna*, capaz de operar a substituição do significante originário do desejo materno por um novo significante. Em relação a isso, Dor²¹ ressalta que é a presença do pai, como entidade simbólica, que permitirá ao sujeito a renúncia de seu objeto de desejo fundamental e abrirá o acesso ao simbólico, instituído-o como sujeito e permitindo a alternância de real, simbólico e imaginário. A partir da teoria lacaniana, podemos considerar que a primeira designação que testemunha o estatuto de sujeito é, pois, o *Nome-do-Pai*, significante a partir do qual o sujeito se posicionará como desejante e que o fará significar na linguagem o objeto primordial de seu desejo.

São as funções parentais, portanto, que possibilitarão que um bebê possa, a partir do desejo que lhe é endereçado inicialmente, advir como desejante, buscando, como diz Coriat²², seu próprio caminho para atingir seus objetivos. Autenticidade talvez relacionada ao sentimento de que viver vale a pena, lembrado por Winnicott e, certamente, indispensável à busca do que entendemos como bem-estar.

Para a garantia dos requisitos necessários a esta busca, entretanto, há determinadas situa-

ções em que, diante da impossibilidade de que estas sejam exercidas no grupo familiar, a suplência das funções parentais necessárias se faz imprescindível, casos em que uma abrigagem pode mostrar-se indispensável à sobrevivência psíquica, ou mesmo concreta, de determinada criança. Esta medida de proteção, entretanto, sétima estabelecida pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, é preconizada como *excepcional e provisória*, a ser utilizada, assim, somente como última alternativa a que a autoridade competente deve recorrer. Para que seja aplicada, com conseqüente suspensão ou destituição do poder familiar, todas as possibilidades de manutenção da criança ou adolescente em sua família devem ter sido esgotadas.

O que se observa na prática, entretanto, é que o longo período de desrespeito às famílias brasileiras de baixa renda²³ gerou um sintoma social caracterizado pela negligência dos órgãos competentes em relação aos cuidados na aplicação desta medida, muitas vezes utilizada sem que outras formas de intervenção, junto ao grupo familiar cujo funcionamento caracterizasse como risco para os seus, tenham sido experimentadas.

Por outro lado, como contraponto desse aspecto, observa-se, em diversos casos, por parte das famílias, um processo de desresponsabilização em relação a criação e cuidado de seus filhos. Crianças e adolescentes antes abandonados por meio da Roda são, então, colocados sob a responsabilidade do Estado através dos Conselhos Tutelares e Juizados, que, socialmente demandados a responder às funções parentais, acabam eventualmente se posicionando contra as novas formas de organização familiar. E, nesses casos, procedendo à colocação de crianças e adolescentes em abrigos de proteção, muitas vezes motivados por preconceitos em relação a esses jovens, ou como forma de retaliação e punição à *incompetência familiar*, o que acaba por privar o sujeito de seus laços originários.

A falência nos dispositivos estatais e governamentais criados para cuidar da infância

faz com que muitas abrigagens, ainda hoje, portanto, inscrevam-se na linha da intitucionalização, tão criticada, mas ainda em voga sob uma nova roupagem. Tais abrigagens mostram-se inadequadas, prematuras e estigmatizantes, uma vez que ocorrem devido à penalização do grupo familiar. Ou, em outros casos, da criança ou adolescente, quando seu comportamento incomoda os adultos, que *entregam* os filhos ao juizado, alegando a impossibilidade de exercer as funções parentais e lidar com as dificuldades que a convivência gera. E, embora as razões evocadas nesses casos sejam supostamente a conduta do adolescente, postulada como um dos motivos de abrigagem pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, muitas vezes se esquece que a mesma lei determina que a medida protetiva não gere privação de liberdade, o que diferencia abrigagem de internação e interdita a utilização do abrigo como forma de contenção da criança ou adolescente. Assim, a ênfase do termo *proteção* deixa de recair na criança, objeto da lei que o emprega, para colocar-se do lado da sociedade, estabelecendo pólos, sentidos por familiares e legisladores como eventualmente contraditórios, e recriando ou mantendo mecanismos seculares de segregação, higienização e institucionalização.

Portanto, ao psicólogo que trabalha na área protetiva cabe justamente estar atento a esses aspectos, identificando as demandas implicadas nas solicitações de abrigagem e investigando o lugar simbólico atribuído por familiares e órgãos protetivos à criança ou adolescente que ingressam no abrigo. Dessa forma, intervém justamente no espaço entre a fratura simbólica da instituição familiar, impossibilitada de exercer sua função, e as eventuais falhas da função institucional, representada pelos equívocos dos

19 J. Lacan, "Função de campo da fala e da linguagem em Psicanálise", p. 143.

20 J. Lacan, *op. cit.*

21 J. Dor, *O pai e sua função em psicanálise.*

22 E. Coriat, *op. cit.*

23 C. L. W. Fonseca, *Caminhos da adoção.*

»
*o psicólogo intervém
no espaço entre a fratura simbólica
da instituição familiar,
impossibilitada de exercer
sua função, e as eventuais
falhas da função institucional*

órgãos que determinam e executam as medidas de proteção.

Ao mesmo tempo, é fundamental avaliar as possibilidades de reestabelecimento das funções parentais nas famílias de origem, ou garantir seu exercício no espaço dos abrigos quando diagnosticada essa impossibilidade, evitando sempre que possível o rompimento dos laços do sujeito com sua família. É preciso ressaltar – diante da demanda, pelos órgãos que atuam na garantia de direitos da criança, de penalização das famílias frente a suas dificuldades no exercício das funções parentais – que estas não implicam, necessariamente, prejuízo no contato das crianças com seus genitores, casos em que há que se diferenciar a impossibilidade de assumir, simbolicamente, as funções materna e paterna, bem como a inexistência de laços afetivos.

Diante da impossibilidade de exercício das funções materna e paterna pelos genitores, e quando procedida a medida de proteção que resulta em abrigagem, é importante que se possa, como profissional da psicologia, observar como se dá o exercício dessas funções nos abrigos. E se a função paterna dispensa a encarnação em um ser concreto, sendo exercida pelas normas da instituição e pelos próprios órgãos responsáveis pela determinação da medida, muitas vezes colocadas pelas crianças e adolescentes na figura do juiz, o mesmo não se dá em relação a função materna, que demanda o exercício específico por um cuidador.



a adoção simbólica de um bebê por um monitor responsável por seus cuidados, colocado em relação ao primeiro na posição de Outro primordial, pode ser fundamental para que esse bebê possa constituir-se como sujeito desejante

Cabe aqui ressaltar que a prática como profissionais da psicologia, exercendo atividades em abrigos, aponta algumas dificuldades quanto a esse aspecto. A defesa dos cuidadores quanto à possibilidade de sofrimento diante de uma eventual separação pode levar, especialmente quando se trata de bebês e crianças pequenas, a um empobrecimento da relação entre estes²⁴. Aspecto que, sem dúvida, nos cabe trabalhar, através da interlocução e criação de espaços de escuta que possam permitir deslizamentos destas resistências e, conseqüentemente, o exercício da maternagem pelos cuidadores, essencial à estruturação psíquica das crianças abrigadas. Temos observado assim, em diversos casos, que a adoção simbólica de um bebê por um monitor responsável por seus cuidados, colocado em relação ao primeiro na posição de Outro primordial, descrita anteriormente e essencial à estruturação psíquica, pode ser fundamental para que esse bebê possa constituir-se como sujeito desejante²⁵ e, em muitos casos, mesmo sobreviver.

Por outro lado, o exercício da função materna pelos cuidadores mostra-se especialmente necessário também quando deparamos com adolescentes cuja estrutura psíquica leva a um funcionamento sentido pela equipe como inadequado e, concomitantemente, regressivo. Nesses casos, a abrigagem tardia, postergada a um momento não inicial do desenvolvimento, resulta em uma falha nos cuidados iniciais que não pode ser recuperada através de uma maternagem tardia, cujo exercício, porém, mostra-se fundamen-

tal para a sobrevivência psíquica e, em muitos casos, mesmo concreta, desse sujeito. Também nesses casos é preciso lidar com as resistências presentes na equipe, que não raro culpa o adolescente por seu funcionamento e termina por realizar um movimento expulsivo em relação a este, argumentando que o abrigo específico “não é o lugar certo” para o mesmo e reproduzindo, justamente, o não estabelecimento inicial, pelos pais, de um lugar simbólico para esse sujeito, o que leva a um agravamento de sintomas e, eventualmente, à evasão.

Em alguns casos, essas dificuldades da equipe terminam por impedir que a instituição exerça as funções atribuídas pelos órgãos que demandam a abrigagem e, inclusive, pelo adolescente. Ao ser privado dos cuidados de que necessita, este cai em um sentimento de desamparo que, em casos extremos, pode mesmo levar à morte, por meio da própria colocação em situações de risco no abrigo ou na comunidade e família, que o recebe sem, no entanto, acolhê-lo em suas necessidades.

Evidentemente, a avaliação e a constante interlocução com a equipe, capaz de garantir à criança ou adolescente abrigado o exercício das funções parentais por parte dos cuidadores e, conseqüentemente, garantir sua constituição como sujeito desejante, não são tarefas fáceis para o psicólogo que exerce sua atividade profissional em um abrigo. Mesmo porque deparamos, como já referido, com resquícios de modelos de abrigagem e entendimentos nos quais o sujeito não é considerado, muitas vezes levando à tomada de decisões e ações que privilegiam mais os valores de cada profissional ou instância envolvida no caso – independentemente do segmento da rede no qual atua – do que a criança ou adolescente em questão.

Nesse contexto, torna-se fundamental lembrar a importância de que a medida de abrigagem inclua a *proteção* da subjetividade, expressa e implícita em cada conflitiva familiar que gerou um abrigamento, bem como nas questões que surgem a partir da institucionali-

zação da criança ou adolescente. Trabalhando em uma área de intersecção em que interagem a justiça, a assistência social e a saúde, entre outras, mostra-se fundamental, portanto, a interlocução sobre esses temas, tanto com a equipe da instituição e os diferentes profissionais que a constituem, como com outros órgãos que compõem a rede de proteção à criança e ao adolescente.

Como profissionais da *área psi*, entretanto, também não estamos isentos dos sentimentos, frustrações e decepções presentes em cada caso em que verificamos que o ambiente do abrigo e a escuta do sujeito mostram-se insuficientes para a constituição deste como desejante. Casos em que vemos instaurar-se patologias, cuja gravidade depende do momento de desenvolvimento no qual ocorreram as falhas que tornam impossível a estruturação psíquica que configura o que, de modo simplista, entendemos como normalidade.

Cabe também lembrar que a disponibilidade para a interlocução constante com os demais membros da equipe, bem como o estabelecimento de diferentes formas de escuta das crianças abrigadas, não nos habilita a possibilitar a qualquer dos envolvidos no processo o acesso a um bem-estar pleno. Sofrimento e desamparo são sentimentos constantes no discurso que circula em uma instituição que abriga crianças privadas da convivência cotidiana com sua família, muitas vezes vítimas de violência ou abandono, e a parcela de dor inerente às perdas não pode ser abolida mesmo sob a égide de um improvável funcionamento institucional ideal. A suplência das funções parentais, ainda que estabelecida de forma adequada pela equipe, dificilmente irá operar um apagamento da importância

24 A. R. Camargo, A. P. Stahlschmidt, "A escolha da maternagem: processos de enamoramento entre bebês e cuidadores em um abrigo", p. 120-1.

25 A. P. Stahlschmidt, "A canção da Pequena Sereia: voz, melodias e encantamento na constituição dos laços mãe-bebê".

26 D. W. Winnicott, "Assistência residencial enquanto terapia".

»
*sofrimento e desamparo são
sentimentos constantes
no discurso que circula em
uma instituição que abriga
crianças privadas
da convivência cotidiana
com sua família*

creditada pela criança à família de origem, e mesmo a elaboração da perda inerente à separação pode gerar, para a primeira, culpa por encontrar em novos cuidadores o atendimento de suas necessidades nos mais variados aspectos.

É preciso, portanto, conviver também com o mal-estar que perpassa o discurso institucional, sem esquecer as implicações e a relevância da escuta proporcionada aos envolvidos no processo, os cuidados oferecidos à criança abrigada e o ambiente, na constituição subjetiva desta última. E tolerar as impossibilidades da instituição, da rede de proteção, dos órgãos responsáveis pela determinação das medidas. Tolerar sem, entretanto, deixar de buscar que o espaço para a escuta e a interlocução permita que, por um lado, a função paterna possa ser exercida pelos representantes da Lei, internos e externos à instituição e, por outro, que a função materna seja estabelecida para o sujeito por seus cuidadores.

E, ao mesmo tempo, como lembra Winnicott²⁶, é importante, para a continuidade do trabalho e dos sujeitos com ele envolvidos, sobreviver às frustrações, aos fracassos e, sobretudo, à ansiedade e ao desgaste causados pelo cotidiano institucional. Aceitando escolhas e, acima de tudo, respeitando a diversidade humana, de forma a contribuir para que a voz que soe mais alto seja, sempre, a do desejo de cada sujeito, e de sua busca e construção de caminhos para atingi-lo.

Referências bibliográficas

- Aulagnier P. (1990) *Um intérprete em busca de sentido – I*. São Paulo: Escuta.
- Brasil (2002) *Constituição Federativa do Brasil*. São Paulo: Saraiva.
- Brasil (2002) *Estatuto da Criança e do Adolescente – Lei Federal 8069 de 13 de julho de 1990*. São Paulo: Saraiva.
- Camargo A. R.; Stahlschmidt A. P. (2002) A escolha da maternagem: processos de enamoramento entre bebês e cuidadores em um abrigo. *Anais V Encontro Nacional sobre o Bebê*. Belo Horizonte: ABEBE.
- Coriat E. (1997) *Psicanálise e clínica de bebês: a psicanálise na clínica de bebês e crianças pequenas*. Porto Alegre: Artes e Ofícios.
- Dias E. (2003) *A Teoria do Amadurecimento de D.W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago.
- Dor J. (1991) *O pai e sua função em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Fonseca C. L. W. (2002) *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez.
- Freitas M. C. (org.) (2003) *História social da infância no Brasil*. São Paulo: Cortez.
- Freud S. (1930/1996) *El malestar en la cultura. Obras Completas, Vol. III*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lacan J. (1985) *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- 16 _____ (1999) *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1996) Função de campo da fala e da linguagem em Psicanálise. In: *Escritos*. São Paulo: Perspectiva.
- Stahlschmidt A. P. (2005) A canção da Pequena Sereia: voz, melodias e encantamento na constituição dos laços mãe-bebê. In: *Pra quê esta boca tão grande? Questões acerca da oralidade*. Salvador: Agalma.
- Venâncio R. P. (1999) *Famílias abandonadas – assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador (Séculos XVIII e XIX)*. Campinas: Papirus.
- Szas T. (1994) *Cruel compaixão*, Campinas: Papirus.
- Winnicott D. W. (1975) *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1999) *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (1999) Assistência residencial enquanto terapia. In: *Privação e delinqüência*. São Paulo: Martins Fontes.

Desire under scrutiny: the *praxis* of psychologists in public shelters for children

Abstract This paper deals with the psychologist's *praxis* in policies of integral attention concerning children and adolescent shelter homes by articulating psychoanalytic references and current legislation about this subject. The article considers the importance of parental functions on the subjective constitution and on their replacement due to family care failure, reflecting about the effects of application of protective measures on the psychical structure of sheltered children and adolescents.

Key words psychologist *praxis*; public shelters for children; public shelters for teenagers; parental function replacement.

Texto recebido: 9/2006

Aprovado: 4/2007

O percurso de Freud e a Psicanálise

da hipnose à associação livre – a questão da transferência

Sergio Zlotnic

Resumo Este artigo examina a passagem de Freud da técnica da hipnose à da associação livre no nascimento da psicanálise, sustentando a tese de que seu percurso seria repetido na prática clínica cotidiana – na qual o analista fica desafiado a encontrar as portas de saída para os impasses da hipnose, re-inaugurando a cada sessão o caminho freudiano, numa experiência de gênese. Nesta re-inauguração, o analisando trabalha diversas vezes favorecendo o analista, ajudando-o a encontrar seu lugar de linguagem, muitas vezes perdido, muitas vezes reencontrado. A interrogação que norteia nosso raciocínio poderia ser assim resumida: “quem hipnotiza quem?”.

Palavras-chave hipnose; associação livre; atenção flutuante; técnica psicanalítica; trauma.

Sergio Zlotnic é psicanalista e doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo.

Este trabalho é derivado de tese de doutorado defendida pelo autor em 2002, com subsídios do CNPq, acerca de uma “Metapsicologia da atenção flutuante”.

Da psicoterapia à psicanálise

Apoiado em bases fenomenológicas construídas a partir das obras de Husserl e Heidegger, por mais de dez anos fui um psicoterapeuta interessado noutras portas de entrada para a *alma* que não apenas a *palavra*. Esbarrei, entretanto, no fenômeno da transferência, estrangeiro ao corpo teórico da minha abordagem e que exigia decifração.

Passei, então, a frequentar grupos psicanalíticos de estudo e supervisão com o firme propósito de aprender a escutar os comunicados que a transferência veicula e para os quais me acreditava surdo.

Com a *interpretação da transferência*, meu novo instrumento de trabalho, recém-aprendido, capaz de desembrulhar tantos nós, pude encontrar novas direções para muitos impasses dos processos terapêuticos dos pacientes que, na época, eu acompanhava. E, como o motorista que instala uma buzina nova, eu me sentia magicamente poderoso, de posse do instrumento que me dava o dom de enxergar além. Desnecessário levantar da poltrona: “simplesmente pela palavra”, podia iluminar regiões escuras e alcançar os confins.

Esta é a primeira lembrança do efeito da psicanálise sobre a minha clínica não psicanalítica. Não tinha a intenção de me tornar psicanalista. Como se tivesse aportado em uma ilha com o intuito de apenas conhecê-la, tudo o que eu desejava era



fui me afastando de meu terreno familiar, de minha terra de origem. E demorou para que eu integrasse a idéia de que a análise transcorre na transferência

ser um psicoterapeuta que trabalhasse a transferência! Mas o navio já havia sido queimado no porto: as questões da clínica (que “fazem a metapsicologia sofrer”) eram tão envolventes que me levaram, de cipó em cipó, de interrogação em interrogação, para dentro de uma mata cerrada, feita de conceitos e indagações que conduzem a problemas cada vez mais complexos. Fui, assim, me afastando de meu terreno familiar, de minha terra de origem. E demorou para que eu integrasse a idéia de que a análise transcorre *na* transferência e para que me interessasse, particularmente, pelo estudo das fundações dessa relação durante a formação em psicanálise, à qual passei a me dedicar.

Os temas de meu interesse diziam respeito à questão da técnica psicanalítica e o primeiro mergulho no texto de Freud “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”¹ surpreendeu: esta escritura lembra sobremaneira a postura fenomenológica de um psicoterapeuta! Na atenção flutuante indicada ao analista, vê-se, entre outras, a noção husserliana de *Lebenswelt* – mundo vivido: o terapeuta busca permanecer no nível do vivido imediato, anterior à reflexão. A postura de um psicanalista, afinal, pensei eu, não é muito diferente da posição pretendida por um fenomenólogo.

Mais tarde, em “Psicologia de grupo e análise do ego”², o tema da hipnose se conecta com as questões do narcisismo e da sugestão. Ali, para esboçar a gênese mítica do ideal do eu, consideram-se as relações do primitivo pai com seu filho e de suas semelhanças com outros pares equivalentes do ponto de vista dinâmico: sujeito apaixonado e objeto da paixão; hipno-

tizador e hipnotizado; e, em certos momentos, sublinhe-se, paciente e analista. A transferência, em seu aspecto-sugestão, está aí contemplada, o que nos reenvia ao tema da técnica clínica: o que ocorreria com a atenção flutuante quando o vínculo analista/analizando esbarra nesta modalidade primitiva da horda primeira? Dito de outra forma, em posição de servil subserviência, pode um sujeito abandonar-se ao sabor do fluxo das cadeias associativas? Em outras palavras, para chegar a ser sujeito, não está suposto destacar-se da massa hipnótica?

Na contemporaneidade da psicanálise, em que medida as armadilhas da hipnose se atualizam e desafiam o analista em seu lugar de interpretador, em seu lugar de linguagem, engessando-o? Nos episódios em que o instrumento *princeps* do trabalho analítico, a linguagem, parece entrar em colapso, haveria armadilhas nas quais o analista/terapeuta é capturado? De que natureza são essas armadilhas e qual seu vínculo com o tema da hipnose?

Ao refletir sobre esses momentos de uma análise/terapia, nos quais um obstáculo se interpõe no fluxo do processo do tratamento e precisa ser atravessado, imaginei a existência de duas forças operando na clínica: uma delas, expressando-se na forma das metamorfoses da atenção flutuante e da associação livre, e outra, traduzindo-se com o nome de *estados hipnóides*. Ambas estariam presentes nos processos psicoterápicos ou psicanalíticos.

Trato neste artigo da passagem da hipnose à associação livre na experiência de Freud, sugerindo que este percurso será necessariamente repetido na prática clínica de todo dia, por menos que um analista queira, ou ainda que não saiba. Tal como a idéia de que a ontogênese refaz a filogênese, o itinerário de Freud seria obrigatoriamente refeito pela dupla analista/analizando. Não que os analistas, com um pêndulo na mão, tentem hipnotizar de fato seus pacientes. Mas, em certos momentos do suceder analítico, a ligação erótica que vincula analista/analizando se daria à

moda da hipnose. Suponho que isso seja um fato da clínica analítica que é, além de inevitável, desejável. A posição exageradamente *neutra* e distante do analista pode ser tão nociva quanto seu reverso: uma atitude intrusiva. E mais: o analista *deve* deixar-se capturar pelas forças hipnóticas que insistem em abraçar a dupla do jogo analítico. Onde, abandonar muito precocemente o analisando ao sabor de suas cadeias associativas pode ser, em certos momentos, desfavorável.

Acreditando que o próprio paciente indica os caminhos que inauguram a psicanálise propriamente dita, e que esse caminho passa necessariamente pela transferência, retornei ao “Psicologia das massas e análise do ego”, inspirado num artigo de Alonso³ que examina dois casos clássicos da clínica freudiana: *Emmy*⁴ e o *Homem dos Lobos*⁵. A primeira paciente indicou a Freud o lugar de analista a ser por ele ocupado. O segundo, nas palavras da autora, através de sua passividade e docilidade, como que “hipnotizou” Freud, levando-o a atuar: estabelecendo um prazo para o final de sua análise, o analista acata o desajuste de uma porção do paciente – procedimento que o próprio Freud posteriormente criticou.

O exame desses dois casos teve sobre mim grande impacto. Considerava que o interesse do paciente não seria outro que não o de alcançar-se na cadeia narcísica dos processos hipnóticos, os quais se oporiam ao laborioso processo analítico de simbolização. Por isso, me surpreendeu que Emmy tivesse rompido por conta própria a cadeia especular que capturava analista e paciente. Apoiado também em meu trabalho prático, cheguei a esta conclusão, de que o paciente pode empurrar o processo na direção daquilo que a psicanálise *deseja* e faci-

»
deparei-me com o trabalho minucioso do psicanalista francês Léon Chertok, cujas propostas são surpreendentemente próximas daquilo que eu estava desenvolvendo

litar o tratamento naqueles momentos em que a resistência *do analista* está presente. Em relação ao segundo caso examinado por Alonso em seu artigo, o que mais me intrigou foi a inversão de papéis: intrigante pensar, como faz a autora, que o hipnotizado (Homem dos Lobos) teria o poder de contra-hipnotizar – ou lançar *contra-ordens*. É assim que ela entende o procedimento de Freud no caso: ele estaria obedecendo a uma contra-ordem do paciente, estabelecendo um limite para sua análise. Interessei-me pela questão da hipnose a partir daí, motivado por esta dúvida/questão: *quem hipnotiza quem?*

Posteriormente, me deparei com o trabalho minucioso do psicanalista francês Léon Chertok⁶, cujas propostas são surpreendentemente próximas daquilo que eu estava desenvolvendo. Também Chertok parece acreditar que a hipnose está presente na clínica psicanalítica, o que, para ele (e para mim), não é algo a ser lamentado nem evitado. Utilizando-me da riqueza de seu livro, pude encontrar algumas indicações que vinculam a passagem da hipnose à associação livre (que inaugura a psicanálise) ao texto de Freud de 1920⁷, que impõe uma nova postura técnica da parte do analista, como se sabe.

A hipnose e o trauma

A princípio, a hipnose parecia consistir num instrumento puro de rememoração, confiável e “científico”. Como se o médico fosse apenas o aplicador de uma técnica e nada tivesse a ver com o material que emergisse do paciente. A esse material – lembranças traumáticas – era atribuído o

- 1 S. Freud (1912), “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”.
- 2 S. Freud (1921), “Psicologia de grupo e análise do ego”.
- 3 S. Alonso. “Sugestão e transferência: os relatos clínicos de Freud”, p. 33-8.
- 4 S. Freud (1895), “Emmy von N.”.
- 5 S. Freud (1918), “Homem dos Lobos” (*História de uma neurose infantil*).
- 6 L. Chertok; I. Stengers, *O coração e a razão – a hipnose de Lavoisier a Lacan*.
- 7 S. Freud (1920), “Além do princípio do prazer”.



*para que os múltiplos personagens
que habitam o paciente se apresentem,
o analista se oferece, com seu corpo
e sua escuta, como alvo
das projeções e transferências*

estatuto de *fato realmente ocorrido*, ligado a afetos estrangulados ou não expressos à época do acontecimento, mas que, uma vez liberados (recordados), eliminariam o sintoma neurótico que ocupava o lugar de sua rememoração.

Há, porém, um elemento misterioso em ação por trás da hipnose: os afetos liberados por esta técnica dirigem-se a um *terceiro ausente*, em algum ponto entre o hipnotizador e o hipnotizado. Além disso, os afetos descobertos talvez não sejam simplesmente *liberados* mas, em certa medida, criados. Fica claro que o laço estabelecido entre médico e paciente neutro não é, e que a lembrança que a hipnose desperta nos pacientes é construída e não *de fato* ocorrida. Sendo assim, a técnica estaria condenada (ela simplesmente encontraria os traumas que o médico deseja!) porque falseia a realidade, fazendo voltar à memória do paciente acontecimentos traumáticos que não ocorreram *realmente*, mas foram imaginados.

Com a noção psicanalítica de fantasia construída pelo sujeito, a estratégia passa a ser o conhecimento desse campo atravessado pelo desejo. A origem da neurose estaria, então, *dentro* do paciente e não em um evento externo a ser perseguido, ainda que a história efetivamente ocorrida – e absolutamente irrecuperável – certamente o tenha marcado. A *teoria da sedução* é abandonada com a compreensão de que os traumas sexuais seriam fantasias imaginadas pela criança para se defender de sua própria pulsão projetada: a fantasia cria o trauma! Em outras palavras, o trauma é uma fantasia forjada pelo desejo. O abandono da hipnose coincide, portanto, com a descoberta da transferência: poderosos e descontrolados afetos são dirigidos

para a (e mobilizados pela) figura do médico, que passa a consentir em ocupar vários lugares no imaginário do paciente e não apenas aquele do hipnotizador. Sustenta-se sobre esta base a idéia de transferência. Embora o amor do paciente seja dirigido ao médico, ele não deve se acreditar o único alvo desse afeto. Reedições de um passado esquecido estão constantemente em jogo na cena analítica.

De um único lugar diante do paciente, o analista passa a ocupar lugares diversos, ao gosto (do inconsciente) do paciente. E a cena terapêutica, que parecia um espaço neutro, no qual se desenrolava a *luta contra o esquecimento*, com o médico se acreditando um observador isento, se torna mais complexa, dando lugar à cena analítica. Para que os múltiplos personagens que habitam o paciente se apresentem, o analista se oferece, com seu corpo e sua escuta, como alvo das projeções e transferências que irão, dessa forma, revelar a textura dramática do mundo de seu paciente – sua história, fantasia e fatos traumáticos, ocorridos ou construídos. Este aspecto, inclusive, deixa de ter importância, uma vez que os fenômenos ganham o estatuto de *realidade psíquica*.

O analista permite que surja, assim, espalhada no tempo de uma análise, a ilusão do analisando, sem compartilhar da convicção de que essa ilusão tenha sido *fato* algum dia. Apesar de a *suspeita* – a história *relatada* pelo paciente pode não ter sido a história *ocorrida* – ser parte irreversível da atitude do analista, este nunca duvida da verdade psíquica dos fatos que permeiam a viagem analítica de cada paciente. Verdade psíquica que não coincide com a verdade dos acontecimentos factuais, agora para sempre perdida.

Retomando o artigo de Alonso mencionado acima, ao refletir sobre a questão da sugestão na transferência, a autora se detém por um momento na análise do “Homem dos Lobos”⁸. Depois de quatro anos de análise, Freud decide colocar um prazo para interromper o tratamento desse paciente que se encontrava por muito tempo “numa atitude de indiferente docilidade”:

o que imperou nesse momento clínico foi a sugestão, afirma Alonso. Diz ela:

Freud, a partir do lugar de ideal do ego, exerceu um ato de sugestão. É como se, pela passividade, o Homem dos Lobos tivesse solicitado a Freud “colocar a mão na sua frente”. É como se Freud, ao responder à demanda, tivesse re-instaurado uma continuidade especular, deixando ambos aprisionados numa estruturação narcisista⁹.

Donde, para nós, a pergunta: desse par analista/paciente, que teria derrapado para um terreno minado de armadilhas da hipnose, quem é o hipnotizador, quem é o hipnotizado? Quem teria pressionado a testa de quem? Intrigante imaginar, com Alonso, que Freud teria cedido a uma contra-ordem do paciente. Claro está que no tratamento do Homem dos Lobos, iniciado em 1910, Freud já havia abandonado há tempo o hipnotismo. Pois então: não basta abandonar a hipnose para abandonar a hipnose! Haveria armadilhas hipnóides que continuariam a contaminar o campo e a capturar o analista. Um caldo narcísico a ser atravessado: como se o analista tivesse de inaugurar a psicanálise a cada vez e com cada paciente, encontrando a saída da *prisão de continuidade especular*. Como se o caminho de Freud, das técnicas da hipnose à técnica de associação livre, tivesse de ser novamente percorrido, eis nossa tese.

A realidade psíquica

Ainda quando Freud utilizava a hipnose sustentando uma atitude de insistência e pressão, interrogando seus pacientes para arrancar seus segredos, sua paciente Emmy von N.¹⁰ sugere que ele pare de pressionar e a deixe falar livremente. Sempre com Alonso, nesta solicitação, “Emmy abre brechas no campo da sugestão”, como que indicando a Freud seu lugar de analis-

8 S. Freud (1918), *op. cit.*

9 S. Alonso, *op. cit.*, p. 37-8.

10 S. Freud (1895), *op. cit.*

11 S. Freud (1921), *op. cit.*

consentir em ser apanhado
pela armadilha da hipnose e ali
permanecer, pelo tempo necessário,
daria ao analista/analizando um chão
preparatório para o salto poético

ta. Lugar de escuta a ser encontrado fora do modelo surdo da escolha narcisista de objeto. Mas, sugiro, para que este *novo* lugar seja encontrado, parecem necessárias operações prévias que incluem assassinar um pai, quebrar um tabu, haver-se com o próprio desejo. Na medida em que, para Freud de 1921¹¹, o indivíduo que se libertou do grupo teria sido o primeiro poeta épico, pareceria coerente sugerir que o ato psíquico que leva até a saída da *prisão de continuidade especular* (do circuito narcísico, da armadilha da hipnose) seria sinônimo de um ato poético: apreender, em palavras, sensações que seriam pura intensidade. Da mesma maneira, o *outro* estaria fora do *circuito narcisista* e só poderia ser alcançado num salto. Salto que possibilitaria apreender uma outra imagem, que não a de si mesmo, no olhar do segundo elemento da dupla.

Consentir em ser apanhado pela armadilha da hipnose e ali permanecer, pelo tempo que fosse necessário, daria a analista/analizando um *chão* preparatório para o salto poético. Pois não foi depois de um tempo de submissão ao pai, e somente depois disto, que o filho poeta épico se fez sujeito e encontrou uma posição diferente daquele lugar comum, da massa, em que estava prisioneiro? Teria, assim, que haver um tempo de *ilusão*, um tempo de acreditar numa relação dual narcísica, antes de operar a passagem da hipnose à associação livre. E esta passagem, note-se, poderia ser facilitada e até inaugurada pelo próprio paciente – que também *empurra* o analista na direção da psicanálise. Recusar este tempo de *hipnose* poderia ser traumático e tão nocivo quanto permanecer indefinidamente prisioneiro das cadeias narcísicas.



*cabe diferenciar
a técnica hipnótica a
serviço da catarse,
da sugestão hipnótica
pura e simples*

Dentre as razões que levam Freud ao abandono da hipnose em si, enquanto técnica, destaco três (e desconsidero o motivo anedótico segundo o qual Freud teria sido um mau hipnotizador!). Em primeiro lugar, ela intensifica ao máximo a transferência como efeito da sedução que captura médico e paciente – o analista, que sente superada magicamente sua impotência fundamental em relação à verdade do outro, e o analisando, que encontra o profissional onipotente, encarnação do grande Outro que possui todo o saber. A transferência recém-descoberta, necessária, inevitável e motor da análise, é de tipo positivo e moderado para o sucesso do tratamento. Na hipnose, como demonstra o mesmo texto de Freud de 1921, apenas uma posição transferencial ganha máxima intensidade: a posição do filho da horda primitiva em estado de terror e fascínio diante do pai todo-poderoso. A análise recém-inaugurada passará também necessariamente por aí. Mas não ficará congelada nessa única modalidade de ligação erótica, grave e monotônica, na qual uma “prisão de continuidade especular” se deflagra¹².

O segundo motivo para o abandono das técnicas hipnóticas diz respeito à idéia de resistência: a hipnose a serviço da catarse, ainda que pretendesse também operar pela *via de levar* (na medida em que levanta lembranças traumáticas e as desmancha, lembranças que repousavam nos porões do sujeito hipnotizado), não se coaduna com a análise da resistência. As resistências são um poderoso indicador dos caminhos a serem trilhados nos labirintos da clínica. Quanto mais perto estivermos dos núcleos patogênicos, daquilo que interessa numa análise,

daquilo que contém *verdade*, tanto maior a resistência do paciente em permitir a aproximação. A resistência sinaliza, portanto, as portas a serem abertas no processo. Prescindir das resistências, como ocorre na hipnose, significa perder um importante indicador.

A terceira razão para o abandono da hipnose, como já apontamos, refere-se à idéia de *fato*. A noção de um *fato* efetivamente ocorrido a ser recuperado pelo tratamento foi desmontada. Com isso, o trauma perde o caráter de verdade factual. No registro da fantasia, no qual agora a análise vai transcorrer, as lembranças são construídas e passam, necessariamente, pela transferência que atravessará o processo – cada passo, cada recordação – de cabo a rabo. Com o nascimento da psicanálise, o analista está cabalmente implicado em cada um e em todos os movimentos do analisando. O lugar de cientista neutro, escavando ruínas arqueológicas, utopia impossível, fica para sempre perdido. A legitimidade da psicanálise enquanto ciência terá de ser encontrada noutro lugar. A verdade que se descobre numa análise é da ordem da ficção.

Cabe aqui diferenciar a *técnica hipnótica a serviço da catarse*, da *sugestão hipnótica pura e simples*: a primeira pretende operar pela *via de levar* ao passo que a segunda se situa na *via de porre*. A primeira busca acontecimentos traumáticos acreditando que tenham realmente ocorrido e que podem ser desmanchados com a rememoração. Todo material produzido nessa terapia, na concepção do terapeuta, pertence ao paciente. A segunda acrescenta ao material que emerge do paciente as *idéias-substância* fornecidas pelo técnico, colocando ali, por conseqüência, elementos externos ao paciente – tanto assim que, para Kohut, o nascimento da psicanálise se dá com o abandono da sugestão direta e não com o abandono da hipnose que, para ele, pode ser psicanalítica¹³. Assim, tomando essa idéia de Kohut ao pé da letra, desembocaríamos na seguinte indagação: haveria ilhotas de psicanálise no campo da hipnose?

Embora Freud nunca tenha desistido completamente de precisar a história ocorrida de fato e que teria marcado o sujeito, buscando por vezes encontrar a hora exata e o acontecimento pontual – que faria da psicanálise, enfim, uma ciência? – como no caso do “Homem dos Lobos”¹⁴, no caminho teórico empreendido, as idéias de fantasia e de representação psíquicas foram reduzindo a importância do *fato efetivamente ocorrido* na história do sujeito.

Com a idéia de fantasia, portanto, o trauma fica transformado: a cena impactante (traumática) pode não ter ocorrido, mas ter sido fantasiada. Traumas poderiam ser então construções da fantasia, representações que acima de tudo expressariam as criações do sujeito e o seu desejo. O *fato*, nesse momento inaugural da psicanálise, seria algo para sempre perdido. Obviamente o arranjo peculiar do psiquismo de qualquer sujeito é marcado pelo ambiente, meio externo e pela história vivida, mas o peso e a ênfase recaem agora nas construções intrapsíquicas desse sujeito que *faz um trauma* porque tem desejo.

Entretanto... o trauma insiste!

Sugerir, como fazemos aqui, que o percurso de Freud, da hipnose à associação livre, seja necessariamente repetido na clínica contemporânea, significa retroceder na teoria psicanalítica e, ao mesmo tempo, avançar na história da psicanálise, contemplando as duas tópicas. Significa recuperar a *verdade do trauma* da época das técnicas hipnóticas e interrogar novamente a noção de um *fato* – fantasia ou fato *realmente* ocorrido? Significa *des-inaugurar* a psicanálise para poder

12 O termo é de Alonso (S. Alonso, 1991, *op. cit.*).

13 Kohut, citado por Chertok, 1989, *op. cit.*, p. 165.

14 S. Freud (1918), *op. cit.*

15 S. Freud (1920), *op. cit.*

16 S. Ferenczi, (1930), “Princípio de relaxamento e neocatarse”.

17 J. Laplanche, *Novos fundamentos para a psicanálise*.

18 Ver para isso L. C. Figueiredo, “Modernidade, trauma e dissociação”, p. 219-44, artigo no qual o autor se refere a este movimento atual de resgate dos temas do traumático e da clivagem na psicanálise.

»
com a teoria da
sedução generalizada,
Laplanche está,
ao menos teoricamente,
em sintonia com Ferenczi

re-inaugurá-la adiante. E não estamos sozinhos nisso. Senão vejamos:

Em primeiro lugar, acreditamos que, do ponto de vista técnico, ao sublinhar o aspecto traumático presente no seio da clínica psicanalítica cotidiana (e interrogá-lo), o analista ganha um lugar de escuta peculiar, no qual pode circular no cenário analítico com flexibilidade e melhor responder – mesmo que nada expresse – às demandas do analisando.

Pensando assim, estaríamos de acordo com Freud de 1920¹⁵ que, ao recolocar a traumatogênese na equação etiológica da neurose, re-desperta a abandonada *teoria da sedução*.

Estaríamos também de acordo com Ferenczi que, levando às últimas consequências justamente esta escritura de Freud, “Além do princípio de prazer” acaba por desembocar na *neocatarse*¹⁶. Não seria irrelevante mencionar aqui que, com a *teoria da sedução generalizada*¹⁷, Laplanche está, ao menos teoricamente, em sintonia com Ferenczi...

Finalmente, ao sugerir essas idéias, estamos em conformidade com um movimento de retorno *freudo-ferencziano* da psicanálise atual¹⁸, recuperando um Freud mais antigo, da psicoterapia e da catarse – muito embora não se cogite repetir literalmente as condutas de Freud do tempo da *teoria da sedução*: trata-se, apenas, de reconhecer e dar espaço no cenário analítico aos fenômenos da ordem de um trauma (e apreciar seus efeitos) – e concluir que, na história da psicanálise e no percurso de Freud, nada deve ser descartado como obsoleto, porque o que foi abandonado retorna mais tarde solicitando lugar, legitimidade, cidadania.

Na contemporaneidade, vale a pena observar a literatura psicanalítica recente e apreciar a quantidade de artigos relativos a pacientes *difíceis*, aqueles que desafiam o lugar do analista – em especial os que desafiam a clínica do recalque (*borderlines*, por exemplo), que exigem, mais que os demais, que o analista descubra maneiras de reescrever a psicanálise, descendo ao nascedouro de sua ciência, no século retrasado, e procedendo a um trabalho de gênese.

Cabe por fim confessar que, ao afastar-me da psicoterapia e abraçar a clínica psicanalítica, não tinha como saber do meu irônico reencontro com uma fenomenológica experimentação

habitando o umbigo e os porões da psicanálise. Reencontro com uma psicoterapia que, desde 1920, se reinstala na metapsicologia e na técnica psicanalíticas.

Meu propósito aqui era dar uma panorâmica da passagem da hipnose à associação livre. Os passos e o contexto, em maior detalhe, que levam Freud a operar seu salto – e fundar a noção de *fato psíquico* – e, especialmente, o efeito da pulsão de morte no corpo teórico-clínico da psicanálise (que faz retornar com força a noção provisoriamente abandonada de um trauma) serão examinados em maior profundidade em outro artigo.

Referências bibliográficas

- Alonso S. (1991) Sugestão e transferência: os relatos clínicos de Freud, *Percurso*, ano III, n. 5/6, p. 33-8.
- Chertok L.; Stengers I. (1989) *O coração e a razão – a hipnose de Lavoisier a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ferenczi S. (1930 1992) Princípio de relaxamento e neocatarse. In: *Obras completas*, vol. 4. São Paulo: Martins Fontes.
- Figueiredo L. C. (2001) Modernidade, trauma e dissociação. In: Bezerra Junior, B.; Plastino, C. A. (orgs) *Corpo, afeto e linguagem. A questão do sentido hoje*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Freud, S. (1976) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1895) “Emmy von N.”, in “Estudos sobre histeria”, vol. 2.
- _____. (1912) “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”, vol. 12.
- _____. (s/d) “Homem dos Lobos” (*História de uma neurose infantil*), vol. 17.
- _____. (1920) “Além do Princípio do Prazer”, vol. 18.
- _____. (1921) “Psicologia de grupo e análise do ego”, vol. 18.
- Laplanche J. (1992) *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.

Freud: from hypnosis to free-association – the issue of transference

Abstract This paper examines Freud's path from the hypnosis technique to the free association. The author argues that his way is repeated in today's consulting rooms, in which the analyst is challenged to find exits for impasses of hypnosis, re-inaugurating the freudian route in each session. In this re-opening, the patient often helps the analyst, finding his place in language, lost and found many times. The essential question may be summarized thus: who hypnotizes whom?

Key words hypnosis; free-association; floating attention; psychoanalytical technique.

Texto recebido: 6/2007

Aprovado: 9/2007

Sonhar: uma arte visual

Decio Gurfinkel

Resumo O artigo aborda a *dimensão visual do sonhar* na sua relação com as *artes visuais*. Parte-se do paralelismo entre sonho e cinema como formas de “pensamento por imagens” e discute-se seu estatuto mágico e primitivo, utilizando-se a noção winnicottiana de ilusão para tratar dos paradoxos em questão. Critica-se, por fim, a idéia de que o caráter alucinatório do sonho implica uma “arte visual privada”, já que o sujeito sonhador está em uma comunicação sutil com o outro e com o campo da cultura.

Palavras-chave sonhar; criatividade; magia; artes visuais; cinema; Winnicott.

Decio Gurfinkel é membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e professor dos cursos Psicanálise – teoria e clínica e Psicossomática no mesmo Instituto. Doutor pelo Instituto de Psicologia da USP e autor dos livros *Do sonho ao trauma: psicossoma e adições* (Casa do Psicólogo) e *A pulsão e seu objeto-droga: estudo psicanalítico sobre a toxicomania* (Vozes).

¹ A *cooperação inconsciente* é, para Winnicott, o contraponto da resistência, sendo a primeira derivada da transferência positiva, e, a segunda, da transferência negativa. Os sonhos, conforme são recordados e trazidos para análise de modo produtivo, cumprem um importante papel na cooperação inconsciente; como via régia de acesso ao inconsciente, eles constituem um canal especial de comunicação entre inconscientes (D. W. Winnicott (1962) “The aims of psycho-analytical treatment”).

O sonho, constatou Freud, é predominantemente *visual*. Neste artigo, explorarei esta *dimensão visual do sonhar*, abordando-a na sua relação com uma dimensão análoga a ela no campo da cultura: as *artes visuais*. Seria o sonho uma espécie de arte visual privada, de si para si? Ou será que, no escuro e no silêncio de seu *cinema privado*, o sujeito sonhador não está em uma comunicação sutil com o outro e com o campo da cultura? Ora, a experiência psicanalítica conta com esta última possibilidade, já que, devido à relação inerente entre sonho e transferência, o sonhar é tomado como um ato de comunicação e de *cooperação inconsciente*¹ com o analista.

Iniciaremos nosso percurso pela aproximação entre sonho e cinema.

Sonho e cinema

Apoiando-nos na descoberta dos *movimentos rápidos dos olhos* (REM), encontramos uma curiosa porta de entrada para abordar o paralelo entre sonho e cinema. Afinal, ambos caracterizam-se por um tipo de *pensamento por imagens*, animadas continuamente pelo *movimento* do psíquico. Aqui psicanálise, estética e neurologia podem se encontrar em um campo de diálogo possível, ainda que não de todo pacífico.

Os *movimentos rápidos dos olhos*, identificados na década de cinquenta em estudos da fisiologia do sono, distinguem-



a relação entre cinema e psicanálise tem sido bastante ressaltada, a começar por serem eles, na sua origem, praticamente contemporâneos

se de outras formas de ação motora de maneira notável. Sobre a especificidade desse tipo de movimento, destaquei em outro lugar² o seu parentesco com a atividade de pensamento, sinalizando uma forma particular de *pensamento por imagens*. Ora, este tipo de pensamento por imagens assemelha-se a um cinema privado.

A relação entre cinema e psicanálise tem sido bastante ressaltada, a começar por serem eles, na sua origem, praticamente contemporâneos. A analogia entre *sonho* e *filme* contribui certamente para reforçar o parentesco entre os dois campos. É bastante freqüente, ao longo das análises, o relato de filmes em meio ao discurso do analisando. Não creio que devemos considerar esta ocorrência em total equivalência a qualquer outra, já que, associando-se a partir de um filme recordado, observamos que o efeito resultante assemelha-se àquele da lembrança e do trabalho sobre um sonho em análise. Muitas vezes dá-se um lapso que substitui *filme* por *sonho*, com já havia assinalado Pontalis³. Se o filme necessita de uma tela de projeção, podemos supor que os olhos, ao se fecharem, criam também uma tela: tela-anteparo que impede a passagem dos estímulos visuais oriundos do mundo exterior, e tela-receptáculo como lugar onde as imagens interiores são projetadas⁴. Seria a alucinação do sonho, assim, um processo psíquico que é de certa forma imitado por essa forma de arte? Qual é o alcance dessa analogia?

“A revelação de que nossos sonhos pensam, essencialmente, através de imagens, transforma o livro inaugural da psicanálise, *A interpretação dos sonhos*, de Freud, no primeiro grande ensaio

sobre a mecânica psíquica do cinema”⁵. Renata Cromberg propõe que o principal elemento que une cinema e psicanálise seja este “novo pensamento”, que emergiu do deslocamento da função habitual dos órgãos; o *pensar por imagens*⁶ que se produz no sonho induziu a construção de um dispositivo que instrumentaliza esta transformação e torna-a um método: a *escuta pelas imagens*, que coloca

o ouvido na posição de um olho capaz de acompanhar o curso de uma fala e de se aproximar da disposição inconsciente, criando um pensamento por imagens, ou um cinema singular que possibilita ao analista atingir as figuração do fantasma⁷.

Exploraremos algumas particularidades deste *pensamento por imagens*.

A magia nas artes visuais

Qual é a natureza e a especificidade da *experiência filmica*? Como pensar a experiência estética que vive o sujeito que assiste a um filme? E como a psicanálise pode contribuir para o seu esclarecimento, participando dos debates sobre a *estética da recepção*?

Há uma tradição de pesquisa sobre o espectador de cinema, de inspiração psicanalítica, que o toma como um sujeito de desejo e de identificações inconscientes; mas há também uma outra possibilidade de abordagem: aquela que se interessa, como ressaltou Rogério Luz⁸, pelo “regime psíquico” do indivíduo que assiste a um filme. Trata-se, segundo Edgar Morin, de um “regime psíquico intermediário” – nem sonho e nem devaneio: o espectador “sabe” que está acordado e em uma sala de cinema, “assistindo” a uma sucessão de imagens concebidas por um artifício mas, no entanto, em certos momentos, ele efetivamente *mergulha* no filme e participa da ação imaginária. Christian Metz utilizou ainda a expressão *alucinação paradoxal* para indicar, por um lado, uma leve suspensão

temporária da prova de realidade e, por outro, a distância desta da “verdadeira” alucinação. Na *experiência fílmica* se daria, assim, uma mistura de percepção e alucinação.

O que está em causa – tanto na experiência fílmica quanto na experiência do sonhar – é o estatuto da *percepção* que ali se dá. A metapsicologia freudiana desenvolveu instrumentos teóricos sofisticados para abordar tal questão, especialmente através de sua concepção a respeito dos modos de funcionamento psíquico e da problemática crucial da instauração da prova de realidade.

Um tempo *primitivo* do psíquico é concebido como um processo primário e, posteriormente, como o regime do princípio do prazer. Nele, predomina a satisfação alucinatória do desejo e não se reconhece ainda a diferença de tecido entre alucinação e percepção, de modo que fantasia, sonho e “percepção objetiva da realidade compartilhada” são igualmente *percepções*. O sonho – como filme projetado na tela interior do sono – não se distingue das imagens em movimento do viver cotidiano no “mundo exterior”. Esta *indistinação* do primitivo é comum ao estado psicótico, à viagem com drogas e à experiência onírica.

Em um segundo tempo – aquele do processo secundário –, o psíquico conquista a capacidade de discernimento, o que dá as condições para a instauração da *prova da realidade*. Um filtro se instala na porta de entrada do processo perceptivo que julga as percepções afluentes segundo seu estatuto: interno ou externo? Alucinação

2 *Sonhar, dormir e psicanalisar: viagens ao informe* (no prelo).

3 J. B. Pontalis, *Entre el sueño y el dolor*.

4 A *tela do sonho* foi um conceito introduzido por Bertram Lewin na década de 1940 e retrabalhado por diversos autores, tais como Winnicott, Khan, Férida e Pontalis; para Lewin, *o sono é a tela do sonho*.

5 R. Cromberg, “Tornar-se autora”.

6 A expressão foi utilizada pelo próprio Freud, que observou – resgatando também outras pesquisas – o contraste evidente entre o estado de vigília, caracterizado por uma atividade mental que opera por *conceitos*, e a vida psíquica do sonhador: “o sonho pensa principalmente por *imagens*” (“La interpretación de los sueños”, p. 378).

7 R. Cromberg, “Tornar-se...”, p. 153-4.

8 R. Luz, “Cinema e psicanálise: a experiência ilusória”.

9 S. Freud (1913), “Totem e tabu”, *op. cit.*, v. 2.

»
Freud descreveu três
grandes formas de concepção
do universo, que se sucederam
historicamente: a animista,
a religiosa e a científica

ou percepção de realidade? Verdadeiro ou falso? Fantasia ou fato? No caso do sonho se dá um processo curioso: o julgamento é realizado *a posteriori*, já que durante o tempo mítico do acontecimento do sonho a prova de realidade esteve suspensa. É no tempo secundário do estado desperto que podemos julgar: foi um sonho! No entanto, o próprio Freud supôs que, em algum lugar do psiquismo, *o sujeito que dorme sabe que dorme*; esta observação é muito interessante, pois é de certo modo precursora de alguns desenvolvimentos pós-freudianos, já que reconhece um paradoxo segundo o qual o primário e o secundário coexistem na experiência do sonhar. Esse mesmo paradoxo está presente na experiência fílmica, conforme apontou Metz com a proposição de uma “alucinação paradoxal”.

Freud aprofundou o tema do *primitivo do psíquico*, de modo fascinante, em *Totem e tabu*⁹. O primitivo pode ser encontrado em três registros: o primitivo dos povos “selvagens” ou “não civilizados” (um primitivo filogenético), o primitivo da infância de todos os indivíduos (o primitivo ontogenético) e o primitivo da neurose, que se manifesta no “homem civilizado adulto”. O percurso do desenvolvimento psíquico das formas de pensamento – do primário para o secundário – é estudado em paralelo ao desenvolvimento da concepção de universo na cultura humana. Freud descreveu três grandes formas de concepção do universo, que se sucederam historicamente: a animista, a religiosa e a científica. No período animista, os povos primitivos povoavam o mundo com inúmeros seres espirituais (benéficos e maléficos) que seriam os causadores dos fenômenos naturais. Condição preliminar de qual-



ora, o que merece ser
reconsiderado no modelo
freudiano é o caráter linear
de sua concepção evolucionista,
e uma sutil negativização
do primitivo

quer religião, tal concepção de universo persiste nas superstições e nos mitos, e é particularmente evidente no pensamento obsessivo. Um traço distintivo do animismo nos interessa particularmente: a magia. A magia busca controlar os fatos do mundo por um controle imaginário, e para tanto utiliza-se de seus sortilégios: os feitiços e os contra-feitiços. Ela se assenta na confusão entre uma conexão de idéias e uma conexão causal real, precede a prova de realidade e é motivada basicamente pelos desejos humanos; nesse sentido, ela nos remete ao tempo dos processos primários e do princípio do prazer.

Ora, o que merece ser reconsiderado neste modelo freudiano é o caráter linear de sua concepção evolucionista, e uma sutil negativização do primitivo. A figura do paradoxo – tão genialmente trazida por Winnicott para o campo psicanalítico – nos permite compreender não apenas os restos ou a persistência de um primitivo irreduzível no humano, mas também a coexistência estrutural entre primário e secundário que produz a graça e a coloração da vida. A magia e a onipotência do pensamento não pertencem apenas ao negativo psicopatológico da neurose e da psicose, mas também e fundamentalmente às experiências da área transicional: o brincar, o sonhar e o viver criativo. Houve um tempo mítico na ontogênese de cada um de nós em que fizemos uma travessia fundante: aquela do auto-erotismo à escolha de objeto, ou do subjetivamente concebido ao objetivamente percebido. Mas essa passagem não é apenas “coisa do passado”: ela perdura em todos os sujeitos humanos e constitui a terceira área da ex-

periência – um espaço potencial de movimento psíquico e de gestualidade. É nesse espaço potencial da cultura que assistimos a filmes!

O paradoxo de Winnicott nos permite compreender que o desenvolvimento humano não significa uma substituição ou superação do animismo pela concepção científica do universo – ou do processo primário pelo processo secundário –, e sim uma peculiar articulação entre os dois registros que produz um fenômeno terceiro: a ilusão. O *positivo* da ilusão contém a magia do humano, a experiência de onipotência¹⁰, e dota o sujeito da capacidade criativa, que para Winnicott é a maior conquista do ser humano. A área da ilusão é, nesse sentido e paradoxalmente, o “ápice” do desenvolvimento! A ciência e o animismo podem, assim, se reencontrar continuamente em sucessivos movimentos *em espiral*, e não segundo uma lógica linear.

Sabina Spielrein parece também ter intuído a importância e o valor positivo da magia na experiência humana, conforme ressaltou Renata Cromberg em seu trabalho de pesquisa sobre esta pioneira do movimento psicanalítico. Em seu estudo de 1920 (1922) sobre a origem da linguagem, Spielrein apoiou-se nas concepções freudianas de *Totem e tabu* para formular a proposição de três tempos na constituição da linguagem: o estágio autista, o estágio mágico e o estágio social. No *estágio mágico*, se por um lado há uma vaga noção de um mundo exterior, impera também a crença na onipotência da palavra. Assim, o primeiro balbúcio da criança (“mō-mō-mō”) que originará a palavra “mamãe” nada mais é do que uma reprodução dos movimentos labiais que acompanham a amamentação, sendo ele mesmo a *ação alucinatória positiva e mágica da presença do objeto-seio*, que antecede a operação da ausência do mesmo. Essas formulações assemelham-se, em alguns aspectos, à teoria winnicottiana da ilusão. Como ressaltou Cromberg, enquanto Freud forjava uma teoria *negativa* da origem da linguagem com o exemplo prototípico do *Fort-Da*, “Spielrein irá mais além de Freud, a partir do próprio Freud, di-

zendo que há um caminho positivo antes que a linguagem substitua a coisa”¹¹. E, de fato, podemos considerar o momento mágico entre o *estágio autista* e o *estágio social* como o espaço intermediário postulado por Winnicott; talvez tenha faltado a *Spielrein* a ferramenta conceitual do paradoxo, que tornou possível uma tópica estrutural para a experiência da ilusão e conferiu à magia um lugar definitivo no universo da cultura. De qualquer modo, as proposições de Freud (em *Totem e tabu*) e de *Spielrein* de um modelo em três tempos – animista, religioso e científico, ou autista, mágico e social – contrastam com a tendência dualista do pensamento freudiano (processo primário / processo secundário, princípio do prazer / princípio da realidade), prenunciando a necessidade de considerarmos uma *terceira* área da experiência, conforme propôs Winnicott.

No cinema, uma seqüência de imagens impressas em fotogramas e projetadas sucessivamente produz a ilusão de movimento. Por uma espécie de magia, o estático torna-se dinâmico, e uma figura congelada é assim *animada*. A *alucinação paradoxal* indica precisamente a possibilidade de encontro, na experiência fílmica, entre princípio de realidade e experiência mágica, ou entre concepção animista e concepção científica do universo.

É nessa mesma direção que Rogério Luz ressaltou a pertinência de avançarmos, a partir dos modelos de inspiração freudiana, em direção à teoria winnicottiana da ilusão, pois esta contém em si a possibilidade de ultrapassar a posição dilemática que opõe alucinação e percepção, ao mesmo tempo que oferece uma ferramenta metapsicológica para compreender a natureza

»
 “o que é característico da experiência do filme é um suspender provisoriamente o conflito entre aspectos subjetivos e objetivos da experiência”

[Rogério Luz]

paradoxal de certas experiências. Assim, “o que é característico da experiência do filme é um suspender provisoriamente o conflito entre aspectos subjetivos e objetivos da experiência para criar entre eles uma ponte, um lugar por onde transitar, a partir de uma disposição inicial de relaxamento e de repouso, não direcionado por um objeto ou objetivo determinados”¹². Desse modo, *é a própria natureza do filme que é paradoxal*. A experiência fílmica é, ainda, uma abertura – potencial – para o futuro: o filme é o modelo de um “mundo possível”, e o espectador pode experimentar-se, efetivamente, “imerso em um devir”¹³.

É curioso como Freud apontou a magia inerente ao brincar, e como reconheceu na arte uma exceção à dicotomia animismo/cientificismo. A criança que brinca experimenta, segundo interessante expressão utilizada pelo próprio Freud, uma *alucinação motora*¹⁴, uma vez que – ao contrário do bebê que realiza alucinatoriamente seu desejo – ela já conta com o recurso da ação motora. Podemos entrever, na expressão *alucinação motora*, um esforço para transcender a dicotomia prazer/realidade, mas que no entanto não avança o suficiente. E quanto à arte? “Com razão se fala da magia da arte, e se compara o artista ao feiticeiro”¹⁵. Para Freud, a arte é, portanto, o único domínio onde a onipotência das idéias se manteve até nossos dias. Nela, o homem consegue realizar seus desejos provocando efeitos afetivos “como se tratasse de algo real”, e isto através – e a expressão é novamente de Freud – da “ilusão artística”. *Como na magia do cinema!*

Para reforçar a aproximação entre arte e magia, Freud acrescentou que, nos tempos pri-

¹⁰ Para compreendermos melhor a sutileza da concepção genética de Winnicott, é preciso notar a distinção fundamental entre a *experiência de onipotência* da área de ilusão e a *onipotência patológica*, própria do estado dissociado do fantasiar (cf. D. W. Winnicott, “Dreaming, fantasizing and living: a case-history describing a primary dissociation”, p. 30 – nota de rodapé).

¹¹ R. Cromberg, *op. cit.*, p. 9.

¹² R. Luz, *op. cit.*, p. 241.

¹³ R. Luz, *op. cit.*, p. 240.

¹⁴ S. Freud, “Totem...”, p. 1800.

¹⁵ S. Freud, “Totem...”, p. 1804.



os primitivos retratavam em suas pinturas os objetos ameaçadores que os assombravam, assim como em um típico sonho de angústia ou em um filme de terror!

mitivos, a arte era efetivamente *movida por intenções mágicas*, não sendo ainda uma “arte pela arte”. Assim, as pinturas de animais nas paredes das cavernas da França tinham a finalidade de exorcizar, mais do que de proporcionar prazer estético. Ora, o exemplo escolhido por Freud é bastante sugestivo. A superfície das paredes é a antecessora da tela de uma pintura e da tela de projeção de uma sala de cinema, mas lembra também a tela interior de projeção dos sonhos. Afinal, os primitivos retratavam em suas pinturas os objetos ameaçadores que os assombravam, assim como em um típico sonho de angústia ou em um filme de terror! Podemos também entrever, no exemplo de Freud, o tema da dialética entre um espaço interior e um espaço exterior. *Dentro*, um lugar protegido (*self*) onde a criação pode emergir e, *do outro lado*, o espaço aberto da ameaça e do fascínio – um *fora*, onde a vida se desenrola e de onde emana uma misteriosa força de atração. Nele habitam os objetos que alimentam o sonhar.

O exemplo das pinturas em cavernas pode ser tomado também como uma alusão indireta ao mito da caverna de Platão, com a problemática da “ignorância” derivada da limitação de determinado ponto de vista. Onde podemos reconhecer a “realidade”: nas sombras projetadas no interior do cinema-sonho ou na “realidade objetivamente percebida” fora da caverna? Como situar a realidade psíquica retratada na cena onírica: engano perceptivo ou verdade do inconsciente? Ora, tanto na experiência onírica quanto na experiência fílmica é justamente a ambigüidade entre dentro e fora e o desconcerto quanto à “verdadeira realidade” que instauram o *estado de*

magia que proporciona a experiência criativa. A metáfora da caverna não alude – ainda – à solidão essencial do ser humano e aos dilemas da comunicação, que tornam o sonhar uma contínua brincadeira de esconde-esconde¹⁶?

A partir da aproximação entre arte e magia, compreendemos que o *próprio sonhar pode ser tomado como um modelo prototípico das artes visuais*. Ele é, em sua essência, precisamente uma *arte visual*. Bem: podemos pensar que a magia das artes visuais assenta-se na *magia das imagens em movimento do sonho*.

Um olhar em movimento

O aspecto que ora nos interessa provém justamente da origem etimológica do termo *cinema*, que significa *movimento*. Se a imagem, como objeto de contemplação, vinha sendo – na história da arte – até então predominantemente *estática*, ela tornou-se, com o cinema, *dinâmica*; a partir da sucessão rápida de imagens – como em um “movimento rápido dos olhos” – cria-se a *ilusão de movimento*, ilusão que se torna, então, o verdadeiro objeto e a fonte da magia do cinema¹⁷. Ganha-se em *movimento* mas perde-se em *imagem*, uma vez que esta deixa de ser um *objeto de contemplação*, diante do qual o tempo presente pode ser dilatado de acordo com um ritmo determinado por quem olha; em contraste com a tela de uma pintura ou com o instante congelado na fotografia – sua antecessora lógica –, a imagem do cinema é evanescente, pois está condenada a ser rapidamente substituída pela seguinte. A evanescência da imagem do cinema pode ser tomada como um antídoto diante dos riscos da fascinação pela fixidez da imagem, tornando o sujeito presa de um imaginário alienante¹⁸?

A imagem de um filme se alimenta de uma dialética: no bom cinema, ela é *pregnante e fixa-se profundamente na alma do espectador*, mas ao mesmo tempo já não está mais lá, em exibição. Ora, o sonho também é movimento na

mesma medida: ele é, por definição, “uma imagem que não está mais lá” e literalmente – do ponto de vista de sua realidade imagética – um objeto inexistente. Pois o sonho lembrado não é mais o sonho visto, e o sonho visto é uma experiência sempre presumida e, a rigor, uma ficção da memória tão incerta como uma lembrança encobridora. Talvez o sonho esquecido seja aquele que mais preserva a autenticidade de sua inexistência: ele conserva – em negativo – o movimento de sua passagem.

Assim, ao lado da exigência de figurabilidade, é o movimento que confere ao cinema e ao sonho uma natureza tão singular. Se, conforme propôs Cromberg, o sonho traz uma dimensão cinematográfica à sessão, é porque a análise tem como objeto “uma vida em movimento”, que “pede para ser escutada com o olho e vista pelos ouvidos”¹⁹. Também Miriam Chnaiderman²⁰, estudiosa da relação entre estética e psicanálise, ressaltou que – em que pese a transformação da fala em imagem inerente ao processo analítico, que busca tornar o discurso uma “poesia visual” (ou torná-lo cinema) – a imagem não deve ser dissociada da noção de movimento. A imagem, quando *estática*, perde sua potência *estética* e se torna uma coisa em si mesma, aprisionando o sujeito e impedindo o movimento vital. Aqui

16 Lembremos que a cultura ocidental vive assombrada pela ameaça de as imagens pintadas nas paredes de Lascaux estarem desaparecendo, como um sonho esquecido...

17 Oliver Sacks utilizou o modelo do cinema – com seu paradoxo de uma imagem em movimento – para abordar, a partir da neurologia, o fluxo de consciência: “um filme, com seu fluxo constante de imagens tematicamente interligadas, sua narrativa visual integrada segundo os pontos de vista e os valores do diretor, não é uma má metáfora para designar o próprio fluxo de consciência” (O. Sacks, “A torrente da consciência”, p. 5).

18 Um bom modelo para compreendermos essa fixidez da imagem é o exibicionismo da histeria, que comporta um aprisionamento imaginário devido ao investimento excessivo na ordem materna em detrimento da ordem paterna. A chave dessa alienação no outro encontra-se no processo de identificação. Cf. C. Bollas, *Hysteria*.

19 R. U. Cromberg, “Algumas coordenadas de leitura de *A interpretação dos sonhos*”, p. 24.

20 M. Chnaiderman, “Falas tornadas imagens ou imagens faladas: psicanálise, Godard e Tarkovsky”, in G. Bartucci (org.), *op. cit.*

21 Esta metáfora é brilhantemente trabalhada por Osman Lins em seu romance *Avalovara*.

»
a mágica de transformar uma seqüência de imagens estáticas na ilusão de um movimento pode facilmente ser usada com a finalidade de produzir alienação e fascinação

podemos reencontrar a metáfora da espiral e do quadrado²¹: a imagem está, por um lado, fixada no quadro do fotograma; mas, durante a projeção do filme, o fluxo das imagens em movimento instaura um processo em espiral, que é a re-criação do objeto no espaço de ressonância receptiva do espectador.

A idéia de uma *estática da imagem* não deve ser tomada de modo literal, mas apenas como um modelo metafórico que representa a antítese do cinema-sonho. A figura do *cinema-sonho* emerge de uma leitura imaginativa de um fato histórico – o advento simultâneo do cinema e da teoria freudiana do sonho – e visa destilar da arte de fazer filmes sua dimensão maior: dar lugar a uma imagem em movimento rebelde a qualquer captura, seja pelo Eu onipotente, seja pelo mercado midiático. Seria, portanto, simplista e absurdo supor, por exemplo, que uma fotografia ou uma tela estejam contaminadas por uma *estática da imagem* devido a suas propriedades físicas; ao contrário, tais objetos podem estar plenos de *imagem em movimento*. E, inversamente, o movimento físico dos fotogramas de um filme não garante em nada o movimento aqui aludido; não é ele que o determina. Afinal, a mágica de transformar uma seqüência de imagens estáticas na ilusão de um movimento pode facilmente ser usada com a finalidade de produzir alienação e fascinação, submetendo a massa ao hipnotizador. O movimento do cinema-sonho não é físico, apesar de que este último pode servir de veículo do primeiro; *trata-se de um movimento a um só tempo psíquico, estético e expressivo*. Creio ser o gesto um bom modelo para tal movimento.



*o caráter cinemático
de um pensamento por imagens
almeja pôr em movimento
as imagens, e, ao fazê-lo,
animá-las, dotando-as de vida*

Por isso é preciso se perguntar: a que cinema nos referimos? A que sonho nos referimos? E ainda: com que teoria sobre o cinema e com que teoria sobre o sonho operamos?

Em cuidadoso ensaio sobre cinema e vídeo, Francisco Elinaldo Teixeira teceu uma crítica às teorias estéticas e às práticas cinematográficas que assimilam a câmera ao olho humano. Tal “arte retiniana” – segundo denominação de M. Duchamp – reduziu seu objeto e se entregou às demandas de um “olho-visão-olhar”; já no verdadeiro *cinema de poesia*, voltado para “as regiões mais recuadas do espírito-mente-cérebro”, a câmera tem como função “traçar *movimentos* e processos de pensamento e, assim, converter-se em uma espécie de terceiro olho: o olho do espírito”²². Essas indagações, oriundas da estética, podem subsidiar o psicanalista na renovação de sua teoria sobre o sonho.

Penso que o caráter cinemático de um pensamento por imagens almeja pôr em movimento as imagens, e, ao fazê-lo, animá-las, dotando-as de vida. Ele é afim a um *cinema de poesia* e transcende uma arte puramente retiniana. Os movimentos oculares são insuficientes para dar conta dessa cinemática; conforme a psicossomática psicanalítica veio nos lembrar, a atividade do sono REM não implica *necessariamente* sonhos; é preciso aqui distinguir o fenômeno neurofisiológico do fenômeno psíquico. *O sonhar precisa ser construído: ele é sobretudo uma criação poética*. A atividade cerebral que acompanha o sono REM indica que, mais do que uma atividade redutível ao órgão olho, o sonhar é uma forma especial de pensar que, no entanto, mobiliza a atividade

do olhar de forma preponderante e peculiar²³. Um pensamento por imagens: as imagens estão a serviço do movimento de animação, deixando de ser desenho estático para tornarem-se *desenho animado*. É a animação que confere gestualidade à imagem, assim como é a atividade simbolizante que gestualiza a ação.

O extravio desse pensamento por imagens pode levar a uma *estática da imagem* e a uma captura do sonho pela mesma. Creio que, no campo social, isso se traduz claramente na apropriação da imagem, realizada pela mídia, com o objetivo de produzir um fenômeno hipnótico de massas. O uso capitalista da imagem pela publicidade é emblemático desse extravio: a fim de induzir o consumo de objetos tornados fetiche, ele busca *induzir os sonhos* por uma manipulação deliberada. Como sintetizou R. Mezan, a publicidade

seduz e excita a criança que existe em nós, e isso em todos os aspectos relevantes do funcionamento psíquico: o desejo sexual em suas várias formas, os anseios narcísicos e a vontade de superar os limites impostos pelas normas sociais sem por isso ser castigado²⁴.

Aqui, o que poderia se constituir em objeto-sonho transforma-se em objeto-fetiche, pervertendo-se a relação sujeito objeto: o sujeito se torna *coisa*, objeto capturado pela imagem, e o *pensamento por imagens torna-se imagem sem pensamento*²⁵.

No plano individual, muitas são as formas de extravio do sonho pela imagem, análogas às formas sociais de alienação por submersão à imagem massificada; a figura do *sonho dirigível*, proposta por Ferenczi, é um bom exemplo, assim como certos tipos de “viagem” com drogas²⁶. É bom ressaltar, também, que a captura pela imagem não é um monopólio da máquina mercadológica; também em psicanálise estamos sujeitos aos mesmos riscos, já que, como assinalou Camila Sampaio, “não estaria menos aprisionado o sonhador inveterado, do que o espectador fascinado”²⁷. A psicanálise contemporânea – sobretudo a partir da obra de Winnicott – tem se preocupado em identificar quando se trata de um *verdadeiro so-*

nhar e quando se trata de um pseudo-sonho; neste último, a produção imaginária não comporta gestualidade: movimento vital do si-mesmo que busca a criação-encontro de objetos.

Um “sonho fílmico”:
fascinação ou criação?

No exemplo que se segue – de um sonho próprio – mais do que a analogia entre sonho e filme, trata-se do entrelaçamento e da interpenetração entre ambos; o próprio sonho comporta uma discussão sobre o tema da relação entre sonho e artes visuais.

Estou em um barco e mergulho na água. Descubro que é bem raso e, portanto, não é perigoso. Mas, de repente, algo no fundo “pega” nos meus pés; são como mãos mecânicas. Penso: é uma armadilha! Em seguida, estou nadando e mexo em algo (um peixe elétrico?); levo um choque e acordo sobressaltado.

Ao acordar, lembrei-me de um filme a que havia assistido na véspera com meus filhos: “Pequenos espíões em 3D”. No filme, havia me chamado a atenção o jogo entre “vida real” e “vida virtual”, esta última referida especificamente ao vi-

22 F. E. Teixeira, *O terceiro olho*, p. xxii.

23 Em que pesem os desafios e problemas que os saltos entre biologia, psicanálise, estética e filosofia comportam, creio estarmos aqui no campo dos enigmas de uma “fenomenologia da percepção”.

24 R. Mezan, “Sonhos induzidos: a eficácia psíquica da publicidade”, in *Interfaces da psicanálise*, p. 316.

25 Sílvia Alonso ressaltou o caráter ambíguo que a força das imagens comporta. Se, por um lado, a cultura de massas faz uso do poder hipnótico das imagens, há também a contraface dessa tendência de captura: o seu poder de evocação, “que se mostra por meio da forma pela qual a obra de arte visual nos interpela, através das cores, das formas, das linhas e dos movimentos que conseguem abrir brechas de entrada e produzir impacto nos traços erógenos do corpo” (S. Alonso, “Encontros entre imagens e conceitos: reflexões sobre a temporalidade em psicanálise”, in G. Bartucci (org.), *op. cit.*, p. 188).

26 Para maior desenvolvimento, consultar meu livro *Sonhar, dormir e psicanalisar: viagens ao informe* (no prelo).

27 C. Sampaio, “Sonho e cinema”, p. 96.

28 Abordei a aproximação entre *viajar* e *sonhar* em “Sonhar e viajar: na vertical do estrangeiro”.

o filme me estimulava a refletir sobre
o assunto: como se situar entre
ficção e realidade, entre percepção
onírica e percepção de vigília,
entre filme e sonho

deogame. Um certo “gênio”, supostamente do mal, criara um novo *game* maravilhoso que, como uma *armadilha*, “prendia” as crianças que o adentravam, “roubando” sua vida psíquica. Misturavam-se, nesse filme, ingredientes tais como a sedução de uma “Ilha dos Prazeres” (Pinóquio), uma figura maligna e rancorosa que quer vingar-se do mundo, e o enredo típico de filmes de espionagem. O pequeno espião – herói do filme – deveria “entrar” no jogo (*videogame*) para tentar salvar a irmã e pegar o criminoso. Para tanto, vestia um capacete-simulador que criava a realidade virtual e, assim, adentrava o jogo; a partir daí, o filme *era* a própria realidade *dentro* do jogo, e as imagens se transformavam naquelas – características – produzidas por computador. Tratava-se, pois, de uma *viagem*²⁸ *para dentro do jogo*. Uma das metas do filme parece ser justamente “brincar” com a questão da realidade virtual.

Ao assistir ao filme, fiquei tomado por essa “brincadeira”. Lembrei-me do filme *Sonhos*, de Kurosawa, no qual os personagens figuravam dentro de um quadro de Van Gogh. Estava então escrevendo sobre as passagens entre a vigília e o sono, e o filme me estimulava a refletir sobre o assunto: como se situar entre ficção e realidade, entre percepção onírica e percepção de vigília, entre filme e sonho e, sobretudo, em relação ao problema do *que* confere substância à experiência da vigília, permitindo diferenciá-la do sonho.

Lembrei-me também de que, há muitos anos, quando começara a ficar atraído pela teoria psicanalítica dos sonhos, assisti a outro filme que me marcou. Neste, uma ficção científica, havia-se descoberto uma forma de adentrar os sonhos; no filme, um cientista (viajante) espe-





a armadilha *aludida*
no sonho parecia redobrar
a armadilha do filme
visto na véspera do sonho.
Aqui se sobrepunham armadilha
e impostura

cialmente treinado entrava no sonho de alguns “pacientes”. Um “doente” por perturbações no sono – atormentado por sonhos terríficos e repetidos – era “curado” e “salvo” por este tratamento heterodoxo: um outro ia lá para ajudá-lo a enfrentar seus monstros perseguidores, auxiliando-o a reagir *em sonho* justamente no momento em que iria despertar aterrorizado. Evidentemente, nesse procedimento, corriam-se certos riscos... Eu imaginava, então, essa situação como semelhante ao trabalho do analista; gostava desta comparação e, ao mesmo tempo, considerava-a ingênua e tola.

A *armadilha* aludida no sonho parecia redobrar a armadilha do filme visto na véspera do sonho. Neste, havia um falso “Cara” dentro do *game*, uma espécie de falso líder que conduziria o jogador ao desastre e que precisava ser distinguido do verdadeiro. Armadilha e impostura aqui se sobrepunham. O “lugar com água” do sonho (um lago, um mar ou um rio?) logo evocou outro elemento do filme. Na realidade virtual do *videogame* havia um “lugar tomado por lava” que *poderia* ser muito perigoso, mas mostrava-se o contrário – “é apenas lava fria, é um truque do jogo”. No entanto, seguir por este caminho mostrou-se também uma armadilha, preparada pelo “gênio do mal” (*Toymaker*) para trazer os heróis para a sua prisão.

A brincadeira ficção-realidade proposta pelo filme era acompanhada por um efeito especial *in loco*: a sala de projeção do cinema era preparada – por mais uma “brincadeira” – para redobrar e complementar os “efeitos especiais” do filme *ao*

vivo! Assim, um “lugar frio” retratado em certas cenas do filme era acompanhado por jatos de vapor que jorravam na sala de cinema durante a projeção de tais cenas. Esse “efeito especial” lembrou-me de outro semelhante, que acontecia durante a projeção de um outro filme ainda a que assisti tempos atrás em um parque temático da Disney; a associação se evidenciava através do elemento “mãos mecânicas que pegam no pé”. Nesse outro filme – que era em 3D –, um rato havia fugido. De repente, todos os espectadores sentem nas suas canelas jatos de ar que imitam perfeitamente um animal furtivo, correndo e roçando; gritos de pânico, muitos erguem as pernas!

Vejo que o elemento “filme em 3D” desse sonho não é apenas um elo intermediário (Freud) pouco importante, que serve para ligar elementos significativos e possibilitar uma condensação: ele é também *expressivo por si mesmo*. Durante a projeção, todos usam óculos próprios para se ver em 3D. Esses óculos têm um formato especial, com tampões laterais que dão a sensação de um “fechamento”; eles lembram o capacete virtual do filme, como que procurando *redobrar e induzir a entrada na viagem virtual*. Tudo parece uma ótima idéia, pensava: o efeito indutor de um salto para outra realidade, que é inerente ao cinema, aqui se potencializa, já que, acrescentada mais essa *dimensão* que só a visão binocular pode apreender. A “brincadeira sobre o virtual” se torna mais envolvente!

Mas talvez haja aqui um engano básico, uma *armadilha* que cheira a *impostura*: desde quando a tecnologia, os efeitos especiais e os artifícios indutores podem fazer a arte ser mais arte do que ela é? Serão as crianças de hoje capazes de “viajar” em um filme mudo, em preto e branco? Desde quando sonhos podem ser “produzidos”, “induzidos” ou “dirigidos”, seja em um estúdio cinematográfico, seja em um laboratório de ficção científica, seja por um Eu domador de inconsciente? Ora, um capacete não faz um sonho!

Vejo-me, assim, em meio a esta oscilação: um envolvimento com o poder evocativo da imagem – “agora em três dimensões e, portanto, mais penetrante” –, e o repúdio da fascinação por um

falso “Cara”, imagem anti-arte, tanto mais patética quanto mais ela se esforça em imitar a vida. Para sair desse dilema, devemos ter em conta o forte diálogo que se estabeleceu entre *filme* e *sonho*, em uma relação de entrelaçamento e interpenetração entre dois espaços: o pessoal e o cultural.

Espaços oníricos compartilhados

Há aqui uma questão de grande relevância. Segundo certo ponto de vista, um filme – seja qual for sua qualidade artística –, ao fazer-se sonho e ser relatado, por exemplo, ao analista, torna-se um outro objeto; o trabalho associativo é responsabilidade e autoria do sonhador. A dimensão estética dos objetos – filme e sonho – não é relevante, e o filme é um elemento totalmente acessório. Mas se a produção imagética da cultura na qual estamos imersos se torna, tão amiúde, ocasião para sonhos pessoais, um *filme sonhado* não pode ser reduzido a resto diurno ocasional, como aqueles elementos atuais e não importantes descritos por Freud: ele é também *fonte* de sonho.

A relação entre o espaço privado do sonho e um espaço onírico *comum* (que no *sonho fílmico* relatado tomou a forma de um filme socialmente compartilhado) mostra-se, assim, bastante complexa. Kaës abordou o assunto de maneira original e extensiva, desenvolvendo a hipótese da *polifonia do sonho*: “a polifonia do sonho descreve como, a partir dos dois umbigos do sonho e da formação de um espaço onírico plural, comum e partilhado, o sonho se organiza por uma combinação de muitas vozes. O sonho, a mais íntima e a mais egoísta de nossas produções noturnas, o mais banal de nossos sintomas, é tecido por uma trama polifônica de interdiscursividade”²⁹. Através de uma construção rica e elaborada, a contribuição de Kaës renova significativamente a teoria do sonho em psicanálise, especialmente no que tange à inter-

»
“o sonho, a mais íntima e a mais egoísta de nossas produções noturnas, o mais banal de nossos sintomas, é tecido por uma trama polifônica de interdiscursividade”

[René Kaës]

face entre individual e social. Partindo de um estudo dos espaços psíquicos do sonho e utilizando-se de amplo material clínico em que uma dimensão compartilhada do sonhar pode ser reconhecida – com especial ênfase para a situação grupal –, o autor chega à proposição de um “segundo umbigo do sonho”: ele liga o material onírico pessoal a uma miscelânea intersubjetiva, na qual se deposita e da qual se alimenta o sonho de cada um. Na regressão – tanto do sonho como da situação grupal – atingem-se certas zonas de indiferenciação e de porosidade entre os respectivos espaços individuais.

Começamos a compreender, assim, todo interesse que contém a discussão interligada entre sonhos e artes visuais. As condições culturais em que se experimentam os filmes e produções audiovisuais em geral (*videogames*, televisão, “cinema em casa”, videoproduções informatizadas etc.) interagem dialeticamente com os espaços oníricos pessoais de todos nós, da mesma maneira com que a literatura – e particularmente os contos de fadas – têm conformado ao longo dos séculos um tipo de mentalidade e o espaço onírico da infância e da vida adulta.

O pesquisador de sonhos deve estar atento ao que se passa nos espaços oníricos comuns; a negligência deste fator pode conduzir a distorções e a erros de apreciação que a psicanálise de hoje deve cuidar de evitar. Estamos cada vez mais conscientes da impossibilidade de tomar *a obra* e o *gênio criador* independentemente de seu contexto cultural e do sujeito da recepção.

²⁹ R. Kaës, *La polyphonie du rêve: l'expérience onirique commune et partagée*, p. 211.



*sonhamos – e sabemos
que sonhamos – também segundo
um código culturalmente
compartilhado; as crianças
bem o sabem*

É preciso reconhecer que muitas das críticas referentes à desconsideração de fatores culturais, históricos e antropológicos de que a psicanálise tem sido alvo por parte de diversos ramos das ciências humanas certamente procedem.

Ora, também as ciências humanas podem ser enriquecidas pelos estudos do sonho e do inconsciente. O estudioso da estética pode enriquecer seu trabalho levando em conta as condições de recepção do sujeito que se relaciona com a obra de arte – seja como um “sonhador” co-criador, seja como um consumidor. Como está o “potencial onírico” do sujeito da recepção? Até que ponto ele é capaz de recriar a obra enquanto se relaciona com ela, sendo portanto co-autor do espaço onírico compartilhado da cultura? E, por outro lado, em que momentos ele se torna simples consumidor, que importa acriticamente e reproduz em si aquilo que é vendido pela mídia na sociedade de massas? Que fatores culturais e individuais contribuem para que percorra uma outra dessas duas trilhas?

Cabe interrogarmo-nos se – e como – mutações na relação do homem com a imagem no campo da cultura repercutem nos processos oníricos individuais. Assim, por exemplo, o advento do videocassete e do DVD tem tido como efeito uma espécie de “privatização” do espaço de projeção do filme e uma transformação significativa do que entendemos e experimentamos como *cinema*: a “experiência fílmica” não é mais a mesma... Ora: por decorrência, a relação do espectador com um objeto supostamente evanescente – “uma imagem que não está mais lá” – tende a mudar, fenômeno cultu-

ral cujas conseqüências novas pesquisas devem buscar compreender.

Retornemos ao nosso exemplo singular. Dentre as linhas associativas derivadas do “sonho do filme em 3D”, há uma cuja origem em um espaço psíquico comum pode ser reconhecida. Na noite da véspera do sonho, conversava em família sobre a passagem-mergulho para uma realidade outra, retratada no filme *Pequenos espiões em 3D* na forma do mundo virtual do *videogame*. Comentávamos como essas *passagens* são freqüentemente retratadas na literatura e na filmografia infanto-juvenil, como no caso da Alice de Carroll, do filme *Atlantis* dos estúdios Disney e outros. Minha filha acrescentou o exemplo do *Mágico de Oz*, e iniciou-se uma discussão: será que, ao ser carregado pelo vento forte do redemoinho, o protagonista está indo para a terra dos sonhos? A discussão baseava-se na versão cinematográfica, recentemente vista por ela. Ela mesma argumentou taxativamente que sim: trata-se mesmo de uma “viagem para a terra dos sonhos”, pois quando passa o furacão, a tela fica virando, virando, virando, e isso é sinal de que está *virando* sonho...³⁰

* * *

Sonhamos – e sabemos que sonhamos – também segundo um código culturalmente compartilhado; as crianças bem o sabem. Talvez a graça de um filme – e de poder sonhá-lo – seja a ilusão de uma viagem *compartilhada* para uma realidade outra³¹, como no caso da turma de espiões que jogam *juntos* o jogo virtual, ou do espantalho e seu grupo mambembe de *O mágico de Oz*. Aliás, trata-se mesmo – como vimos – de uma questão de *magia*! A solidão essencial pode ser, assim, contrabalançada por um espaço intermediário. A força das imagens pode aniquilar o pensamento pela massificação, mas pode também possibilitar um espaço compartilhado de magia e ilusão. É o *movimento* que arranca o imaginário de uma fascinação narcísica, animando as imagens, que assim se tornam

objeto de intermediação entre o si-mesmo e o outro. Desta maneira, constitui-se a verdadeira arte visual.

Todos nós que compartilhamos a mesma “realidade exterior” – ou que temos a mesma ilusão – estamos, de certo modo, reunidos em uma mesma sala de cinema; talvez na mesma caverna ainda do “homem primitivo”. Nela, ora nos dissolvemos diante do poder hipnótico da imagem, e ora podemos re-encontrar o nosso si-mesmo em um espaço de sonho comum; como bem assinalou Winnicott, esse espaço intermediário

30 Em outra ocasião, ela comentou, ao conversarmos sobre o sonho de Alice: “o bom do sonho é que nele os bichos falam...” Ora, é evidente que o gato de Alice prenuncia os desenhos animados – sonhos infantis compartilhados – que estavam por vir, e que realizam o desejo simples, antigo e universal de falar com os bichos.

31 O cineasta Francisco Ramalho Jr., ao sustentar que a ilusão é a força motora do cinema, assinalou também a sua função *agregadora*: pois se a ilusão “é uma ocupação solitária, no cinema passa a ser uma ocupação social: numa sessão de cinema, centenas de pessoas estão agregadas na mesma ilusão da narrativa de um filme” (F. Ramalho Jr., “Ilusão e cinema”, p. 86).

32 Essa antevisão profética poderia ser compreendida como uma percepção endopsíquica inconsciente do filósofo da experiência de seu próprio órgão-olho, à maneira da percepção hipocondríaca que Freud supôs se dar em certos sonhos? Bem, essa interpretação especulativa, de caráter bastante impressionista, deve ser temperada com um olhar mais ponderado sobre a história do conhecimento. A sensibilidade de Platão ao visual não se restringia apenas ao plano onírico; pois, no *Timeu*, ele já nos apresentou uma sistemática e cuidadosa reflexão sobre a visão: a *teoria da emissão*. Tal concepção foi retomada e transformada por Aristóteles, que descreveu o princípio da câmara escura – só viabilizada como aparato no final do século XVI. Ora, as bases da ciência ótica se encontram justamente na antiguidade grega, de acordo com três tradições ou linhas de pesquisa. A tradição filosófica de Platão e de Aristóteles influenciou e se desenvolveu em paralelo a, por um lado, uma tradição médica dedicada ao estudo da anatomia e fisiologia do olho (Alcmeon de Crotona e Galeno de Pérgamo), e, por outro, uma tradição matemática voltada para a explicação geométrica da percepção do espaço (Euclides e Ptolomeu). A segunda era significativa da história da óptica se deu no século XIII, no mundo árabe, e foi finalmente sucedida pelos trabalhos revolucionários de Kepler, no início do século XVII (cf. C. R. Tossato, “A função do olho humano na óptica do final do século XVI”, p. 415-41). Sobre a releitura da mítica platônica a partir da psicanálise, ver também D. Gurfinkel, “A mítica do encontro amoroso e o trabalho de Eros”, trabalho preparado para a Segunda Jornada sobre o Feminino do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, 2007 (inédito).

33 A *fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty foi uma das contribuições para esta “filosofia da visualidade” que merece destaque, e que fala de perto ao psicanalista (cf. D. Gurfinkel, “Fé perceptiva e experiência de realidade” e “Sonhar e viajar: na vertical do estrangeiro”).

o olho, com sua tela
de projeção privada que é
a retina, serviu de protótipo
para os inventores das
“máquinas de imagem”

comum e compartilhado é o espaço do brincar e da cultura. Oscilamos continuamente, portanto, entre a alienação do Eu na massa indiferenciada e o movimento singular do si-mesmo, próprio do viver criativo.

Podemos estabelecer, assim, um paralelo entre a estrutura do olho, a sala de projeção de cinema e o mito da caverna de Platão. O olho, com sua tela de projeção privada que é a retina, serviu de protótipo para os inventores das “máquinas de imagem” – iniciando pela “câmara escura”, tão utilizada pelos pintores a partir do século XVI, tais como Vermeer, até a máquina fotográfica e o cinema, incluindo as mais recentes inovações tecnológicas da era digital. Trata-se de “invenções” derivadas de um *insight* da pesquisa científica a partir do conhecimento do olho como órgão humano. Não me parece descabido supor, também, que Platão tenha tido uma antevisão profética³² sobre as descobertas científicas da estrutura do olho e sobre a invenção dos processos projetivos das artes visuais. Ao dar início a uma “filosofia da visualidade”, nos chamou a atenção para a complexidade paradoxal que o visual comporta³³; daí a força e a imortalidade do mito da caverna. Esse paralelismo nos permite compreender, pois, ainda que de relance, a grande potência significante da visualidade e suas sombras para a experiência humana. O advento da psicanálise e sua teoria do sonho representa, na história da cultura, uma contribuição significativa nesse campo, constituindo certamente mais um elo na luta do homem pela inteligibilidade da potência misteriosa do visual.



Referências bibliográficas

- Alonso S. (2000) Encontros entre imagens e conceitos: reflexões sobre a temporalidade em psicanálise. In: Bartucci G. (org.) *Psicanálise, cinema e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago.
- Bollas C. (2000) *Hysteria*. São Paulo: Escuta.
- Chnaiderman M. (2000) Falas tornadas imagens ou imagens faladas: psicanálise, Godard e Tarkovsky. In: Bartucci G. (org.) *Psicanálise, cinema e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago.
- Cromberg R. (1997) Algumas coordenadas de leitura de *A interpretação dos sonhos*. In: Alonso S. L.; Leal A. M. S. (orgs.) *Freud: um ciclo de leituras*. São Paulo: Escuta/Fapesp.
- _____. (2000) Tornar-se autora. In: Bartucci G. (org.) *Psicanálise, cinema e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (s/d.) Gênese das palavras infantis “papai” e “mamãe”: considerações sobre os diferentes estágios no desenvolvimento da linguagem. Separata.
- Freud, S. (1900/1981) La interpretación de los sueños. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Madrid, Biblioteca Nueva, v.1.
- _____. (1913/1981) “Totem e tabu”. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Madrid, Biblioteca Nueva, v. 2.
- Gurfinkel D. (2001) Fé perceptiva e experiência de realidade. In: *Do sonho ao trauma: psicossoma e adições*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- _____. (2003/2004) Sonhar e viajar: na vertical do estrangeiro. *Percurso*, nº 31/32.
- _____. (s/d) *Sonhar, dormir e psicanalisar: viagens ao informe* (no prelo).
- _____. (2007) *A mítica do encontro amoroso e o trabalho de Eros*. Trabalho preparado para a Segunda Jornada sobre o Feminino do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, 2007 (inédito).
- Kaës R. (2002) *La polyphonie du rêve: l'expérience onirique commune et partagée*. Dunod: Paris.
- Luz R. (1998) Cinema e psicanálise: a experiência ilusória. In: Lins M. I.; Luz R., W. *Winnicott: experiência clínica e experiência estética*. Rio de Janeiro: Revinter.
- Mezan R. (2002) Sonhos induzidos: a eficácia psíquica da publicidade. In: *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Pontalis J. B. (1978) *Entre el sueño y el dolor*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ramalho Jr. F. (2006) Ilusão e cinema. *Ide*, vol. 29, n. 42, p. 86-8.
- Sacks O. A torrente da consciência. *Folha de S. Paulo*, caderno Mais!, p. 4-10, 15 fev. 2004.
- Sampaio C. (1999) Sonho e cinema. *Psychê*, n. 4, p. 85-102 (ano III).
- Teixeira F. E. (2003) *O terceiro olho*. São Paulo: Perspectiva.
- Tossato C. R. (2005) A função do olho humano na óptica do final do século XVI. *Scientiae Zudia*, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 415-41.
- Winnicott D. W. (1962/1990) The aims of psycho-analytical treatment. In: *The maturational processes and the facilitating environment*. London: Karnac.
- _____. (1996) Dreaming, fantasizing and living: a case-history describing a primary dissociation. In: *Playing and reality*. London: Routledge.

Dreaming: a visual art

Abstract The paper approaches the visual dimension of dreaming in its relationship with visual arts. A sort of “thought through images” permits a parallel between dream and cinema; its magical and primitive statute is discussed, and its paradoxes deal with Winnicott’s notion of illusion. Finally, it criticizes the idea that dream hallucinatory character leads to a “private visual art”, since dreamers are in a subtle communication with others and with the field of culture.

Key words dreaming; creativity; magic; visual arts; cinema; Winnicott.

Texto recebido: 2/2007

Aprovado: 5/2007

O lugar de encontro possível na contemporaneidade: o ambiente eletrônico

Alessandra Monachesi Ribeiro

Resumo Neste texto, apresento o ambiente eletrônico como um lugar possível de encontro na contemporaneidade. A partir do recurso a seu principal componente, a música eletrônica, analiso as mudanças de mentalidade decorrentes de seu desenvolvimento e, com isso, aponto o modo paradoxal pelo qual a tecnologia se insere na constituição subjetiva. Em suas vertentes de ratificação do isolamento corrente e propiciadora de encontros mediados, a 'cena' eletrônica surge como lugar de subjetivação a ser considerado pela pesquisa psicanalítica.

Palavras-chave ambiente eletrônico; música eletrônica; tecnologia; subjetividade; encontro.

Alessandra Monachesi Ribeiro é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos, doutoranda em Teoria Psicanalítica pela UFRJ e mestre em Psicologia Clínica pela PUCSP.

No campo psicanalítico, pouca atenção foi dada para a vertiginosa mudança na constituição da subjetividade decorrente do desenvolvimento tecnológico e do uso da tecnologia como mediadora das relações sociais. Basta atentarmos para a diferença de lugar que as relações estabelecidas via *internet* ocupavam nos anos 1990, quando a distinção entre virtual e real hierarquizava esses dois modos de encontro, em uma cultura na qual o ápice da comunicação pela rede se dava através da troca de *e-mails*, e o que ocorre nos dias de hoje quando, entre *blogs*, *fotologs*, *msn*, *orkut*, *youtube*, *second life* e afins, a divisão entre real e virtual perde o sentido, em um mundo cada vez mais mediado pela tela e suas funcionalidades, para entendermos que alguma coisa vem se modificando profundamente, tanto no estabelecimento das relações interpessoais quanto, e em relação direta com isso, nos processos de subjetivação.

As relações virtuais escaparam para o mundo real há quase uma década. Real e virtual são nomeações que não fazem mais qualquer sentido e é, então, possível dizer: "falei com fulano ontem" de maneira que "falei" pode se referir a uma conversa no *msn*, pelo *scrapbook* do *orkut*, pelo *fotolog*, ao telefone ou, até mesmo, pessoalmente. Não há mais qualquer necessidade de especificar onde o diálogo se deu, nem de hierarquizar-lo como real ou virtual. Falei. Ponto.

Não é difícil encontrar, no senso comum ou nas reflexões em nosso meio psicanalítico, trabalhos que tenham feito alusão a essa interpretação do advento da *internet* e afins como promotores exclusivamente de uma existência ensimesmada.



*por música eletrônica
entendo toda forma
de expressão musical que
dependa do uso
da tecnologia
para sua existência*

Mas tal veredicto está longe de encerrar a questão, ou até mesmo de abordá-la por seu viés mais interessante. Que subjetividade se constitui nessas condições, nesse caldo de tecnologia facilitador e impedor de encontros? Como o que antes era isolamento do indivíduo no seu próprio mundo se tornou, agora, a possibilidade de conexão e estabelecimento de relações?

Para pensar a respeito dos efeitos da tecnologia sobre as subjetividades, escolhi historiar sobre um tema pouco investigado: a “cena” eletrônica. Por “cena” entendo o ambiente, o espaço e o tempo contornados pela música eletrônica, a história de seu surgimento e tudo aquilo que a cerca, além de seu lugar de execução, intimamente relacionado à sua forma / função: as festas, os clubes, a dança, a cultura etc. Trata-se de um campo altamente vinculado à tecnologia, da qual depende para o surgimento de seu principal elemento: a música. Além disso, guarda com a internet um parentesco e uma influência cruzados: a rede serve de ponto de troca e de encontro para os diversos atores desse ambiente eletrônico, enquanto o mesmo serve de lugar de realização para muitas das circulações que se dão através da rede. Por isso, entendo-o como um campo paradigmático em que essas novas subjetividades se dão a conhecer.

Neste texto, pretendo aventar algumas hipóteses acerca do modo como a “cena” eletrônica espelha a contemporaneidade, bem como sobre a função que exerce, atualmente, para aqueles que por ela circulam. Iniciarei tal trajeto pelo

que julgo ser o componente central e principal sustentáculo do que seja essa tal “cena”: a música eletrônica.

A música eletrônica deve sua existência a uma confluência de movimentos que ocorreram de meados do século XIX ao início do século XX nos âmbitos das artes e da tecnologia. Mudanças na maneira de pensar a música, aliadas ao desenvolvimento tecnológico, criaram a condição necessária para que algo como essa sonoridade pudesse ter lugar.

Por música eletrônica entendo toda forma de expressão musical que dependa do uso da tecnologia para sua existência, ou seja, toda música cujos sons sejam produzidos ou modificados eletronicamente. Com isso, poderia facilmente me aproximar da conclusão de Holmes¹ de que, em nossos tempos, toda música é eletrônica. Mas não me precipitarei em uma conclusão tão vertiginosa sem antes traçar alguma sustentação para ela. Começarei fazendo uma breve análise do caldo cultural necessário para o surgimento dessa sonoridade, que é o mesmo responsável pela conformação atual do homem contemporâneo.

O contexto cultural

Ao final do século XIX e início do século XX, a revolução industrial trouxe o desenvolvimento de uma série de aparatos tecnológicos antes inexistentes e impensáveis. As máquinas passaram a dominar o modo de produção e não apenas elas, também e rapidamente, todos os mais variados campos da existência humana. O homem moderno alcança, com o advento da máquina, seu apogeu.

Contudo, o apogeu carrega as condições para seu próprio desfazimento. George Steiner, em seu *No castelo do Barba Azul*², apresenta a idéia de que o homem atual é fruto de uma cultura e um tempo histórico no qual a civilização ocidental decaiu de sua centralidade absoluta, pautada pela supremacia da razão, da ciência e do pensamento desde a Revolução Francesa e as

Guerras Napoleônicas, para um novo momento de profundo questionamento a respeito do valor e da direção de todo e qualquer campo de conhecimento humano, especialmente após a catástrofe das duas grandes guerras mundiais. O homem moderno carrega a ferida da queda de um Paraíso no qual o triunfo da razão prometia o melhor dos mundos realizado agora, pelo melhor dos homens. Com as guerras, descobriu-se que o horror andava às sombras dessa civilização de ouro, e que poderia aparecer e destruir tudo aquilo que o cercava. O melhor dos homens era capaz do pior. Com isso, esse homem desiludido passou a buscar referências no primitivo, no “incivilizado”, no oriente, em outras culturas, na infância, na loucura, ou onde quer que parecesse haver mais espaço para a esperança da existência de algo “bom”.

O melhor dos homens criou o pior dos mundos – os campos de concentração proliferaram ao lado dos centros de alta cultura – e, no entanto, também o melhor deles – por meio do avanço tecnológico, médico e científico. A arte revelará, em suas produções, essa ambigüidade e tensão: o homem desumanizado do cubismo, o homem exaltado como poder maquínico do futurismo italiano, o homem primitivo, o bom selvagem de Rousseau e de Gauguin, a arte primitiva de Jean Dubuffet, a decadência e o desespero dos degradados da civilização em Toulouse-Lautrec... isso para citar apenas alguns exemplos.

A desilusão traz uma mudança de perspectiva. Não há mais como sustentar ou defender a alta cultura, uma vez que ela não evita o horror. Com isso, tem lugar uma ruptura irremediável com a estrutura de valores, o conceito de transcendência e as formas mesmas da cultura clássica. Essa mudança afetará de maneira indelével todos os campos do conhecimento e expressão humanos e veremos agora de que maneira ela chega ao campo das artes, com especial ênfase a

1 T. Holmes, *Electronic and experimental music*.

2 G. Steiner, *No castelo do Barba Azul – algumas notas para a redefinição da cultura*.

»
*a desilusão traz uma
mudança de perspectiva.
Não há mais como sustentar
ou defender a alta cultura,
uma vez que ela
não evita o horror*

uma questão comum que carregarão, em princípio, as artes plásticas e a música.

Se nas artes plásticas as vanguardas modernistas se perguntam pelo estatuto do artista e de sua obra, na música essa indagação também se faz presente. A mudança do mundo que os cerca coloca essas vanguardas na delicada posição de terem que responder acerca daquilo que fazem nesses novos tempos. E a pergunta retorna para eles como: mas o que é mesmo que fazem? A música, o que é? E por que necessariamente deveria continuar sendo dessa maneira?

Assim, na música ocorre um movimento que buscará responder à questão sobre o que ela é através da expansão de seus domínios. Isso tem início com a ultrapassagem do uso da escala tonal, estabelecida desde o século XVII no Ocidente. Experimentações com outras escalas, por Erik Satie e Debussy, entre outros, o uso de escalas cada vez menores, com número maior de subdivisões (microtonais), e até a criação da música atonal por Schönberg alargam para além dos limites prescritos pela tradição aquilo que os parâmetros musicais existentes poderiam sustentar.

Há aqui uma proximidade com o que foi feito em tela e escultura pelos impressionistas, expressionistas e as vanguardas modernistas em geral: a extrapolação dos suportes realizada a partir deles mesmos. Ou seja, a utilização de um determinado meio pressionado até seus limites, uma implosão pela radicalidade com que ele seria experimentado em seu uso. Daí, o passo seguinte



*o que se modifica com
o fonógrafo e, ainda mais
maciçamente, com a transmissão
musical através do rádio, é
a definição que as pessoas
possuem do que
seja música*

seria, necessariamente, a ruptura com tais suportes tradicionais, o que, na música, implicaria ruptura com seus parâmetros de construção. E se o ruído também fizesse parte da música? É o que se pergunta Luigi Russolo e o *Art of noise*. Com o futurismo, cria-se a perspectiva de que o ruído também seja tomado em consideração. Algo fora de um certo campo estabelecido como musical passa, com isso, a integrá-lo e a questioná-lo.

O contexto tecnológico

Se a possibilidade de uma música eletrônica surge de um movimento que coloca em questão o que a música pode ser para ser considerada enquanto tal, ampliando vertiginosamente suas maneiras de formulação, por outro lado, é necessário que surja algo que crie condições para a materialização dessa amplitude musical idealizada em música realizada. E é a tecnologia que fornecerá condições para que essa amplitude se concretize. Apresentarei neste tópico, de maneira sintética, e correndo em paralelo, tanto o que diz respeito ao avanço tecnológico e a maneira como ele é incorporado à música, quanto o que trata da mudança de mentalidade decorrente desse uso da tecnologia e o modo como a música passa a ser compreendida e composta a partir de então.

Há uma mudança na maneira de as pessoas experimentarem a música a partir da tecnologia. Com a invenção do fonógrafo em 1878, o adven-

to do rádio no início do século xx e, conseqüentemente, o desenvolvimento das tecnologias de gravação e reprodução sonoras, algo da mentalidade anterior e da relação instituída entre as pessoas e a música se desfaz. A música, que até então se dissipava em sua própria execução, agora pode ser aprisionada e circular.

O fazer musical é substituído pela escuta passiva, a audição pública dá lugar à escuta encapsulada, na intimidade dos lares. Os aparatos tecnológicos serão vendidos como instrumentos e, com a disseminação da tecnologia de reprodução, a lógica que distingue autêntico de imitação será invertida, devendo o músico em suas performances imitar a gravação, que então será identificada não apenas como sendo “música de verdade” mas, também, como o que é autêntico.

O que se modifica com o fonógrafo e, ainda mais maciçamente, com a transmissão musical através do rádio, é, portanto, a definição que as pessoas possuem do que seja música e, conseqüentemente, sua maneira de se relacionar com ela. Aceita-se o disco, a fita cassete e a emissão radiofônica como música autêntica ainda que, nelas, o som não provenha da interação entre músico e instrumento como em uma *performance* – o modo como se experimentava a música até então – mas de máquinas. Se, no início, as gravações reproduziam as *performances* ao vivo, com o tempo serão essas que perseguirão o objetivo de reproduzir gravações. Antes inapreensível, agora a música, além de capturável, perdeu seu aspecto visual, sua ambientação, o entorno de gestos, volumes, movimentos e cores que lhe davam materialidade³. Essa materialidade, por sua vez, ficará ligada à captura do som, à possibilidade de tratá-lo em sua concretude, como matéria. Haja visto Edgard Varèse e sua criação da *musique concrète* na década de 1920. O som é, então, o som encontrado, do qual tornarei a falar adiante.

A divisão até então estabelecida entre compositor, músico e ouvinte borra-se com essa mudança de mentalidade. Com a repetição,

o ouvinte pautará sua apreciação musical por critérios como fidelidade à gravação, precisão, clareza e outros tantos que jamais haviam sido considerados para a apreciação musical. Ele participa do acontecimento musical com uma escuta mais detalhada (a gravação pode ser repetida à exaustão) e, principalmente, com a edição que pode fazer da música (parar, retornar etc.), além do contexto que dá para sua escuta (quando e onde ele a ouve). A privatização da escuta musical dará origem a uma música de fundo que, perpetuamente, nos acompanha para todos os lugares, na criação do que Glenn Gould chama de uma “sociedade ouvinte, consumidora, Muzak-absorvente”⁴.

Os músicos também, com a possibilidade de ouvirem as gravações, podem se ater a um aprimoramento de sua técnica de modo a se aproximarem cada vez mais de uma pretensa fidelidade ao texto musical. Sem erros, sem falhas, sem improvisos. A *performance* demanda, a partir daí, precisão, clareza e nitidez rítmica, o que também altera, como nos aponta Philip⁵, pela perspectiva dos músicos, aquilo que se entende por música em nossos dias.

Mas uma das maiores modificações, se não a maior, proveniente do advento das tecnologias usadas na música, ocorre naquilo que diz respeito à idéia de autenticidade e à busca pelo que se pode chamar de *real thing*, a coisa verdadeira. Com o uso da tecnologia na música, com as modificações na escuta e no fazer musical e com a troca de influências entre a reprodução e a *performance*, já não é possível mais acessar uma verdade absoluta que nos informe acerca do que é o mais autêntico, o original, o ponto zero que defina e delimite aquilo que possa ser entendido como música, a não ser pelo que foi conservado como material gravado desde o pe-

3 A esse respeito, vide: F. Biocca, “The pursuit of sound: radio, perception and utopian in the early twentieth century”, p. 61-79.

4 G. Gould, “The prospects of recording”, p. 123.

5 R. Philip, *Early recordings and musical style: changing tastes in instrumental performance, 1900-1950*.

6 R. F. Rodrigues, *Música eletrônica – a textura da máquina*.

7 T. Holmes, *op. cit.*

»
*com o uso da tecnologia
na música, com as modificações
na escuta e no fazer musical,
já não é possível mais acessar
uma verdade absoluta que nos
informe acerca do que é
o mais autêntico*

ríodo em que isso foi factível. Perdemos o *real thing* e ingressamos no tempo em que tudo é possível, exceto o fazer de qualquer coisa que guarde o sentido que teve quando de sua origem, noutra época. Adentramos, assim, a era da imagem e do simulacro. Vejamos a que isso leva na esfera musical.

A bricolagem e o inaudito

Os avanços tecnológicos contribuirão com a música de duas formas distintas a serem recombinadas naquilo que será a música eletrônica:

- na criação da condição de executar sons puramente eletrônicos, apartados da natureza, dos instrumentos e das condições e limitações humanas (os novos instrumentos eletrônicos / eletroacústicos), ao que me refiro como **busca do inaudito**;
- na criação da condição de retirar sons naturais de seu contexto e manipulá-los de forma que eles se tornem um elemento componente de uma outra sonoridade (reprodução e sampleamento), o que nomeei, seguindo a sensível indicação presente em Rodrigues⁶, como **bricolagem**.

O que é a música? O que ela se tornou? Holmes⁷ é categórico ao afirmar que a música que conhecemos em nossos tempos não existiria sem a tecnologia. O seu uso na música



*não se fala mais em notas,
harmonias, melodias,
mas em sons, timbres,
texturas. A música ganha
materialidade, concretude*

modificou não somente o fazer musical como também o modo de pensar dos compositores, e ainda a maneira de ouvir do público. Com a tecnologia, não apenas há uma disseminação da música em uma escala sem precedentes, a partir dos meios de gravação e reprodução mas, também, a própria invenção da possibilidade de usar a tecnologia no fazer musical, a fim de criar algo que dependa da mesma para existir, que só possa ser pensado e composto a partir das condições fornecidas pelo uso do aparato tecnológico.

Quer a música decorra da criação de ondas sonoras por meios elétricos – o que podemos chamar de música eletrônica pura, aquela que é feita pela construção de sons sintetizados através de meios eletrônicos – quer ela advenha da manipulação eletrônica para a modificação dos sons provenientes do meio natural – o que resulta na chamada música eletroacústica, o que temos é algo diferente da música instrumental. E partilharei ainda com Holmes a maneira como ele enumera essas diferenças mais significativas:

- ✦ Os recursos sonoros disponíveis para a música eletrônica são ilimitados e podem ser construídos. Ou seja, o compositor, agora, pode não apenas criar música, como compor os próprios sons.

- ✦ Qualquer som imaginável pode ser criado, o que significa que o compositor pode inventar sons inexistentes ou modificar os que existem na natureza em algo totalmente distinto.

- ✦ A música eletrônica modifica nossa percepção de tonalidades sonoras, o que significa que é possível criar,

eletronicamente, instrumentos capazes de alcançar as mais sutis nuances microtonais, bem como seu exato oposto, ou seja, a produção dos sons mais brutos e sem coloração possíveis, levando até mesmo a uma sonoridade em que tudo se reduz a um ruído unívoco.

- ✦ A música eletrônica só existe em sua atualidade. Isso quer dizer que, ao contrário da música instrumental, ela não existe em estado potencial, como notação e idéia, mas apenas quando executada.

- ✦ A relação com o tempo também é modificada. O compositor pode criar e executar uma música que tenha todos os seus valores – *pitch*, timbre, envelope – modificados e reorganizados no tempo.

- ✦ O som se torna, por si só, o tema da composição. É possível penetrar na materialidade do som e manipular suas características, de modo que essa manipulação consista no fazer musical. O som se torna concreto, uma materialidade a ser dissecada e transformada. E cada som, em sua concretude, é igual ao outro.

- ✦ Não há respiração na música eletrônica. Ela não guarda relação com o fôlego, o sopro, os movimentos das mãos e tudo mais que diga respeito às possibilidades e limitações humanas. Isso significa que os sons podem ser extremamente longos, de execução altamente complexa, demandando mais do que a execução humana poderia abarcar.

- ✦ Como a música eletrônica está dissociada do mundo natural, sua escuta remete o ouvinte a um mundo extremamente subjetivo, íntimo, pessoal.

Ou seja, encontramos-nos, através da música eletrônica, em um campo ilimitado de possibilidades de criação e interpretação do material sonoro, no qual os padrões, valores e modos anteriores trazem pouco substrato para a compreensão do que ali acontece. Não se fala mais em notas, harmonias, melodias, mas em sons, timbres, texturas. A música se reveste de materialidade, concretude. Ela se torna aquilo que do som pode ser manipulado e apalpado. Existe na atualidade de sua execução e, fugaz, se esvaece com seu término. Uma música maquínica, de densidades, de experimentação muito mais do que de escuta.

O som, como material, convida a uma escuta que é percepção, experiência tátil, espacial,

orgânica. O som da música eletrônica suscita os vãos da imaginação que o decodifica, bem como as palpitações do corporal que o experimenta. Uma música com a marca da contemporaneidade: maquinal, sensorial, deslocada dos ritmos e tempos naturais, experimental e ambígua. A ambigüidade está em sua distância, sua aparente inacessibilidade em contraponto à convocação que faz dos sentidos, de uma imersão em suas texturas para que se faça possível acessá-la. O indiferente aceno da máquina *versus* o convite de imersão em um ambiente sonoro. O apelo à corporeidade como resposta ao som. Não causa espanto que seja exatamente esse tipo de música o que será apropriado pela cultura de massas como ator principal na criação de um meio onde a experiência acústica norteará as relações: o ambiente da música eletrônica *pop*.

Onde nos encontramos atualmente? Retomemos George Steiner⁸ e sua tentativa de contorno da cultura contemporânea, na análise que faz a respeito da música, para encontrarmos ali o lugar do ambiente da música eletrônica *pop*.

A apropriação da música eletrônica pela cultura de massas

Frente à perda das referências e da possibilidade transcendente que a alta cultura trazia para a civilização ocidental, certos meios e formas são postos em descrédito. A linguagem, a palavra falada ou escrita são percebidas com desconfiança e profundamente adulteradas por uma geração que já não pode mais alcançar os sentidos daquilo que antes circulava pelos livros, músicas e obras de arte. Dada essa situação, é possível se perguntar acerca de que outras “alfabetizações” podem estar ocorrendo em nossos tempos, que códigos de comunicação podem estar sendo criados e através de quais meios. Um dos que Steiner levará em

8 G. Steiner, *op. cit.*

»
a música pop aproveita da música eletrônica a mesma apropriação da tecnologia para o fazer musical e sua disseminação, bem como a mesma lógica de criação do som

consideração, e que interessa diretamente à reflexão que realizo neste texto, é a música como linguagem fora da palavra.

O som é global, atingindo igualmente pessoas em qualquer lugar, independente de língua, credo ou cor. A música, incessante, participa de todos os momentos da vida e é moldura para todos os encontros. Cada situação tem sua “trilha sonora”. A música cria uma linguagem tão pregnante que se torna uma “meta-cultura”. A cultura do som força a velha autoridade da ordem verbal a recuar, diz Steiner. Quais as conseqüências desse ruído constante que nos acompanha?

A música *pop* eletrônica trará, como herança e influência de seu ancestral erudito, o que nomearei como uma proximidade nos meios de execução e na lógica conceitual que funda a experiência. Ou seja, a música *pop* aproveita da música eletrônica a mesma apropriação da tecnologia para o fazer musical e sua disseminação, bem como a mesma lógica de criação do som inaudito e de alteração dos sons já existentes, ou seja, da síntese musical e do *sampleamento*. Afora isso, as proximidades e parentescos parecem se encerrar, já que a música eletrônica *pop* – ou música eletrônica de pista – traz também a influência de outros antecessores mais diretos, como a cultura e a sonoridade *disco* dos anos 1970 na Europa, a cultura da *dance music* dos clubes *gays* de Chicago e, ainda, as enormes influências da música negra americana – o *jazz*, o *blues* e o *soul*.



*a música eletrônica cria,
portanto, não apenas
um ambiente,
mas um contingente
de códigos e
significações próprios*

O ponto mais importante a ser ressaltado acerca da música eletrônica *pop* é que ela leva ao limite a idéia de música ambiente, criada no momento em que a música, através da disseminação facultada pela tecnologia, pode servir como pano de fundo para as atividades cotidianas, tornando-se o ruído de base, a trilha sonora do dia-a-dia, como acentuei anteriormente. Não que não houvesse música ambiente antes, já que muita música erudita foi criada para ser ambiente, para servir de cenário. No entanto, o fato de vivermos em um contexto tão amplamente pautado pelo som que nos acompanha é coisa recente, dependente do rádio, do toca-discos, do *CD player* e, hoje em dia, dos *i-pods* e afins.

A música eletrônica é feita, em sua maioria, para ser ambiente, para compor um entorno para uma experiência. Ou seja, ela faz sentido na medida em que está acompanhada do contexto que a origina e possibilita: o clube, a festa, a *rave*. É por isso que, para pensar acerca do ambiente, da “cena” eletrônica, minha proposição neste texto, fez-se necessário esse longo prólogo sobre seu personagem principal: a música. E, uma vez que estamos falando de música, farei agora um esforço para integrá-la aos outros itens componentes dessa ambientação: as pessoas, as imagens, as festas e as drogas.

Simon Reynolds⁹, jornalista e editor de revistas de música na Inglaterra, bem como de diversas publicações da área do que denomina cultura “*raver*”, mostra como a música eletrônica e seu ambiente são difíceis de serem documentados:

[...] como você escreve a história de uma cultura que é fundamentalmente amnésica e não verbal? Ao contrário do rock, a *rave* não se constrói em torno de letras de músicas. Para o crítico, isso requer uma mudança de ênfase, pois você não pergunta mais o que a música “significa”, mas como ela *funciona*. [...] Onde o rock relata uma experiência (autobiográfica ou imaginária), a *rave* constrói uma experiência. Ultrapassando a interpretação, o ouvinte é atirado em um vórtice de intensas sensações, emoções abstratas e energias artificiais¹⁰.

Se formos traçar um ponto de origem para a música eletrônica, teremos que retornar aos anos 1970 e às experimentações do grupo alemão Kraftwerk, quem primeiro compôs músicas não-eruditas baseadas no uso de sintetizadores. Essa música teve uma influência direta na juventude negra americana, nos principais lugares em que a música eletrônica foi desenvolvida: Chicago com seu *house*, Nova York com seu *electro* e Detroit com seu *techno*, que são considerados o grau zero da música eletrônica atual.

Apesar de ser uma música destinada à pista de dança desde seus princípios, ela carregou consigo, igualmente, certa filosofia de vida marcada pelas mazelas existenciais que seus jovens fundadores experimentavam. Trata-se de uma espécie de convocação à revolução pela música, que traz a idéia da música eletrônica não apenas como sonoridade, mas como portadora de determinada mensagem, de certa proposta intimamente ligada à idéia de *underground*, bem como à constituição de uma subcultura partilhadora dos mesmos ideais subsumidos nessa palavra. A música eletrônica cria, portanto, não apenas um ambiente, mas um contingente de códigos e significações próprios, dos quais depende para sua existência e manutenção como algo potencialmente transformador. É uma promotora de experimentações pessoais e coletivas, bem como de valores e ideologias.

Aquilo que acontece nos movimentos iniciais da música eletrônica *pop* nos Estados Unidos terá, também, a mesma ressonância em suas contrapartes na Europa, como no *acid house* inglês,

por exemplo. E para cada uma dessas subdivisões da música eletrônica serão mantidos alguns predicados em comum com as outras vertentes: a idéia de que se trata de uma música *underground*, origem de uma cultura alternativa, localizada à margem da sociedade, proveniente das minorias, dos excluídos e independente. Não uma alta cultura, mas uma contracultura. Uma possibilidade de crítica ao que chamarão de *mainstream* e aos seus produtos culturais. Algo exclusivo, de difícil acesso e compreensão aos “não-incluídos”. Uma oposição política e o anseio de uma potencialidade revolucionária. Isso tudo podendo ser pensado coletivamente ou enquanto experiência individual libertadora e, não podemos nos esquecer, contrastando com um outro projeto que acompanha o desenvolvimento desse ambiente eletrônico e que podemos entender, paradoxalmente, como o mais condizente com a cultura vigente: o hedonismo, a diversão alienada, o perder-se na música, o deixar-se levar, o distanciamento de qualquer possibilidade de crítica e de mudança em prol de uma experimentação da felicidade. A realização do projeto da cultura de massas em seu mais alto grau. Esse paradoxo apresentar-se-á entremeando todo o ambiente eletrônico, do projeto à sua realização, da música à festa, das intenções às experiências vividas. Revolução, acomodação ou ambos?

O paradoxo expresso no ambiente

É através da música que certos indivíduos encontram não apenas um espaço de sociabilidade como, também, uma possibilidade de distanciamento e isolamento dos locais e pessoas no seu dia-a-dia. Não é raro vermos, atualmente, pessoas com seus *i-pods* (os sucessores dos *walkmen*) encapsuladas no que o músico Tom Zé chamou, de forma perspicaz em uma entrevista

9 S. Reynolds, *Generation ecstasy – into the world of techno and rave culture*.

10 S. Reynolds, *op. cit.*, p. 9-10.

11 G. Steiner, *op. cit.*, p. 132-3.

»
para cada uma
dessas subdivisões da
música eletrônica se manterão
alguns predicados em comum
com as outras vertentes

televisiva, de “bolha sonora”. O indivíduo mergulhado no som não ouve nada além daquilo que seja de sua escolha. No carro, na rua ou em qualquer lugar, pode manter-se isolado do contato com o que quer que seja.

Isolamento e possibilidade de socialização são os campos do paradoxo que esse ambiente musical constitui. Nas palavras de Steiner:

A tendência do sentimento atual aponta para o gregário, para uma partilha liberal das emoções. [...] A música gravada se adapta perfeitamente aos novos ideais. Sentados um perto do outro, em concentração intermitente, tomamos parte do fluxo sonoro tanto individual quanto coletivamente. Esse é o paradoxo libertador. Ao contrário do livro, a peça musical é um terreno comum imediato. Nossas reações a ela podem ser a um só tempo particulares e sociais. [...] Podemos estar mais unidos, embora sejamos, de forma mais sólida, nós mesmos. [...] Mesmo assim, a busca de contato humano, de estados do ser que se mostrem intensos mas não isolem os demais, é real. É parte do colapso do egoísmo clássico. A essa busca, muitas vezes, a música “fala” com um feitiço de que a palavra impressa não é capaz¹¹.

A música, então, traz a paradoxal possibilidade de estar consigo mesmo e estar com os outros. Este será, a meu ver, o principal ponto de sustentação do que passarei a chamar de “ambiente eletrônico” circunscrevendo, com isso, um ambiente marcado pelas batidas sincopadas e ininterruptas da música eletrônica, bem como por um entorno de imagens, luzes, pes-



*as culturas clubber ou raver
são calcadas no gosto musical,
o ponto de referência
daquilo que promove
e permite sua socialização.*

soas e substâncias que buscarão, como conjunto, favorecer uma experiência pessoal e coletiva, a qual passarei a analisar. Mas, antes, ainda uma última palavrinha sobre o contexto em que essa experiência ocorre.

Parece-me necessário dissecar o que chamo de ambiente eletrônico em seus mais diversos componentes, para que os múltiplos elementos criadores e proporcionadores de uma experiência possam ser explicitados e levados em conta em sua análise. O que tomo aqui como elementos são, de modo bastante complexo, alguns objetos, lugares e personagens e algumas qualidades ligadas a eles por essa cultura eletrônica. Assim, por ambiente eletrônico compreendo a conjugação do que se segue:

- ♦ a música como seu ponto de origem;
- ♦ o clube ou a *rave* e sua valorização como lugar de pertencimento;
- ♦ a ambientação propriamente dita e sua função de oferecimento de experiências sensoriais;
- ♦ o *DJ* e seu papel de criador de um clima musical que guie e acompanhe aquilo que o público vivencia;
- ♦ a dança e sua função de absorção em si e comunicação com o outro;
- ♦ as drogas e seu papel potencializador da fruição desse ambiente.

Seguirei, então, algumas idéias apontadas por Sarah Thornton¹² em seu livro *Club cultures*,

no qual aborda alguns desses elementos para a análise que busca fazer dos parâmetros que norteiam o mundo *clubber* e *raver* como formações culturais ou, como preferirá chamar, subculturas. Ainda que uma análise desse tipo não seja aqui meu objetivo, farei uso de algumas de suas sistematizações como forma de apresentação daquilo que denomino como “ambiente eletrônico” para que, com isso, possa seguir para o campo em que minha análise tem lugar: o campo psicanalítico.

As culturas *clubber* ou *raver* têm no espaço em que acontecem algo tão primordial que o que as adjetiva é uma referência a esse espaço. São culturas calcadas no gosto musical, o ponto de referência daquilo que promove e permite sua socialização. Ou seja, o lugar social de determinado grupo acaba sendo contornado pelo lugar que frequenta, o que, em última instância, é delimitado por um gosto musical do qual todos compartilham. Clubes e *raves* promovem um encontro entre iguais, criando micro-sociedades calcadas em gostos, hábitos, comportamentos e tudo o mais que se constitua como entorno responsável pela criação de um sentimento de pertencimento.

Temos, como ponto de partida possível, a necessária e já comentada associação entre autêntico e aquilo que é real, genuíno, sendo o autêntico um valor no campo da música que migra da *performance* ao vivo para a reprodução através de discos e seus derivados. O entendimento da reprodução como música torna-se uma verdade inquestionável. Há, com isso, uma mudança na forma de consumo da música, que passa a ser ouvida não mais, prioritariamente, nas *performances* “ao vivo”, mas na privacidade dos lares e, também, em lugares em que a dança ao som de discos acontece. Tais lugares passam, de lugares secundários destinados àqueles que não podiam ter acesso à fruição da música executada por músicos, nos anos 1950, a lugares legítimos para a dança e a escuta musical. Com isso, temos o crescimento dos lugares em que se dança ao som de discos como espaços valorizados de entretenimento, em contraposição aos espaços de música “ao vivo”, que perdem apelo público e econômico.

Os clubes, prescindindo da *performance*, passarão a se preocupar com a ambientação de seus espaços para que a ausência da mesma não seja percebida. O ambiente será construído para entreter, envolver, distrair as pessoas. Prolifera o visual, o uso de luzes e, posteriormente, de imagens e vídeos.

O aspecto essencial para a criação desse ambiente eletrônico é uma atmosfera acústica de volumes altos e som contínuo. Se há uma mudança no modo de absorção e entendimento da música de discos e do ambiente em que ela é escutada, nada mais “natural” que o executor dessa música também passe por uma mudança no lugar em que ocupa para a criação dessa ambientação, o que se reflete em uma imensa valorização da figura do DJ.

O DJ funcionará como um intermediário entre os originais – agora, os discos – e o público. Aquilo que ele faz – a reprodução de reproduções, de gravações e, mais adiante, a articulação entre elas de modo que se tornem uma música nova, a chamada mixagem – é entendido não apenas como música mas, também, como música autêntica, verdadeira. A própria idéia de mixagem traz para o DJ a possibilidade de fazer música “ao vivo”, de criar, enquanto toca suas reproduções sincronizadas, um terceiro som, uma música nova, inédita, que apenas existirá naquele momento em que acontece. Com a mixagem, o DJ ingressa no campo da música e da criação musical.

Mas a *performance* musical é substituída não apenas por discos, clubes e DJs como, também, pelo próprio público que se volta sobre si mesmo como sendo o principal componente visual da experiência musical. O que antes cabia aos músicos com seus instrumentos, gestos e movimentos é agora tomado pela platéia que garante o gestual e o movimento necessários à experiência musical: o público e a dança completam a ambientação.

12 S. Thornton, *Club cultures – music, media and subcultural capital*.

13 S. Emmerson, “From dance! to ‘dance’: distance and digits”, p. 14.

»
o DJ funcionará
como um
intermediário entre os
originais – agora,
os discos –
e o público

O ouvinte da música eletrônica não a recebe passivamente, mas através da dança. A dança será, então, o principal meio de expressão da interação entre público e DJ, entre público e música e entre as várias pessoas que estejam no ambiente eletrônico. Se considerarmos que a música tem sua origem no corpo, em seus ritmos e nos ritmos do ambiente, da natureza, podemos pensar como, na tradição musical ocidental, ela tende a percorrer um caminho de “mentalização” e, conseqüentemente, a tornar-se algo a ser apenas escutado e absorvido mentalmente, um objeto de contemplação. Perde-se, com isso, sua interação e convocação do corpo para sua fruição. Isso ocorre com a música instrumental erudita, bem como com o jazz e com diversos outros estilos musicais, que se tornam música de audição e perdem sua capacidade de evocar a dança. A dança e o corpo deixam de ser elementos centrais para a estética moderna, nos dirá Emmerson¹³.

O corpo retorna à música através, paradoxalmente, da música eletrônica, do ritmo da máquina e daquilo que é feito pelo uso da máquina. O corpo volta com a música que não respira, que não depende nem inclui o limite humano para sua consecução, como já foi mencionado anteriormente. Essa sonoridade convoca o corpo, através da dança, à expressão de um gesto pessoal, uma dança singular, única, tanto quanto a um movimento coletivo, de imersão na massa. Isolamento e encontro com o outro, novamente, presentes na dança e na maneira como a música



desde que a música eletrônica
surgiu, associada à dança,
aos clubes e festas
e a uma ideologia underground,
ela tem estado associada
ao uso de drogas

eletrônica suscita o dançar e em como esse dançar cria uma conversa entre DJ, público e som, em uma troca marcada por gestos e códigos.

Há, por fim, a questão das drogas e do papel de facilitador que elas exercem nesse ambiente e para os fins de experimentação a que o mesmo se propõe. As drogas, e principalmente o *ecstasy*, ocupam um lugar importante na criação da “cena” eletrônica. Funcionam como potencializador dessa experiência sensorial completa a que a música, o local, a dança, a interação entre DJ e público, luzes e imagens buscam garantir acesso.

Isso suscita a questão de saber se o significado da música de *rave* é redutível às drogas, ou mesmo a uma única droga, o *ecstasy*. Essa música só faz sentido quando o ouvinte está sob sua influência? Eu não acredito nisso nem por um segundo. Algumas das músicas *dance* mais viajantes foram feitas por tipos certinhos que raramente, se é que alguma vez, fizeram uso de alguma substância ilegal [...]. Ao mesmo tempo, a cultura *rave* é dificilmente concebível sem drogas, ou ao menos sem metáforas de drogas: por si mesma, a música *druga* o ouvinte¹⁴.

O *ecstasy* transforma os pensamentos mais banais em epifanias. Desde que a música eletrônica surgiu, associada à dança, aos clubes e festas e a uma ideologia *underground*, ela tem estado associada ao uso de drogas. Isso ocorre principalmente devido ao movimento do *acid house* na década de 1980 na Inglaterra, mas não se restringe a ele, nem aos clubes em que primeiramente a junção música e *ecstasy* se fizeram. Ela

pode até mesmo, como mencionado na citação de Reynolds, ser entendida como uma música que apresenta a mesma estrutura da droga: repetitiva, conservadora de um tempo constantemente presente, mantendo-se no agora, na imediaticidade da textura criada pelo som, tão fugaz que se perde tão logo se produza, tão prenhe que se perpetua na sua atualização. Cada som é irrelevante naquilo que causa, já que funciona como mais um componente qualquer a conservar a persistência do som, do ritmo que se eterniza. Droga e música compartilham da possibilidade de criar esse ambiente, esse campo para a experimentação do corpo em sua explosão de possibilidades de sentir.

As zonas autônomas temporárias e as maiorias silenciosas

Ao pensar sobre o ambiente eletrônico e, principalmente, sobre os paradoxos que o animam – encontro e isolamento, cultura alternativa e cultura de massa, proposta revolucionária e posição acrítica, conhecimento de si e alienação no coletivo, entre outros –, lanço mão de dois autores que trazem elementos para este ensaio sobre a contemporaneidade e o lugar, nela, da “cena” eletrônica, em termos que mantenham o paradoxo presente: como uma zona autônoma temporária, um lugar para o levante e o exercício da autonomia nos moldes do que nos apresenta Hakim Bey¹⁵ e como uma massa silenciosa, acéfala e incapaz de reflexão, pensamento e produção, tal qual nos propõe Jean Baudrillard¹⁶.

Baudrillard, na análise que faz das massas como maioria silenciosa, apresenta a idéia de que a massa não funciona segundo a lógica usualmente utilizada para compreendê-la. Ao contrário, as massas são impenetráveis ao sentido, que lhes é alheio. São a força da inércia, do neutro, do silêncio. Elas não possuem realidade sociológica, são indefinidas, sem atributo, sem predicado, sem qualidade ou referência. A idéia

de alienação na massa não faz sentido, porque não existe um outro lá em quem se alienar. Elas rejeitam a comunicação racional e o sentido. Querem, apenas, o espetacular.

Um antagonismo profundo, que obriga a uma inversão de todos os cenários aceitos: o sentido não seria mais a linha de força ideal de nossas sociedades, sendo o que escapa apenas um resíduo destinado a ser reabsorvido qualquer dia – ao contrário, é o sentido que é somente um acidente ambíguo e sem prolongamento, um efeito devido à convergência ideal de um espaço perspectivo num momento dado (a História, o Poder etc.), mas que na realidade nunca disse respeito senão a uma fração mínima e a uma camada superficial de nossas “sociedades”. E isso também é verdadeiro para os indivíduos: nós somos apenas episodicamente condutores de sentido. No essencial e em profundidade nós nos comportamos como massa, vivendo a maior parte do tempo num modo pânico ou aleatório, aquém ou além do sentido¹⁷.

As massas não produzem diferença, mas indiferenciação. Elas mantêm a fascinação do meio, que se opõe ao sentido e, também, se recusam à inscrição no campo do social. O êxtase vivido pela massa aparece como uma forma pura, sem conteúdo ou paixão.

É possível aproximar o ambiente eletrônico do fenômeno de massa, da maioria silenciosa que, tal qual um buraco negro, tudo absorve e destrói, impossibilitando que o pensamento, a reflexão e o sentido se inscrevam, recolhendo-se apenas à experiência pura e não mediada, indiferenciada, dissolvida e incapaz de derivação. Como massa, a “cena” eletrônica se cristaliza no espetacular, na imagem pura que, aprisionada

14 S. Reynolds, *op. cit.*, p. 8-9.

15 H. Bey, *Zona autônoma temporária*.

16 J. Baudrillard, *À sombra das maiorias silenciosas – o fim do social e o surgimento das massas*.

17 J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 15-6.

18 H. Bey, *op. cit.*

»
*é possível aproximar
o ambiente eletrônico do
fenômeno de massa, da maioria
silenciosa que, tal qual um
buraco negro, tudo
absorve e destrói*

num eterno presente, eterno som, eterna repetição, inviabiliza que algo se represente.

Mas, e não há como esquecê-lo, trata-se de um paradoxo. E do mesmo modo que podemos entender o ambiente eletrônico como massa, temos também a indicação de que, talvez, algo aconteça ali, algo da tonalidade de um encontro pleno de sentido.

Hakim Bey, no seu livro *Zona autônoma temporária*¹⁸, analisa a contemporaneidade a partir da idéia de que as construções ideológicas que prometiam a realização de um ideal, coletivo ou individual, em um futuro próximo, para o qual cada um contribuiria com sua cota de sacrifícios, falharam. E, posto isso, cada indivíduo torna-se responsável por conquistar para si a liberdade e a autonomia que forem possíveis, criando condições para uma vida mais viva, por assim dizer.

A idéia da constituição das zonas autônomas temporárias – que podem ser qualquer espaço, lugar ou ação – representa os espaços de autonomia e encontro que burlam a ordem vigente, na medida em que escapam à mesma, acontecendo nas brechas daquilo que se encontra instituído. Qualquer coisa pode funcionar como zona autônoma temporária, desde que permita essa experimentação de um lugar de exercício da singularidade de cada um, não aprisionados a nenhuma amarra ou restrição social, mas apenas às regras momentâneas que regulem aquele campo fugaz onde se possa experimentar estar vivo. Um dos exemplos que Bey oferece



*ainda que o ambiente eletrônico
 guarde em si essa ambigüidade
 em relação à sua função
 e seu lugar no mundo
 contemporâneo, gostaria
 de tentar uma reflexão sobre
 seu lado mais criativo e produtivo*

de criação de uma zona autônoma temporária é exatamente o das festas eletrônicas, as *raves*.

Se a revolução não é possível, ficamos com a possibilidade do levante. Um levante funciona como acontecimento temporário, que tem nessa mobilidade, no nomadismo, sua força contra o controle opressivo do Estado. Trata-se de uma tática de desaparecimento, em que o mesmo não é desistência, mas opção radical por situar-se num lugar inexistente, em que a experiência de estar vivo seja viável, e não apenas a da sobrevivência. Seria a criação de um enclave de liberdade onde ele for possível, da busca de invisibilidade frente ao controle absoluto do Estado. Desaparecer para libertar-se.

Sempre que uma zona autônoma temporária ganha visibilidade e é localizada, ela deve desaparecer. Por isso a idéia de ser algo efêmero, que se dissolve no momento em que for nomeado, representado, mediado pois, quando isso acontece, seu potencial de promoção de autonomia desaparece. Some para aparecer noutro lugar, de outro modo, burlando a onipresença do Estado e acontecendo em suas brechas.

Essas zonas autônomas temporárias refletem um caráter de nomadismo psíquico, de movimentação interna e externa. Elas estão nas festas, na *internet*, na arte e em qualquer fenômeno que não se institucionalize. Representam uma movimentação que não se aprisiona ou cristaliza em nomes ou lugares, ainda que ocupe lugares no tempo. Sua não cristalização é o contrário da possibilidade da neurose, tal qual a

psicanálise a entende, como algo que aprisiona e isola, não podendo mais circular psiquicamente, produzindo sofrimento e sintoma.

O ambiente eletrônico como zona autônoma temporária adquire, então, ares de tentativa de criação de um lugar existencial, um levante, a busca de uma brecha onde se possibilite a emergência do ser, marcado por uma experiência que o torne vivo. É o contrário da massa silenciosa, exatamente o ponto em que se escapa ao silêncio. Um possibilitador e não um cristalizador de um estado de coisas, daquilo que tenho chamado de um lugar¹⁹ de encontro totalmente mediado, dada a dificuldade – quase impossibilidade – de que haja encontros em nossos dias.

Ainda que o ambiente eletrônico guarde em si essa ambigüidade em relação a sua função e seu lugar no mundo contemporâneo, caracterizada pelo paradoxo entre encontro e isolamento e todas as derivações a que esse paradoxo possa levar – muitas das quais já enunciadas neste texto – e uma vez que muito do que é escrito a seu respeito privilegia a idéia de uma cena eletrônica como cultura de massa, acrítica, não criativa, alienada e alienante, gostaria de tentar, agora, uma reflexão sobre seu lado mais criativo e produtivo. Utilizando-me do recurso à psicanálise e seguindo as indicações oferecidas por Bey, apresentarei a idéia do ambiente eletrônico como um lugar do encontro possível em nossos dias.

A transicionalidade: constituição de si e encontro com o outro

Pelo viés da psicanálise teremos, então, a proposição de que o indivíduo nasce extremamente dependente do outro e se construirá a partir de tal dependência e indiferenciação, na relação com esse outro. Winnicott, por exemplo, acen-tua a importância do ambiente para a constituição do eu, a qual pode ser narrada sob vários prismas, dentre os quais podemos destacar o viés da ilusão/desilusão e o da não-integração/integração. São várias esferas pelas quais pode-

mos compreender essa constituição e todas elas contribuem para que um “eu” exista. Tomarei esses prismas, então, para falar de tal constituição e relacioná-la com aquilo que proponho que seja vivido nesse ambiente eletrônico.

Winnicott²⁰ utiliza a palavra “ego” para descrever a parte da personalidade que tende, sob condições favoráveis, a se integrar em uma unidade. A ele cabem algumas tarefas fundamentais para a constituição do sujeito: a integração no tempo e no espaço, que se relaciona com a oferta de um cuidado (*holding*); o estabelecimento de uma relação entre a pessoa do bebê e seu corpo (personalização), o que depende de um manejo por parte da mãe (*handling*); e a inauguração das relações objetais a partir da descoberta e da adaptação ao objeto, o que depende da apresentação dos mesmos.

Assim, um indivíduo inserido em um ambiente suficientemente bom, que se adapta a suas necessidades, poderá caminhar no sentido de ter uma diferenciação entre ele mesmo e os outros a partir dos processos acima citados. A integração caminha juntamente com a adaptação à realidade. Dada ao bebê a oportunidade da ilusão, as falhas do ambiente proporcionarão a ocorrência da desilusão necessária para a inserção em um senso de realidade comum a outros. Dessa maneira, a capacidade de continência e a de proporcionar um espaço de ilusão a ser desfeito gradualmente – presentes no outro – terão enorme influência na maneira como poderá se constituir um sujeito.

Ainda segundo Winnicott²¹, quando um bebê pode perceber que ele é uma pessoa em relação a outras, ele já percorreu um longo caminho em seu desenvolvimento emocional primitivo. O estado inicial de não-integração não suscita defesa. Essa se fará necessária apenas na medida em que a continuidade do ser for in-

»
*dada ao bebê a oportunidade
da ilusão, as falhas do ambiente
proporcionarão a ocorrência
da desilusão necessária
para a inserção em um senso
de realidade comum a outros*

terrompida de maneira que não possa ser tolerada. Aí há uma vivência de caos e a defesa da desintegração, que estaciona o desenvolvimento emocional. Trata-se de uma defesa sofisticada, que é a produção de um caos controlado pelo indivíduo contra o incontrolável da ruptura da integração. O contrário dessa imposição invasiva do ambiente ao indivíduo é sua descoberta gradativa, por meio da criação de um campo transicional.

O espaço potencial nasce do encontro inter-humano no qual objetivo e subjetivo coexistem, ou seja, do encontro entre dois seres humanos em um terceiro tipo de realidade, a realidade transicional na qual podem surgir os fenômenos transicionais. Nesse encontro, o que está em jogo não é a ordem da realidade subjetiva e nem a da realidade compartilhada, mas dessa terceira realidade que não se pergunta se o acontecimento é verdadeiro ou não, se pertence a si ou ao outro, se vem de dentro ou de fora. Para essa terceira realidade, uma área intermediária de experimentação entre o subjetivo e o que é objetivamente percebido, as duas outras contribuem. As diferenciações ficam postas de lado em prol de uma experiência. Vive-se o campo do paradoxo: o bebê cria o objeto e ele estava ali, à espera de ser criado.

Quando se encontra finalmente um lugar de encontro generoso, o que fazer dele? Será possível experimentar essa continência na vida, esse espaço paradoxal criado tanto para o isolamento, a não-integração quanto para o es-

19 A. M. Ribeiro, *Em busca de um lugar: itinerário de uma analista pela clínica das psicoses*.

20 D. W. Winnicott, “A integração do ego no desenvolvimento da criança” (1962).

21 D. W. Winnicott, “Primitive emotional development” (1945).



Se Winnicott propõe suas reflexões para a constituição do eu e para o trabalho analítico, seria possível pensarmos que elas ilustram algo do que ocorre no ambiente eletrônico?

tabelecimento de relações e diferenciações? Se Winnicott propõe suas reflexões para a constituição do eu e para o trabalho analítico, seria possível pensarmos que elas ilustram algo do que ocorre no ambiente eletrônico? A meu ver, sim.

Primeiramente, a partir da idéia de que todo esse aparato e o acontecimento da festa e da música eletrônica constituem um ambiente, no sentido que Winnicott deu ao termo. Daí minha insistência em nomear meu foco de estudo como ambiente eletrônico. Trata-se de um ambiente como um contorno que é criado para o acolhimento de pessoas que, ali, viverão uma experiência. A criação desse ambiente pode funcionar de forma análoga à mãe-ambiente, que sustenta a possibilidade de que o indivíduo experimente situações de integração e não-integração de maneira protegida. A música, o cenário, a dança e as drogas favorecem essa disposição para a desintegração, para a dissolução do eu, bem como para o delicado encontro com o outro e consigo mesmo. Indiferenciação e diferenciação, contato com o outro e experiência de si em um ambiente favorável e receptivo, bem como isolamento de si e dissolução na massa, desintegração, retorno a um estado de inexistência dessa separação primeira que nos distingue do mundo.

O ambiente das *raves* e clubes pode servir, então, como espaço potencial de encontro entre pessoas e criação de uma experiência única, em que se pode estar com o outro e sozinho, misturado e apartado, descobrindo-se, relacionando-se e dissolvendo-se, indiferenciando-se. Todas

as matizes são aceitáveis e passíveis de serem vividas, num espaço em que tal experiência é legítima em todos os seus variados aspectos.

“Enlouquecer”, “viajar”, desintegrar-se: ser um com a música, com os outros, com a dança. Conhecer pessoas, compartilhar epifanias, estabelecer ligações que parecem intensas, num ambiente de empatia e disponibilidade generalizada. Fechar-se em seu próprio casulo e ser cuidado pelos outros. Rostos desconhecidos não aparecem mais ameaçadores em sua estranha familiaridade mas, ao contrário, acolhedores em sua familiar estrangeirice. Todos unidos por uma estranha e irresistível força de atração. Não serão essas boas figurações para o que Freud²² nomeava como sentimento oceânico, um movimento de dissolução em um todo indiferenciado que, simultaneamente, constitui a diferenciação?

Poder desintegrar-se e redescobrir a si e ao outro é um movimento que o bebê faz quando se encontra em um ambiente facilitador, propício a isso. O ambiente eletrônico parece ser uma tentativa de reedição, nos moldes contemporâneos, dessa experiência fundante. Ao menos, em seu aspecto potencializador e criativo, pode materializar a construção desse ambiente em que tal experimentação se viabilize.

O que é preciso para suportar um encontro nos dias de hoje?

Somos, entre outras coisas, indivíduos presos em uma bolha sonora como atestaram Tom Zé, George Steiner ou, simples e factualmente, as tecnologias cada vez mais avançadas e particularizadas de reprodução musical. A condição do homem contemporâneo é a que pode ser ilustrada pela imagem do isolamento acústico?

Binkley²³, ao escrever sobre a tecnologia eletrônica e digital, mostra que elas não são transcendentais, mas transparentes. Ou seja, elas funcionam como um mediador através do qual se olha uma outra coisa. Elas não possuem conteúdo algum em si, nenhuma substancialida-

de, mas apenas carregam – como espelhos – a substância daquilo que buscam informar.

Penso que a música eletrônica e o ambiente que ela compõe parecem funcionar da mesma maneira, como uma tecnologia transparente, sem nenhum significado específico vinculado a elas, mas passíveis de serem informados dos sentidos que os indivíduos lhes atribuem ao tomarem contato com as mesmas. Assim, isolamento ou encontro são possibilidades igualmente presentes.

O ambiente eletrônico, as *raves*, festas e clubes aparecem, simultaneamente, como confirmação e contraponto à idéia de isolamento acústico. Ilustram bem o paradoxo da condição existencial contemporânea frente, neste caso, aos avanços tecnológicos. A cultura *clubber* funciona como ponto de evasão e encontro. O ambiente eletrônico seria um lugar ritual totalmente mediado para que as pessoas possam se disponibilizar umas às outras. Ele nos informa acerca da grande quantidade de mediações necessárias para que esse encontro se dê em nossos dias, tendo que garantir, ainda, que o mesmo possa também não ocorrer. Ou seja, trata-se de uma ambientação construída para ter em si tanto o que propicie quanto o que defenda o sujeito do outro, estrutura delicada e complexa. Isolamento e compartilhamento proporcionados por um mesmo dispositivo.

A arquitetura das festas: o grupo se faz, desenvolve-se a solidariedade, a empatia. O uso de drogas atua como mais um facilitador dessa conjunção. Novamente, isolamento e partilha. As relações se constituem e se alastram para além daquele cenário, criando ligações por vezes tão fugazes quanto a duração de uma festa, por outras tão duradouras quanto a possibilidade de se prolongarem de uma festa a outra.

É possível dançar sozinho os seus movimentos próprios e estar com todo mundo.

22 S. Freud, “Psicologia de grupo e análise do ego” (1921), p. 91-184.

23 T. Binkley, “Transparent technology – the swan song of electronics”, p. 427-32.

»
*é possível dançar sozinho
os seus movimentos próprios
e estar com todo mundo.
Trata-se de uma experiência
de comunhão*

Trata-se de uma experiência de comunhão. A diluição e aproximação com o outro contorna e dá sentido a uma existência. Para viabilizar esse encontro e a precipitação existencial daí decorrente, é necessária a criação de um contexto que precisa ser muito preparado, muito favorecido: o contexto da “cena” eletrônica. Isso retrata a dificuldade atual e a necessidade de um imenso contingente de mediações para que possamos disponibilizar-nos a algo como um encontro.

O tempo presente parece ser o propiciador das maiores dificuldades para que as relações, tanto quanto as constituições subjetivas, tenham lugar. A marca dessa aridez nos processos de subjetivação se faz presente nas formas violentas e cruas pelas quais o sofrimento se materializa nos corpos dos indivíduos. Há um embotamento crescente da capacidade de simbolização e da consideração da alteridade e, simultaneamente, um esforço colossal a ser feito nesse sentido, demandante de mediações e propiciações cada vez mais intensas e protetoras.

A tecnologia parece congrega em si os dois lados dessa moeda, em sua capacidade de espelhar o isolamento ou viabilizar os encontros. O ambiente eletrônico, então, desde que se constitua enquanto ambiente, pode carregar consigo essa interessante possibilidade de promover encontros e subjetivações. Ou então o desterro, o desalento e o desfazimento de si. Ou ambos, em um modo de articulação tão característico da contemporaneidade. Vejamos até onde será possível caminhar com essa reflexão.

Referências bibliográficas

- Baudrillard J. (2004) *À sombra das maiorias silenciosas – o fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Brasiliense.
- Bey H. (2001) *Zona autônoma temporária*. São Paulo: Conrad.
- Binkley T. (1995) Transparent technology – the swan song of electronics. *Leonardo* vol. 28, n. 1, Massachussets, p. 427-32.
- Biocca F. (1988) The pursuit of sound: radio, perception and utopian in the early twentieth century. *Media, culture and society* vol. 10, n. 1, Glasgow, p. 61-79.
- Emmerson S. (2001): From dance! to “dance”: distance and digits. *Computer Music Journal* vol 25, n. 1, Massachussets, p. 14.
- Freud S. (1921/1996): Psicologia de grupo e análise do ego. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vol. XVIII, p. 91-184.
- Gould G. (1966/2004) The prospects of recording. In: Cox C; Warner D. (eds.) *Audio culture: readings in modern music*. New York: Continuum, p. 123.
- Holmes T. (2002) *Electronic and experimental music*. New York & London: Routledge.
- Philip R. (1992) *Early recordings and muscial style: changing tastes in instrumental performance, 1900-1950*. New York: Cambridge University Press.
- Reynolds S. (1999) *Generation ecstasy – into the world of techno and rave Culture*. New York: Routledge.
- Ribeiro A. M. (2004) *Em busca de um lugar: itinerário de uma analista pela clínica das psicoses*. Dissertação de mestrado, Programa de Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Rodrigues R. F. (2005) *Música eletrônica – a textura da máquina*. São Paulo: Anablume/ Belo Horizonte: FUMEC.
- Steiner G. (1991) *No castelo do Barba Azul – algumas notas para a redefinição da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Thornton S. (1996) *Club cultures – music, media and subcultural capital*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Winnicott D. W. (1945) Primitive emotional development. In: *Collected papers: through paediatrics to psychoanalysis*. London: Karnac Books.
- ____ (1962/1990) A integração do ego no desenvolvimento da criança. In: *O ambiente e os processos de maturação – estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Electronic environment as a possible place of meeting in contemporary times

Abstract This paper presents the electronic environment as a place of encounters within our contemporary times. Its main component is the electronic pop music (techno, mainly). Changes in the mentalities due to its development are here analysed, as well as the paradoxical ways through which technology intrudes into the subjective constitution. Both as a confirmation of the present tendency to isolation and as a contribution to the mediation of encounters, the electronic ‘scene’ as a place to constitute subjectivities should be attentively investigated using psychoanalytic concepts.

Key words electronic environment; electronic music (techno); technology; subjectivity; encounter.

Texto recebido: 4/2007

Aprovado: 6/2007

Podemos falar em pulsão olfativa?

Cristiane Curi Abud

Resumo Este artigo resulta de uma pesquisa acerca do estatuto psíquico do olfato. A questão originou-se através do atendimento de duas pacientes, no Programa de Atendimento e Estudos de Somatização do Departamento de Psiquiatria da UNIFESP/EPM, cuja queixa central eram dores no corpo despertadas por determinados cheiros. Dessa pesquisa clínica nasceu a questão: podemos falar em pulsão olfativa?

Palavras-chave olfato; pulsão; somatização; psicossomática; alergia.

Cristiane Curi Abud é psicanalista membro do Instituto Sedes Sapientiae, mestre em Psicologia Clínica pela PUC/SP, doutoranda em Administração de Empresas pela Fundação Getúlio Vargas, psicóloga e professora da UNIFESP/EPM.

A partir de duas pacientes que apresentam alergia a determinados cheiros, tenho notado na clínica muitas menções ao sentido do olfato. Conforme fui observando e estudando essas menções, antes despercebidas, notei sua frequência e importância clínica.

D. Bernarda foi encaminhada à triagem do Programa de Atendimento e Estudos de Somatização do Departamento de Psiquiatria da Universidade Federal de São Paulo/Hospital São Paulo e contou a seguinte história:

Eu tenho uma alergia a cheiros. Cada coisa com que eu entro em contato, a reação no físico é diferente. Com cheiro de tinta, sinto dor de cabeça, parece que vou ficar cega; cheiro de cola me dá moleza nas pernas, falta de ar, fecha o meu esôfago; com cândida sinto queimação na cabeça, no rosto e na sola dos pés, além de tontura. Às vezes passo tão mal com os cheiros, minha pressão sobe e vou para o Pronto Socorro. Chego lá, os médicos dizem que não tenho nada e me dão calmante, mas eu tenho certeza que é alguma doença. E tem essa tosse, Doutora, mas acho que é porque eu durmo com o ventilador ligado. Sabe, Doutora, eu durmo na sala todas as noites. Eu deito na cama pra dormir e durmo, mas perto de *meia-noite* eu acordo todas as noites, suando, a cabeça quente, pesada, parece que eu vou morrer. Aí vou dormir no *sofá da sala*, e melhora, lá eu consigo dormir. Antes de dormir fecho a casa toda, as portas, as janelas, e se tem alguma fresta fico tampando, porque senão quando chega perto de meia-noite começa a entrar um *cheiro de borracha quente*, bem fraquinho, ninguém percebe, mas eu sinto, acordo e não durmo mais. Esse é o pior cheiro de todos, foi o primeiro que me fez mal e não sai do meu nariz.



os elementos

“cheiro de borracha quente” e “meia-noite” articulam-se numa outra história

Essa é a história oficial que a paciente conta, a partir da qual iniciamos um trabalho de desconstrução, que durou alguns meses e que resumo a seguir. O primeiro elemento que me chamou a atenção foi o “cheiro de borracha quente” e, na tentativa de remontar a história, perguntei quando ela começou a sentir o cheiro de borracha quente e ela contou:

Numa noite, minhas filhas (a mais velha tinha 17 anos) pediram para sair com amigos, iriam a um baile. O pai não quis deixar, mas eu encobri e as meninas foram ao baile. Eu estava dormindo e, lá pela *meia-noite*, ouvi um barulho, saí de casa correndo e vi um acidente com uma Kombi na esquina. Cheguei perto do carro e senti o *cheiro da borracha queimada* do pneu que derrapou. Fiquei desesperada e alguém me disse que minha filha, a mais velha, estava morta dentro da Kombi.

Dessa maneira, os elementos “cheiro de borracha quente” e “meia-noite” articulam-se numa outra história, cujo conteúdo apresentava-se de forma latente na primeira versão. A essa altura a conexão entre sua alergia e a morte de sua filha já era explícita.

Interessada pelo tema, realizei uma pesquisa sobre a história cultural dos aromas e aprendi que a palavra *per-fume* significa *através da fumaça*. Os antigos gregos e romanos usavam incensos em cerimoniais religiosos, pois acreditavam que através da fumaça estabeleciam uma comunicação direta com os mortos. Encontramos essa crença na atualidade: nos filmes de terror, por exemplo, é comum aparecerem cenas de cemitério com uma ambientação esfumaçada; ou ainda no filme *O*

cheiro do ralo, o protagonista acreditava que o ralo de seu banheiro, muito mal-cheiroso, conectava-se com o inferno, onde seu desconhecido e desaparecido pai deveria estar. Diante dessas crenças milenares e culturais, propus então a Bernarda a hipótese de que através do cheiro de borracha queimada ela se sentia mais próxima de sua filha.

É mesmo, doutora, foi desde o dia do acidente que comecei a sentir o mesmo cheiro à meia noite e a dormir na sala. Eu acho que durmo lá por causa da minha filha, sim. Ela foi velada naquela *sala*, e a cabeça dela ficou bem perto de onde minha cabeça fica no *sofá*. Acho que ela olha por mim, me protege e me ajuda a dormir.

Leila, uma moça de trinta e três anos, durante a faxina que fazia na casa de seu patrão, passou mal com o cheiro de um produto de limpeza. Ela limpava o banheiro, com “um tal de *Form* não sei o quê, que serve para matar bactérias” e o cheiro gerou falta de ar, tremedeira, moleza nas pernas, “gastura” e choro: “dali para cá fiquei assim”. Passou a ter medos: medo de usar cera vermelha, medo da cor do sangue da menstruação. Cheiro de cãndida e cloro fazem mal, “ficam parados no nariz”. Às vezes está bem e algum cheiro a faz sentir-se mal, como se tivesse “alguma coisa ruim passando dentro de mim”, sente uma dor na perna e no braço, um *formigamento*, acha que é o “nervo”.

Leila nasceu em Minas Gerais, é a filha caçula de uma prole de quatro mulheres. Sua mãe não queria engravidar, e uma amiga a incentivou a manter a gravidez, pois poderia vir um menino. Numa espécie de brincadeira, as duas combinaram que se fosse menino a mãe biológica criaria, e se fosse menina ela daria o bebê para a amiga criar. Dito e feito: Leila foi dada aos nove meses de idade. Quando Leila completava sete anos de idade, esta mãe que a criou suicidou-se, tomou *formicida* ao descobrir que o marido tinha outra mulher. Descobriram que ela havia ingerido *formicida* através do cheiro de seu vômito.

O lugar predominante que a lembrança de cheiros tomou na história dessas pacientes me

levou a formular a seguinte interrogação: podemos falar em *pulsão olfativa*?

Para iniciar a discussão, apresentarei o material teórico que pude encontrar na literatura psicanalítica relacionado com a questão do olfato. Vejamos, em primeiro lugar, alguns autores sob a ótica da primeira teoria das pulsões, na qual Freud contrapunha pulsões de auto-conservação e pulsões sexuais. Observemos como os autores articulam o olfato à sexualidade humana, às suas organizações libidinais, oral, anal, fálica e genital.

Em seguida, apresentarei outros autores que orientam suas formulações pela segunda teoria das pulsões. Aqui, a discussão central diz respeito à classificação do olfato: trata-se de uma sensação, de um afeto ou de uma representação? Seria um traço de memória, uma percepção? Sempre partindo de casos clínicos próprios, ou retomando Miss Lucy, os autores que apresento a seguir discutem a função e o lugar psíquico do olfato.

A primeira teoria das pulsões

Freud: da anatomia ao sentido

Na correspondência de Freud com Fliess¹, encontramos inúmeras cartas que contêm passagens sobre a questão do nariz e do olfato. Nelas, Freud demonstra concordar com a idéia de Fliess, segundo a qual há no nariz, assim como no córtex cerebral, uma localização específica para cada um dos sintomas distantes em outros órgãos.

Na “Carta de 11 de janeiro de 1897”, Freud transcende o *nariz* para falar de olfato propriamente:

[...] A esse respeito, cabe lembrar que o sentido principal dos animais (também no tocante à sexua-

1 J. M. Masson, *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*.

2 S. Freud (1897) “Carta 55”, 11 de Janeiro de 1897, p. 224.

3 S. Freud (1888) “Histeria”, *op. cit.*, Vol. I, p. 85.

4 S. Freud (1893) “Estudos sobre histeria”, *op. cit.*, Vol. II.

»
*na correspondência de Freud
com Fliess, encontramos
inúmeras cartas que contêm
passagens sobre a questão
do nariz e do olfato*

lidade) é o olfato, que se reduziu nos seres humanos. Enquanto predomina o olfato (ou o paladar), a urina, as fezes e toda a superfície do corpo, inclusive o sangue, têm um efeito sexualmente excitante. Presumivelmente o sentido aguçado do olfato na histeria está ligado a isso...².

Nota-se claramente nesta passagem que Freud supera a anatomia do nariz e passa a falar no sentido do olfato e, portanto, sobre sua possibilidade de deslocamento.

Em 1888 Freud descreve as alterações que ocorrem na atividade sensorial de pacientes histéricos, notando “uma extraordinária exacerbação da atividade sensória especialmente do olfato e da audição”³. O distúrbio sensorial já não se deve mais ao nariz anatômico, mas ao *nariz-órgão da mente*.

Em *Estudos sobre a histeria*⁴, com sua teoria sobre as neuroses já mais avançada, Freud descreve o caso de Miss Lucy, conferindo ao olfato um sentido psíquico e ao nariz, definitivamente, um equivalente mental. Lucy perdeu inteiramente o sentido do olfato, com exceção de duas sensações muito afitivas: cheiro de pudim queimado e cheiro de charuto. Freud se dispõe então a interpretar as sensações olfativas subjetivas. Sua depressão talvez fosse devida à emoção ligada a uma experiência traumática que as sensações recorrentes do olfato simbolizavam na memória. Freud afirma ser muito raro que sensações olfativas sejam escolhidas como símbolos mnêmicos de traumas e que, neste caso, isso se deu em parte pela rinite da paciente, que tornava seu nariz alvo de sua atenção. Na



*nos Três ensaios sobre
a teoria da sexualidade,
Freud descreve o cheiro
como uma parte
do objeto almejado*

análise, Lucy consegue remontar às situações traumáticas, nas quais a sensação olfativa se fez presente, e supera seu sintoma.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*⁵, Freud descreve o cheiro como uma parte do objeto almejado, ao descrever o fetichismo no qual o objeto sexual normal é substituído por outro. A substituição do objeto por um fetiche é determinada por uma conexão simbólica do pensamento, geralmente inconsciente. O prazer coprofílico de cheirar é extremamente importante na escolha do fetiche e desaparece devido à repressão. Os pés e os cabelos são objetos de forte odor e foram exaltados como fetiches após a sensação olfativa ter-se tornado desagradável. No fetichismo do pé, os pés sujos e mal cheirosos é que se tornam objetos sexuais. O pé representa o pênis da mulher cuja ausência é profundamente sentida. Além de ressaltar o cheiro como qualidade do objeto, Freud fala em prazer de cheirar já do ponto de vista do sujeito, ligado à fase anal (prazer em cheirar fezes) e fálica (prazer em cheirar pé-pênis).

Além de incluir o cheiro e o prazer em cheirar como um componente parcial da libido, que mais tarde na fase genital pode integrar-se a ela, Freud⁶ escreve alguns textos nos quais questiona a participação do olfato na origem da repressão sexual – para além da moralidade e da vergonha e, mais tarde em sua obra, da angústia de castração.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud pergunta-se a que influências o desenvolvimento da civilização deve sua origem, como ela surgiu e o que determinou seu curso. E diz:

O processo fatídico da civilização ter-se-ia assim estabelecido com a adoção pelo homem de uma postura ereta... passando pela desvalorização dos estímulos olfativos e o isolamento do período menstrual até a época em que os estímulos visuais se tornaram predominantes e os órgãos genitais ficaram visíveis e, daí, para a continuidade da excitação sexual, a fundação da família e, assim, para o limiar da civilização humana⁷.

A tendência cultural do homem para a limpeza origina-se no impulso de livrar-se das excreções desagradáveis aos sentidos. As crianças não têm esta tendência, não sentem repugnância pelos excrementos que, ao contrário, são valiosos para elas, parte do próprio corpo que se separou. A educação trata de ensinar-lhes a repugnância.

Essa inversão de valores dificilmente seria possível, se as substâncias expelidas do corpo não fossem condenadas por seus intensos odores a partilhar do destino acometido aos estímulos olfativos depois que o homem adotou a postura ereta. O erotismo anal, portanto, sucumbe em primeiro lugar à “repressão orgânica” que preparou o caminho para a civilização⁸.

Freud parte daquilo que é animal no homem, o olfato e sua relação inicial com a sexualidade, e propõe, a seguir, um corte, a adoção da postura ereta cuja conseqüência seria o recalque de alguns instintos componentes e a instalação da sexualidade humana, sujeita a desvios e manifestações que extrapolam a finalidade de reprodução e preservação da espécie, tal como postulou nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Desse modo, a sexualidade humana diferencia-se nitidamente da sexualidade animal, governada basicamente pelas leis da reprodução. Nota-se que esta hipótese é levantada em 1897 e se mantém ao longo da obra, mesmo depois de desenvolvidos conceitos como narcisismo, complexo de Édipo, complexo de castração, fundamentais para a compreensão da origem do recalque.

A pulsão através das fases do desenvolvimento da libido

Abraham e a fase anal

Abraham⁹ descreve o caráter anal salientando a relação entre olfato e analidade. Abraham foi o único autor que observei usar a expressão *instinto osfresiolágnico* ao descrever um caso clínico de fetichismo de pé e corpete¹⁰. *Osfresia* vem do grego *ósphresi* e significa olfato, sensibilidade olfativa intensa. Abraham coloca esse *instinto* entre outros parciais da libido como, por exemplo, o escopofílico.

O autor apresenta o caso no qual um paciente excitava-se ao olhar sapatos e corpetes, em vez de excitar-se com corpos. Apresentava uma forte inibição da sexualidade global, sendo que o prazer causado pelos odores corporais repugnantes havia sido muito forte. A repressão do prazer coprofílico olfativo, da escopofilia e da sua atividade sexual havia levado a formações de compromisso que constituem as características peculiares do fetichismo por pés. Há casos de fetichismo em que o prazer causado por odores repugnantes não é reprimido. Chamado fetichismo olfativo, o prazer é produzido por pés sujos e transpirados que, ao mesmo tempo, atraem os instintos escopofílicos. No caso presente, o paciente passou por uma fase correspondente ao fetichismo olfa-

»
Abraham foi o único autor que observei usar a expressão instinto osfresiolágnico ao descrever um caso clínico de fetichismo de pé e corpete

tivo que fora reprimido, e seu prazer voyerista foi sublimado no prazer de olhar sapatos.

O paciente repete, segundo a interpretação de Abraham, o que Freud chamou de repressão orgânica do olfato em prol da visão. O fato é que Abraham foi o único autor que observei identificar e nomear a pulsão olfativa¹¹.

Um salto no tempo

Algumas décadas mais tarde, encontramos na literatura psicanalítica idéias novas, revelando que a psicanálise se desenvolveu desde Freud. Os autores a seguir apresentam proposições relacionadas à constituição do psiquismo numa etapa muito mais precoce do desenvolvimento do que as estudadas pelos autores pioneiros.

Anzieu e a fase oral

Anzieu propõe a noção de envelope olfativo, sub-conceito da noção de Eu-pele, definido como uma

representação de que se serve o Eu da criança durante fases precoces de seu desenvolvimento para se representar a si mesma como Eu que contém conteúdos psíquicos, a partir da sua experiência da superfície do corpo. Isso corresponde ao momento em que o Eu psíquico se diferencia do Eu corporal no plano operativo e permanece confundido com ele no plano figurativo¹².

Para ilustrar o que chamou de “envelope olfativo”, o autor descreve o paciente Gethsêmani, que em alguns momentos da análise cheirava mal, sendo seu mau cheiro potencializado

5 S. Freud (1905) “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, *op. cit.*, Vol. VII.

6 S. Freud (1897) “Carta 55”, 11 de Janeiro de 1897, *op. cit.*, Vol. I.

7 S. Freud (1897) “Carta 75”, 14 de Novembro de 1897, *op. cit.*, Vol. I.

8 S. Freud (1909) “Notas sobre um caso de neurose obsessiva”, *op. cit.*, Vol. X.

9 S. Freud (1912) “Contribuições à psicologia do amor”, *op. cit.*, Vol. XI.

10 S. Freud (1930) “O mal-estar na civilização”, *op. cit.*, Vol. XXI, p. 120.

11 S. Freud, *idem*, p. 120.

12 K. Abraham, *Teoria psicanalítica da libido*.

13 K. Abraham, *Psicoanálisis Clínico*.

14 Ouso aqui traduzir “instinto osfresiolágnico” por pulsão olfativa, considerando a distinção feita por Laplanche e Pontalis entre o uso dos termos instinto e pulsão (*Instinkt* e *Trieb*) na obra de Freud. No português, assim como no francês, o termo instinto se reserva mais a qualificar um comportamento animal fixado por hereditariedade, característico da espécie.

15 D. Anzieu, *O eu-pele*, p. 77.



*notamos através
dos autores que a pulsão
olfativa participa de todas
as fases do desenvolvimento
da libido*

62

PERCURSO 39 : dezembro de 2007

pela colônia que usava. E seu cheiro tornava-se pior à medida que falava e exteriorizava sua agressividade dirigida a objetos perseguidores da infância. O autor atribuía seu cheiro à sua constituição biológica e a seu meio social de origem, resistindo assim a uma compreensão psicanalítica desse sintoma. Ao interpretar para o paciente que ele o invadia não somente com emoções agressivas, mas com certas impressões sensoriais, o paciente se lembra de sua madrinha, mulher que dele cuidava e que raramente se lavava, assim como raramente lavava suas roupas íntimas, que o paciente clandestinamente respirava para sentir seu odor forte. Esse dado revela uma fantasia fusional com a pele mal cheirosa e protetora da madrinha. Sua mãe, ao contrário, fazia questão de estar sempre limpa e perfumada com água de colônia. Essa menção à mãe revela a fantasia de fusão com ela, percebida pelo analista que se incomodava com a colônia usada pelo paciente. A análise consegue então articular o mau cheiro causado pela transpiração do paciente a certas emoções, como frustração e agressividade. “Para não sofrer dessa agressividade, você a transpira através de sua pele”¹³, diz o analista.

Nota-se que Anzieu salienta a fase oral do desenvolvimento da libido e explora a questão do olfato vinculado à oralidade. Já Abraham, a exemplo de Freud, salientou as relações entre olfato e analidade, e olfato e fase fálica. Notamos através dos autores que a pulsão olfativa participa de todas as fases do desenvolvimento da libido.

McDougall e a fase oral

McDougall também se detém mais na fase oral quando elabora o conceito de *self* do olfato. No livro *As múltiplas faces de Eros*¹⁴, ao falar sobre sexo e soma, relaciona as fantasias sexuais arcaicas e os sintomas psicossomáticos, e apresenta uma vineta clínica ilustrativa de um sintoma alérgico no qual encontra uma impressionante importância dos odores. Os bebês, segundo a autora, procuram o seio através do sentido do olfato, donde conclui que todo bebê conhece o cheiro do sexo da mãe e distingue os pais pelos seus diferentes odores. As reações alérgicas começam a organizar-se psiquicamente num contexto de relação mãe-bebê perturbado. McDougall constata, em sua observação clínica, que os alergênicos tóxicos de seus pacientes na infância tinham sido os odores, os sabores e as experiências táteis que eram desejadas e positivamente investidas pelas crianças.

McDougall exemplifica com o caso Georgette, paciente que se queixara, no início da análise, de diversos sintomas psicossomáticos que haviam desaparecido, tendo restado apenas uma forte reação alérgica quando comia certas frutas, peixes e crustáceos¹⁵. Por exemplo, certa vez que ela degustou uma ostra por seu cheiro adorado e teve um forte reação alérgica, seguida de um sonho com um corpo de mulher em forma de concha de mexilhão. Mexilhão, no francês, é termo usado para se referir ao órgão sexual feminino. A analista interpreta seu desejo de tocar, comer e cheirar o sexo materno, recurso primitivo de incorporação da mãe para poder tornar-se a própria e possuir o seu sexo, desejo perigoso e proibido, cujo alerta era dado pela reação alérgica do corpo. Numa de suas associações, a paciente lembra que os mexilhões eram a paixão de seu pai e, junto da analista, tem o *insight* de que seu pai comia o “mexilhão de sua mãe”, coisa até então impossível de ser pensada, pois não os imaginava como um casal. Assim, o caráter persecutório dos odores, que eram tão atraentes na infância, significava uma recusa da implicação desses odores, isto é, que seus pais existiam como par sexual.

Com o decorrer da análise, a paciente consegue incluir o pai, o cheiro do pai na dupla mãe-filha, demonstrando assim o papel do olfato na diferenciação sexual que se dá na fase fálica do desenvolvimento da libido. À medida que a paciente se separa e se diferencia da mãe, o cheiro do pai pode ir sendo incluído.

Uma paciente minha, certa vez, entrou em minha sala elogiando o cheiro que ali sentia e passou a falar do cheiro de sua mãe. Era até então muito apegada à mãe e vínhamos trabalhando intensamente essa relação. Mas, na ocasião dessa sessão, ela reclamou do cheiro da mãe, dizendo ser muito intenso e invasivo, sufocante. A paciente sofria de rinite e tinha um desvio de septo, sendo que o perfume da mãe fazia seus sintomas piorarem. Ainda nesta sessão ela diz que cheiro bom é o de seu pai, suave e delicado. Após essa associação, decide que deve fazer a cirurgia para corrigir o desvio de septo há muito protelada. Na época em que o médico sugeriu a operação ela decidiu, no lugar de operar, fazer uma tatuagem de golfinhos nas costas – pois eles saem da água de vez em quando para respirar. Concorde com sua decisão de abrir o caminho das vias nasais. Após a cirurgia, sua rinite melhorou muito, e dois anos depois a paciente tatuou uma tulipa em seu calcanhar. A permissão da entrada do cheiro masculino em sua vida tirou-a da condição de *bebê da mãe – golfinho – e a fez desabrochar como uma tulipa perfumada*.

Shengold e a fase fálica

A respeito da contribuição do olfato para a diferenciação dos sexos na fase fálica, há um artigo muito interessante de Leonard Shengold¹⁶, no qual o autor nota no relato de várias pacientes uma preocupação com o cheiro do sêmen.

¹³ D. Anzieu, *op. cit.*, p. 229.

¹⁴ J. McDougall, *As múltiplas faces de Eros*.

¹⁵ Em francês, *les fruits de mer* tem o mesmo som de os *frutos da mãe*, frutos proibidos.

¹⁶ L. Shengold, "The smell of semen", p. 47-64.

»
a permissão da entrada do cheiro masculino em sua vida tirou a paciente da condição de bebê da mãe – golfinho – e a fez desabrochar como uma tulipa perfumada

Segundo o autor, os odores estão envolvidos com experiências sexuais e somáticas, cruciais para o desenvolvimento psíquico – experiências corporais íntimas, que participam da formação do ego e do senso de *self*. O cheiro da mãe para a criança começaria com uma mistura de odores corporais, predominando o cheiro do seio e o do leite. Passada a fase de *nursing*, na qual a diferenciação em relação à mãe é parcial, o cheiro sexual da mãe envolverá os cheiros do corpo – doce, sujo, cheiro de urina, de fezes, menstruação, vagina – e cheiros periféricos – sabão, comida, casa... Esses odores podem também emanar do pai. Na fase anal-sádica os vários odores provavelmente adquirem uma significância anal. Os odores desse estágio envolveriam uma confusão entre odores vaginais e anais. A curiosidade sexual se centraria parcialmente na diferenciação de odores. Portanto, deve haver uma história traumática para pessoas que dão particular importância aos cheiros. Os odores podem derivar, por exemplo, de uma exposição à cena primária; ou de um adulto senil, psicótico ou perverso, que expõe a criança a cheiros derivados de exibicionismo ou da falta de higiene. O sentido do olfato pode ser importante no assassinato psíquico: um adulto abusador pode violentar a criança com odores, diretamente ou como acessório para outras cenas. Isso marcaria o caráter traumático dos cheiros. O cheiro da experiência pode ser um deslocamento de algo mais traumático da experiência para a criança, como, por exemplo, a sensação de dor da penetração. E a sensação olfativa é capaz de trazer à tona toda a experiência.



*segundo Sechaud, o visual
fornece uma mise-en-scène
à representação,
enquanto o olfato cria
a ambientação, a atmosfera*

Shengold descreve três casos clínicos que ilustram uma preocupação com cheiro de esperma. As pacientes descritas sentem-se ameaçadas pela ereção e pela ejaculação, revelando intensa inveja do pênis. A diferença sexual é especialmente importante para crianças que sofreram abuso, assim como a diferença hierárquica entre adultos e crianças. As crianças não conseguem ter orgasmo como um adulto, e a imagem do pênis ejaculando marca bem essa diferença. A criança excitada não consegue descarga suficiente e fica com essa dolorosa excitação sem destino. Os desejos ativos e destrutivos das pacientes, assim como as pulsões orais e coprofágicas, expressam-se deslocadas nos cheiros genitais, na atitude passiva de cheirá-los. Ele presume ainda que essas pacientes são mais sensíveis a cheiros do que outras, e as cenas traumáticas da infância foram determinadas por um elemento aromático específico. Abraham diria que o *instinto osfresiofílico* nesses casos não fora suficientemente reprimido, causando o que ele chamou de fetichismo olfativo. A descrição que ambos os autores fazem dos casos, e mesmo sua compreensão, é baseada em conceitos teóricos muito próximos; entretanto, Shengold não usa o conceito de pulsão olfativa: ele fala apenas em sensação olfativa.

A segunda teoria das pulsões

René Roussillon e as representações

René Roussillon¹⁷ descreve uma sessão na qual um paciente fala de um cheiro indefinível. Mais

tarde, o associa com a casa onde morou quando pequeno, um cheiro que vinha de cima, de café com leite, que despertava raiva e desespero. Associa-o ainda com uma hospitalização, aos onze anos, para operar o apêndice. Liccio, o paciente, esperava a visita da mãe e ela não vinha. E ele se empanturrava de café com leite. Ao sair do hospital, achou sua mãe estranha, sua cabeça girava e aí tudo começou. Disseram ao analista que ele estava esquizofrênico. Mas após essa sessão ele mudou: estava mais presente, evocava sua questão central: como seria o mundo se Deus não tivesse criado os homens? Como seria o mundo sem ele? Paradoxo existencial psicótico de um sujeito presente que diz não existir, que não existe para o psiquismo da mãe, para o espelho do olhar do outro. O odor não seria uma representação, mas um traço mnésico perceptivo, utilizado como representante, como índice. O objeto de cima, o cheiro, não é uma representação, é um representante não-representação associado, por contigüidade temporal, à ausência.

Sechaud: olfato, da apresentação à representação

Évelyne Sechaud¹⁸ cita Laurence Kahn e elogia sua insistência em traduzir *Darstellung* por apresentação, em vez de figuração, pois permite a liberação em relação ao visual em prol de outros modos de figuração.

Segundo Sechaud, o sensorial olfativo é muito próximo do afeto. O visual fornece uma *mise-en-scène* à representação, enquanto o olfato cria a ambientação, a atmosfera. Se a percepção visual não é possível sem a presença do objeto, o odor, como o afeto, subsiste a essa ausência, tornando-se um indício, um signo do objeto. A possibilidade de guardar a sensação na ausência do objeto abre caminho para o deslocamento simbólico, conferindo ao odor o poder de evocação que ultrapassa a lembrança precisa do objeto. Em outros termos, o odor se presta a deslocamentos e condensações. Uma vez sentido o odor, dele não se esquece mesmo depois de muito tempo. Ele

faz parte de um contexto emocional e constitui a chave para se recriar este contexto.

Retomando a afirmação de Freud, segundo a qual as histéricas sofrem de reminiscências, Sechaud afirma que essas últimas não são lembranças, mas impressões vagas do passado que flutuam na bruma impalpável de uma memória sensorial e afetiva. Nesse sentido, os odores se prestam bem às reminiscências; são uma ligação metonímica e também metafórica com o objeto, que permite um deslocamento por contigüidade, mas também simboliza o objeto. Serve de cobertura ao recalçamento.

Jacoby: o status psíquico do olfato

Jacoby¹⁹ discorda de Sechaud no que concerne à capacidade do odor de sofrer deslocamento e condensação. Para ela, apesar de fonte dos sonhos, o odor não é transformado pelo trabalho onírico, como acontece com a imagem que sofre deslocamento e condensação. Emerge frequentemente como sensação que se presentifica ante um estímulo olfativo externo que produz o despertar. São as alucinações que emergem nas condições psicóticas mais regressivas. Há uma prontidão olfatória para o desejo amoroso, o medo, a cólera.

Para Jacoby, o olfato está intimamente ligado à memória, em cujos circuitos o odor pareceria expandir-se relacionando constelações vividas, principalmente em associações de simultaneidade pelas quais sua inscrição corresponderia à primeira transcrição ao signo de percepção no pré-consciente, como Freud descreve na carta 52, por completo insuscetível de consciência. Freud especifica ainda mais, afirmando que as associações simultâneas são incapazes de se fazer conscientes. A continui-

17 R. Roussillon, "Une odeur d'au-dessus".

18 E. Sechaud, "Figurabilité olfactive", p. 1141-5.

19 Z. L. Jacoby, "Olfato: percepción y representación-represión orgánica", p. 635-50.

20 S. Freud (1933) "Novas conferências introdutórias sobre psicanálise", *op. cit.*, Vol. XXIII.

»
*no ato de respirar,
quer queiramos, quer não,
sentimos o cheiro do lugar onde
estamos, das pessoas a nossa volta,
de nós mesmos*

dade e a contigüidade poderiam configurar-se para o olfato, mas Jacoby considera que a condição da simultaneidade no registro dessa sensação corresponde à observação da presença do olfato como o fundo de variadas experiências sensoriais. A condição de não ser suscetível à consciência aparece na experiência de chegar à percepção com um particular caráter evanescente. O registro da simultaneidade não pode ser enquadrado em referências espaciais e temporais, pois esses parâmetros são ordenados pela lógica do pré-consciente e da linguagem. Essa característica torna a percepção olfatória difícil de ser elucidada pelo pensamento secundário.

Discussão

Como podemos articular pulsão e olfato até aqui? O olfato está, do ponto de vista biológico, estreitamente ligado à respiração. No ato de respirar, quer queiramos, quer não, sentimos o cheiro do lugar onde estamos, das pessoas a nossa volta, de nós mesmos. Podemos incluir a pulsão de respirar, descrita por Freud na *Conferência xxxI*²⁰, dentro das pulsões de autoconservação, dado que se trata de uma necessidade ligada a uma função corporal essencial à conservação da vida. O olfato se apóia nesta fonte somática que é a respiração. Podemos afirmar que o olfato está para a necessidade de respirar assim como o paladar está para a fome. A pulsão olfativa seria então classificada como sexual, pois se apóia numa função somática.



a pulsão olfativa teria um funcionamento independente e tenderia a unir-se às diversas organizações libidinais

Mais ainda, ela poderia ser concebida como pulsão parcial da libido, pois se especifica por duas fontes somáticas, aparelho respiratório e olfativo, e por uma meta, a satisfação de cheirar. Essa meta também cumpre uma função biológica importantíssima, para além da respiração, pois através do cheiro das coisas, alimentos e ambiente podemos nos prevenir de diversos tipos de acidentes. Seu objeto seria tudo aquilo que exalasse o cheiro desejado para a satisfação da pulsão e diminuição da tensão. A pulsão olfativa teria um funcionamento independente e tenderia a unir-se às diversas organizações libidinais.

Apresentamos várias referências que Freud faz ao olfato, deixando implícita a noção de uma pulsão parcial da libido. Para salientar algumas delas, retomemos o prazer em cheirar fezes na fase anal e cheirar pés-pênis na fase fálica. Freud inclui o cheiro e o prazer em cheirar como um componente parcial da libido, assim como incluía componentes como a pulsão de ver, a pulsão de dominar etc.

Freud fala de uma repressão orgânica de prazer no cheiro, conferindo ao prazer no cheiro a vicissitude de ser, como qualquer outro prazer parcial, recalcado. Além de recalcada, a pulsão contribui para o progresso da civilização, podendo, assim, ser sublimada.

Discutir essa questão com Abraham é bem mais fácil, pois ele é o único autor que nomeia a pulsão e, sendo assim, não precisamos buscá-la nas entrelinhas de sua teoria.

Da teoria de Anzieu, gostaria de destacar a abordagem que ele apresenta da fase oral do desenvolvimento da libido. A noção de Eu-pele

se instaura na criança na fase de amamentação, portanto, oral. Como a noção de envelope olfativo é um subconceito do Eu-pele, deduzimos que sua instauração se dê na mesma fase.

Apesar do salto no tempo e de uma considerável evolução teórica, Anzieu mantém o conceito freudiano de pulsão, segundo suas características básicas como a noção de apoio, meta e objeto da pulsão.

Ao ilustrar o que chamou de envelope olfativo, Anzieu deixa clara a conexão entre a respiração das roupas íntimas da madrinha para sentir seu odor forte, o prazer que sentia nesse cheiro e a ilusão de fusão com a madrinha que este odor propiciava. Desse modo, concluímos que o prazer parcial de cheirar também se encontra presente na fase oral do desenvolvimento da libido.

McDougall também fornece um exemplo – o caso Georgette – da conexão entre odores e fase oral. A autora estabelece esta conexão ao interpretar o desejo da paciente de tocar, comer e cheirar o sexo materno, recurso primitivo de incorporação da mãe.

E, finalmente, Shengold nos fornece um exemplo de como o prazer em cheirar se apresenta na fase fálica. Aliás, o autor descreve como os odores estão envolvidos com experiências sexuais, passando desde as primeiras experiências com a mãe, na fase oral, e depois pela fase anal-sádica e fálica. Concentra sua discussão na fase fálica, mostrando como o cheiro da vagina e do sêmen podem contribuir para a diferenciação sexual e hierárquica.

E se pensarmos sob o prisma da segunda teoria das pulsões? O que pensariam os outros autores citados?

Roussilon descreve o caso Liccio: o paciente sente um cheiro de café com leite que desperta raiva e desespero. Associa esse cheiro a uma hospitalização ocorrida aos onze anos de idade, na qual se empanturrava de café com leite enquanto esperava a visita da mãe que não vinha. Segundo Roussilon, o odor, nesse caso, não seria uma apresentação, mas um traço mnêmico usado como

índice, pois a primeira inscrição representativa da mãe e de si não foram bem estruturadas. O autor não deixa claro se o odor pode vir a ser uma representação, caso a primeira inscrição tenha sido suficientemente bem estruturada.

Para Sechaud, o odor está muito próximo do afeto, subsistindo à ausência do objeto de modo a tornar-se um índice, um signo do mesmo. Essa possibilidade de guardar a sensação na ausência do objeto abre caminho para o deslocamento simbólico. Assim, o odor se presta a deslocamentos e condensações. Para a autora, os odores participam de toda vida sexual, estando presentes nas várias fases do desenvolvimento da libido. Eles são os vetores da sexualidade, investidos de libido, veiculam modos de afetos, prazer, cólera, ira, medo. Os afetos podem usar os odores como um modo de se apresentar à consciência. Por exemplo, o sintoma neurótico faz um trabalho de figurabilidade, ou seja, apresenta-se à consciência como produto desfigurado pelo processo primário, sob o qual aparece uma representação de desejo. A figuração do desejo pelo olfato pode ser ilustrado pelo caso de Miss Lucy. Não estaria Sechaud falando de pulsão?

Para Jacoby, o odor não sofre deslocamentos e condensações. Trata-se de uma sensação que até pode aparecer nos sonhos como estímulo externo sem sofrer o trabalho de transformação onírico.

Pensando nos casos clínicos que venho atendendo em psicoterapia, D. Bernarda apresenta quase uma alucinação de cheiro de borracha queimada relacionada à perda da filha no acidente de carro. Seguindo o pensamento de Roussillon, tratar-se-ia de uma alucinação negativa, um traço do objeto desaparecido, a filha. Podemos supor que a representação de si e do outro não foram suficientemente estruturadas e constituídas e, por isso, o reinvestimento dos traços mnêmicos perceptivos cria uma alucinação que não se transfere ao campo representativo.

»
*por que não nomear
Isso que se encontra
latente no discurso dos
autores citados
de pulsão olfativa?*

Leila passou mal ao limpar o banheiro de seu patrão com um produto chamado “*form* não sei o quê”. E lembra, após me descrever esse episódio, que sua mãe adotiva suicidou-se, ingerindo *formicida*. Descobriram o modo como se matou através do cheiro de seu vômito. Leila encontra uma representação de palavra *form* que dá forma e sentido ao odor. O *formicida* e o *lysoform* possuem não apenas o mesmo cheiro, mas o mesmo nome, sendo que a associação se deu através do nome.

Trata-se de uma possível condição do olfato, a de não ser passível de uma representação psíquica através da palavra, ou de um forte recalque, talvez o orgânico mencionado por Freud?

Para terminar, penso que noções como representante da pulsão, sensação, percepção, traço de memória, índice de presença, pulsão respiratória permitem hipotetizar o estímulo olfativo do ponto de vista de sua inscrição como marca psíquica. Isto é, por que não conceber um estímulo olfativo que desperta uma sensação olfativa no soma que, uma vez percebida pelo psiquismo, é inscrita na memória, traduzindo-se num traço mnêmico que, por sua vez, será investido de um afeto que o transformará num representante psíquico? Por que não nomear Isso que se encontra latente no discurso dos autores citados, Isso que uma vez Abraham nomeou como instinto osfresiológico e, novamente, caiu no esquecimento? Por que não chamar Isso de *pulsão olfativa*?

Referências bibliográficas

- Abraham K. (1970) *Teoria psicanalítica da libido*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1994) *Psicoanálisis clínico*. Buenos Aires: Hornié.
- Anzieu D. (1989) *O eu-pele*. São Paulo: Casa do psicólogo.
- Freud S. (1888/1974) Histeria. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmundo Freud*. Rio de Janeiro: Imago, Vol. 1.
- _____. (1897) "Carta 55", 11 de Janeiro de 1897, Vol. 1.
- _____. (1897) "Carta 75", 14 de Novembro de 1897, Vol. 1.
- _____. (1893) "Estudos sobre histeria", Vol. 11.
- _____. (1905) "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", Vol. VII.
- _____. (1909) "Notas sobre um caso de neurose obsessiva", Vol. X.
- _____. (1912) "Contribuições à psicologia do amor", Vol. XI.
- _____. (1930) "O mal-estar na civilização", Vol. XXI.
- _____. (1933) "Novas conferências introdutórias sobre psicanálise", Vol. XXIII.
- Jacoby Z. L. (2000) Olfato: percepción y representación-represión orgánica, *Rev. Psicoanálisis*, V. 57, n. 3/4, p. 635-50.
- Masson J. M. (1986) *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago.
- McDougall J. (2001) *As múltiplas faces de Eros*. São Paulo: Martins Fontes.
- Roussillon R. (1992) Une odeur d'au-dessus, *Rev. Franç. Psychanal*, n. 1, 1992.
- Sechaud E. (2001) Figurabilité olfactive, *Rev. Franç. Psychanal*, V. 65, n. 4, p. 1141-5.
- Shengold L. The smell of semen. In: Shengold L., *Soul murder revisited: thoughts about therapy, hate, love and memory*. London: Yale University Press.

Can we use the term "olfactory drive"?

Abstract: This article results from a research of the psychological meaning of olfaction. Two patients seen in the Program of Somatization Studies of the Department of Psychiatry at the Universidade Federal de São Paulo – Escola Paulista de Medicina were allergic to certain smells. It could be shown that the pains they presented were determined by psychogenic factors. Conceptual elaboration of these cases led to an intriguing question: can we speak of an "olfactory drive"?

Key words: olfaction; drive; somatization; psychosomatic; allergy.

Texto recebido: 5/2007

Aprovado: 8/2007

O impacto emocional da observação do bebê no observador e na relação mãe-bebê

Maria Cecília Pereira da Silva
Denise Serber
Gabriela Rinzler Mizne
Maria Teresa Ferriani Nogueira
Patrícia Vendramim

Resumo Este trabalho faz um recorte da observação de bebê, focando os aspectos emocionais despertados nas observadoras, tais como: sentimento de abandono, rejeição, angústia de separação, desamparo e fragmentação. Discute-se o impacto emocional da observação de bebê também na dupla mãe-bebê.

Palavras-chave observação de bebês; relação pais-bebê; função parental; estados emocionais primitivos; desenvolvimento emocional; capacidade de continência; função analítica.

Maria Cecília Pereira da Silva é psicanalista, Membro Efetivo, analista de criança e adolescente e docente da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Docente e membro do Instituto Sedes Sapientiae. Mestre em Psicologia da Educação e doutora em Psicologia Clínica pela PUCSP. Supervisora deste grupo de observação de bebês.

Denise Serber é psicóloga clínica, especialista em Psicanálise da Criança, com aperfeiçoamento em Intervenção Precoce na Relação Pais-Bebê pelo Instituto Sedes Sapientiae.

Gabriela Rinzler Mizne é psicóloga clínica com aperfeiçoamento em Intervenção Precoce na Relação Pais-Bebê pelo Instituto Sedes Sapientiae

Maria Teresa Ferriani Nogueira é psicóloga clínica, psicanalista, especialista em Psicanálise da Criança, com Aperfeiçoamento em Intervenção Precoce na Relação Pais-Bebê pelo Instituto Sedes Sapientiae. Co-cordenadora do Espaço Potencial do Instituto Sedes Sapientiae.

Patrícia Vendramim é psicóloga clínica. Mestre em Psicologia pela FFCLRP/USP. Extensão em Psicanálise de Criança, e aperfeiçoamento em Intervenção Precoce na Relação Pais-Bebê pelo Instituto Sedes Sapientiae.

Trabalho vinculado ao curso de Introdução à Intervenção Precoce na Relação Pais-Bebê do Departamento de Psicanálise da Criança do Instituto Sedes Sapientiae. Agradecemos a Alicia Lisondo pela leitura cuidadosa e suas sugestões.

¹ Conforme apontou Ester Bick (1948) em “Notas sobre la observación de lactantes en la enseñanza del psicoanálisis”.

Introdução

A observação da relação mãe-bebê foi introduzida em 1948 no currículo do Curso de Psicoterapia Infantil da Tavistock Clinic de Londres por Esther Bick, como exercício de formação para estudantes de psicoterapia e psicanálise de crianças. Tinha como finalidade acompanhar o desenvolvimento da criança no contexto da relação com sua mãe ou com seu cuidador e conhecer os mecanismos emocionais primitivos, a partir da mente do observador¹. Desde 1960, essa prática passou a fazer parte da formação de analistas da Sociedade Britânica de Psicanálise e, mais tarde, de outras sociedades também.

A proposta consiste em observar um bebê, a partir de seu nascimento até um ou dois anos de idade, através de situações cotidianas de alimentação, banho, brincadeiras, sono, aconchego etc. na relação com sua mãe, uma vez por semana, por uma hora. Após a observação, o observador deve procurar registrar cada encontro sistematicamente.

A função do observador psicanalítico é observar a situação presente com atenção aos mínimos detalhes, ao contexto e ao clima emocional daquele momento, utilizando para isso sua própria experiência emocional; assim, em primeiro lugar o observador aprende a observar. Durante a observação, procura-se apreender não só a realidade sensorial, mas essencialmente a realidade psíquica, e, para tal, é importante a reflexão, por parte do observador, em seus próprios movimentos



*após as observações,
semanalmente,
os observadores participam
de um grupo de supervisão,
que pretende auxiliá-los
na manutenção do setting,
e a desenvolver o exercício
de conviver com
a realidade presente*

70

PERCURSO 39 : dezembro de 2007

emocionais, sem deixar que estes interfiram em sua conduta. Ao registrar, o observador organiza suas idéias e vai nomeando e elaborando as emoções que estão em jogo.

Após as observações, semanalmente, os observadores participam de um grupo de supervisão, que pretende auxiliá-los na manutenção do *setting*, a desenvolver o exercício de conviver com a realidade presente, sem querer modificá-la, e de conter suas emoções e intervenções para poder pensar sobre a situação. Isso porque, ao longo desta prática, o observador depara com maciças identificações projetivas, linguagem pré-verbal, comunicações inconscientes e tropismos², presentes na relação mãe-bebê. Além disso, a partir da leitura e da discussão com os colegas de supervisão sobre a observação da relação mãe-bebê, procura-se levantar conjecturas imaginativas. Esse exercício proporciona ao observador nomear, pensar e elaborar as experiências emocionais primitivas vividas nas observações e revividas no grupo de supervisão, aprender com a experiência emocional e o desenvolvimento de sua capacidade de continência³, aspecto esse imprescindível para a formação de um analista.

Além da função de formação de analistas, estudos mais recentes têm descoberto que a ex-

periência de observação de bebês traz benefícios também para a mãe e, conseqüentemente, para a relação mãe-bebê. Bernard Golse⁴ afirma que o observador possui uma função *seio-toilete*, ou seja, funções de acolhimento, evacuação e transformação das pulsões destrutivas da mãe, o que protege o bebê. Podemos dizer que atributos do observador – como exercer uma função de escuta analítica, ser treinado para observar, ter a atenção de uma companhia viva, capacidade de continência e uma mente com certo grau de conhecimento de si mesmo, obtido por análise pessoal – aliados à instauração de um *setting* e certos fatores que são desconhecidos mas, certamente, presentes, podem gerar transformações⁵. Então, ao exercitar a continência, o observador proporciona o desenvolvimento dessa mesma capacidade na mãe e esse exercício, portanto, tem sido utilizado também como instrumento terapêutico.

A partir dos estudos sobre observação de bebês, alguns psicanalistas propuseram a observação participativa⁶. Através da observação de bebê participativa, a capacidade da mãe de receber as projeções do bebê e de contê-las pode ser ampliada, uma vez que o observador se coloca como um ser receptivo, como um espaço côncavo que a faz se sentir contida, como se fosse uma espécie de Matrioshka (um processo comparado às bonecas russas: uma dentro da outra). O observador recebe as ansiedades da mãe e o tecido conjuntivo psíquico dela se fortalece através dessa forma de andaime. Então, ela se torna capaz de conter melhor o seu filho e de pensar. Nas situações em que os pais possuem patologias graves ou são incapazes de conter suas projeções sobre o bebê, o bebê torna-se um “receptáculo” (e não um continente) desses “corpos estranhos” dos pais (em vez de conteúdos), pois ele ainda é incapaz de metabolizar esses aspectos⁷. Nesses casos, a falha da capacidade de continência é extremamente danosa e pode originar o “terror sem nome”, como o reverso do modelo continente/contido⁸. Então, a presença de um observador pode facilitar o processo de separação sadia ou de discriminação entre mãe e bebê.

- 2 “Os tropismos são a matriz a partir da qual brota toda a vida mental. Para a sua maturação ser possível, eles precisam ser resgatados do vazio e comunicados. Assim como a criança precisa de um seio ou equivalente, para sustentar a sua vida, é preciso que haja uma contrapartida mental, o seio primitivo, para que a vida mental seja mantida. O veículo de comunicação, que é o choro da criança, as sensações táteis e visuais, não está envolvido apenas na comunicação, mas também no controle do tropismo. Se tudo corre bem, a comunicação por identificação projetiva leva a depositar no seio tropismos que a criança não pode controlar nem modificar ou desenvolver, mas que podem ser controlados e desenvolvidos depois de terem sido modificados pelo objeto. Se isso entra em colapso, o veículo de comunicação, o contato com a realidade, os vínculos... passam a ser partículas comunicativas, que acompanham os tropismos envolvidos, e são rejeitados tanto pela psique quanto pelo objeto [...] o tropismo fica envolvido no próprio veículo de comunicação, seja ele o som, a visão ou o tato”. In: W. R. Bion, *Cogitations*.
- 3 W. R. Bion, *Aprendiendo de la experiencia*; W. R. Bion, *Una teoría del pensamiento*, p. 151-64; W. R. Bion, *As transformações: a mudança do aprender para o crescer*.
- 4 B. Golse, “Conferência realizada no encontro *Intervenções Terapêuticas Precoces com Bebês: modelos, promessas, limites*”.
- 5 A. D. Lisondo; V. Ungar, “Permanencias y cambios en el método de observación de bebés de Esther Bick”.
- 6 Conforme assinalaram: G. Williams, *Observação participativa como uma forma de prevenção*, (sem data); G. Williams, “O bebê como receptáculo das projeções maternas”, p. 105-12; G. Williams, “As angústias catastróficas de desintegração, segundo Esther Bick”, p. 37-9; G. Williams, “Observação de bebê: sua influência na formação de terapeutas e profissionais que trabalham com educação e saúde mental”; G. Williams, “On different introjective processes and the hypothesis of an Omega Function”, p. 243-53; D. Houzel, “Genèse du langage chez l’enfant”; M. P. Mélega, *Tendências. Observação da relação mãe-bebê – Método Esther Bick* e M. P. Mélega, “Gerando significados no trabalho com pais-criança”, p. 531- 40.
- 7 G. Williams, *op. cit.*, 1997.
- 8 W. R. Bion, *op. cit.*, 1991.
- 9 G. Williams, *op. cit.*, sem data.
G. Williams, *op. cit.*, 1997.
G. Williams, *op. cit.*, 1999.
- 10 Conforme propuseram: S. Lebovici, et col. S. Stoleru, *La mère, le nourrisson et le psychanalyste, les interactions précoces*; S. Lebovici, “À propos des consultations thérapeutiques”, p. 135-152; S. Lebovici, et Weil-Harpen, *La psychopathologie du bébé*; S. Lebovici; P. H. Mazet, J. P. Visier, *L’évaluation des interations precoces entre le bebe et se partenaires*; B. Cramer, “Interventions thérapeutiques breves avec parents et enfants”, p. 53-117; B. Cramer, “Interaction réelle, interaction fantasmatique. Réflexions au sujet des thérapies et des observations de nourrissons”, p. 39-47; B. Cramer; D. Stern, “Evaluation des changements relationnels au cours d’une psychothérapie breve mère-nourrisson”, p. 31-70; B. Cramer; F. Palacio Espasa, “La technique des psychothérapies mere-bébé”, p. 126-32; B. Golse, *La transmission psychique dans le développement et dans lla formation*; B. Golse, *Regards croisés sur l’attachement – Psychanalyse, psychologie du développement, ethologie*; L. Solis-Ponton, L., (org.) *Ser pai, ser mãe: parentalidade: um desafio para o terceiro milênio*. D. N. Stern, *O mundo interpessoal do bebê: uma visão a partir da psicanálise e da psicologia do desenvolvimento*.

»

*freqüentemente a mãe
se alia ao observador
em sua postura
observacional e deste modo
se distancia da criança,
começando a notar
assim alguns aspectos
da personalidade
de seu bebê*

Freqüentemente a mãe se alia ao observador em sua postura observacional e deste modo se distancia da criança, começando a notar assim alguns aspectos da personalidade de seu bebê, do que ele gosta e do que não gosta, como uma pessoa com necessidades próprias⁹.

Essas descobertas e outros trabalhos desenvolvidos junto à relação pais-bebê têm fortalecido a importância de acompanhar os recém-nascidos com um olhar mais atento, de realizar intervenções psicanalíticas na relação pais-bebê diante de indicadores de psicopatologias do bebê e, ainda, de investir nos processos de parentalização sempre que necessário¹⁰.

Reflexões sobre as situações de observação de bebê

Tendo em vista essas considerações, o material aqui apresentado traz algumas questões referentes ao impacto emocional do observador e sobre como os sentimentos experienciados puderam auxiliá-lo a pensar sobre a observação e o funcionamento emocional do trio mãe-bebê-família. Descreveremos, então, o impacto emocional da observação de bebê em quatro



*João está mamando,
aconchegado no colo
da mãe, com uma
das mãos em seu seio
e a outra sendo acariciada
pela mãe. A mãe começa
a falar algo comigo
e ele começa a mexer
seus braços e pernas,
e a fazer barulhos quase
como um choro*

72

PERCURSO 39 : dezembro de 2007

observadoras, assim como levantaremos algumas hipóteses desse impacto na relação mãe-bebê, a partir das discussões realizadas em um grupo de supervisão de observação de bebês, segundo o método Esther Bick. Nessa presente discussão, faz-se um recorte da observação de bebê, focando nos aspectos emocionais despertados nas observadoras, tais como: sentimento de abandono, rejeição, angústia de separação, desamparo e fragmentação. Ao mesmo tempo, procuramos pensar sobre os resultados e a pertinência dessa prática para o desenvolvimento da função analítica das observadoras e da capacidade de continência da função materna nas mães observadas¹¹.

Mãe: estou aqui!

João¹² é o primeiro filho de um casal que vem percorrendo um longo caminho até o seu nascimento. Antes dele, duas gestações perdidas aos cinco meses geraram nos pais muita angústia e este filho foi considerado “uma conquista muito importante”, conforme eles me relataram no primeiro encontro. No entanto, após seu nascimento, sua mãe voltou-se rapidamente para as

demandas do mundo externo como que se esquecesse da existência do filho.

Nas primeiras visitas à casa de João, encontrei um bebê quieto, com poucos movimentos corporais, entretanto, de olhos bem abertos, parecendo tranqüilo e atento. A mãe me contou muitas de suas histórias, chamou-me para acompanhá-la ao quarto de João enquanto trocava sua fralda, mostrou sua casa e me colocou a par das novidades do bebê e da família. Além disso, falou ao telefone, cuidou dos afazeres da casa, conversou com clientes de trabalho e recebeu visitas. Embora a mãe se mostrasse disponível para a observação, diante dessas situações, passei a interrogar se haveria disponibilidade emocional dessa mãe para com seu filho.

Segue um registro da quarta observação, quando o bebê tinha dois meses:

João está mamando, aconchegado no colo da mãe, com uma das mãos em seu seio e a outra sendo acariciada pela mãe. A mãe começa a falar algo comigo e ele começa a mexer seus braços e pernas, e a fazer barulhos quase como um choro. A mãe diz: “ele não gosta que eu fique falando enquanto eu dou de mamar”... “tá bom filho, eu fico quieta”. Nesse momento ela pára de falar e volta seu olhar para o bebê. São momentos de silêncio, em que posso ver os dois juntos, sem ter que prestar atenção em mais nada. Apesar de já ter visto os dois se relacionando, estão agora só eles, em silêncio, um com o outro, sem que algo de fora os tire desse lugar.

As observações prosseguiram acompanhadas de uma sensação minha de experimentar muita informação, agitação e a interferência de terceiros. Eram poucos os momentos de silêncio, como o descrito acima, e eu sentia dificuldade em me ater ao bebê. O que a mãe falou, o que o bebê fez e o que “os terceiros” responderam eram pedaços da mesma observação em que meus olhos e ouvidos movimentavam-se tentando captar tudo o que acontecia. A sensação de dispersão misturava-se com a atenção aos muitos movimentos da casa e o meu cansaço e a cabeça lotada de dados tornavam-se inevitáveis ao final das observações.

O entra-e-sai de pessoas e as questões práticas que afligiam a mãe e que a faziam tomar decisões pareciam afastá-la da maternidade, concomitante com o meu sentimento de que as solicitações de ajuda e de opinião da mãe convocavam-me a prestar atenção a essas questões e a me afastar da observação propriamente dita.

Em um outro dia, o bebê com três meses, registrei a agitação e o incômodo de J.:

Sua mãe está sentada numa mesa, envolvida com papéis e telefonemas. João está deitado no carrinho. Mexe os braços e a cabeça sem parar. A minha frente vejo uma poltrona vazia e um bebê no carrinho se mexendo. De quando em quando, ele faz barulhos de resmungos. Sua mãe vem até J., coloca a chupeta em sua boca, balança o carrinho e pergunta: “O que foi, filho”? Assim que ele diminui seus movimentos corporais, sua mãe volta às suas tarefas. Quando ele torna a reclamar, a mãe volta. Isso se repete algumas vezes e sua mãe comenta que ele está com sono. Entra na sala uma prima de João, que aparenta uns 12 anos. Quando João chora novamente, ambas se aproximam dele, a mãe coloca a chupeta em sua boca e sai. A menina senta, então, na poltrona que estava vazia ao lado do bebê, e fica olhando para ele, enquanto João também a olha. Eles mantêm o olhar um no outro, até que João fecha os olhos e adormece.

Essa cena me levou a pensar em como o bebê estava precisando de sua mãe inteira, totalmente voltada para ele, em como o olhar daquela menina, sem pressa, sem pedaços soltos, foi o que ajudou o bebê a se tranquilizar e sentir-se seguro, relaxar e dormir. Nas discussões em supervisão, comparamos a postura dessa menina com o papel do observador, ou seja, aquele que não entra em ação, observa, mantém e procura sustentar o olhar.

Conjecturamos que as observações da relação de João e sua mãe colocavam a minha postura de observadora à prova a todo instante, à medida

11 Gostaríamos de expressar nossa gratidão em relação às mães que se dispuseram gentilmente a abrir suas casas para que nós as acompanhássemos junto com seus bebês, num momento tão delicado, íntimo e de tantas aflições e emoções distintas.

12 Todos os nomes são fictícios.

»
conjecturamos que as observações da relação de João e sua mãe colocavam a minha postura de observadora à prova a todo instante, à medida que a identificação projetiva da mãe provocava em mim a mesma dificuldade em me ater a essa criança

que a identificação projetiva da mãe provocava em mim a mesma dificuldade em me ater a essa criança. A sensação de fragmentação vivida por mim nas observações era expressão do estado de aflição dessa mãe, comunicado via identificações projetivas. Levantou-se a hipótese de essa agitação indicar o tanto de vivências angustiantes de morte relacionadas aos dois abortos anteriores, sinalizando que essa mãe ainda não os teria processado. Talvez, para que ela pudesse vir a olhar para o seu bebê, para aquele que vingou, haveria um longo percurso a ser percorrido.

Refletir sobre essas questões me auxiliou a conquistar maior capacidade de observar o bebê, e o desenvolvimento desta continência, provavelmente, beneficiou o olhar da mãe, que, em uma observação posterior, quando seu filho estava com sete meses, comentou: “Acho muito legal essa observação porque eu acabo curtindo junto com você o desenvolvimento do meu filho”.

Nesse caso, podemos pensar na contribuição da observação de bebê, tanto na minha direção como observadora, como da relação mãe-bebê. Trata-se de uma mãe que apresentava pouca disponibilidade emocional para a maternagem, além de um bebê que corria o risco de ocupar um lugar de substituição de dois bebês que não sobre-



*durante os cinco meses
seguintes, sempre encontrava
Rafa com a babá,
em seu quarto impecável,
todo arrumado, com
as portas fechadas
e uma janela
semi-aberta*

74

PERCURSO 39 : dezembro de 2007

viveram. Nesse sentido, a observação contribuiu para que essa mãe pudesse observar João e reconhecê-lo com suas competências próprias e ela, ao mesmo tempo, pôde aprender a ser mãe, utilizando-me como modelo de identificação. Frente à turbulência que as diversas solicitações da mãe geravam em mim, pude, aos poucos, conseguir focar a observação e ampliar minha capacidade de continência emocional, diante das diversas solicitações que o ambiente apresentava. Foi possível observar a aliança que a mãe estabeleceu comigo na postura observacional e, com certa distância, ela pôde notar aspectos da personalidade do próprio bebê como uma pessoa com características próprias e experimentar estar mais presente nos momentos de observação sem tantas interferências e movimentações.

Cadê a minha mãe?

Minha primeira visita à casa de Rafaela ocorreu após contato com a mãe ao telefone, quando a menina tinha dois meses. Nesse dia, fui recebida pela mãe no quarto de Rafa, que estava no berço. A mãe de Rafa me contou sua história ao mesmo tempo que conversava com a filha. Quando a

bebê começou a reclamar, a mãe pegou-a no colo e ela respondeu com um sorriso de felicidade. Em seguida, sua mãe a chamou de sapeca. Brincou com ela, colocou-a no trocador para soltar gases e trocar a fralda. Voltou a colocá-la no berço e me contou que até a semana anterior tinha uma enfermeira para ajudá-la, mas que ela foi embora e agora estava contratando uma babá. Rafa chorou mais um pouco e sua mãe disse que era sono, colocou então a chupeta e a ajeitou de lado, delicadamente, dizendo que aquela era a posição que ela mais gostava de dormir. Depois de alguns minutos, Rafa adormeceu. Saí daquela primeira visita com uma sensação muito boa, a mãe parecia ter continência na relação com a filha.

Na semana seguinte, fui apresentada à babá e fiquei sozinha com ela e com Rafaela durante quase toda a observação. Duas vezes a mãe entrou no quarto, disse para a babá do que a filha gostava, brincou um minuto com Rafa, que ficou super feliz, e logo saiu do quarto.

Na terceira semana, novamente observei a bebê com a babá. Escutei durante quase toda a observação um barulho de secador e, quase ao final da visita, a mãe entrou no quarto bem vestida, com o cabelo arrumado e contou que voltara a trabalhar. Eu fiquei muito impactada porque a bebê só tinha três meses, era muito pequena para ficar sem a mãe! Tentei um novo horário com a esperança de observar Rafa junto a sua mãe, mas, infelizmente, observá-la com a babá tornou-se uma rotina em todas as minhas observações.

Durante os cinco meses seguintes, sempre encontrava Rafa com a babá, em seu quarto impecável, todo arrumado, com as portas fechadas e uma janela semi-aberta. Sua mãe parecia empetecada, dava beijos na filha e sumia de novo, o que parecia para mim uma brincadeira de bonecas, provocando um grande desconforto.

Um dia toquei a campainha e ninguém atendeu. Fiquei muito angustiada e logo pensei que a mãe havia desistido da observação. Após uma semana, consegui telefonar para saber o que havia acontecido e a mãe pediu desculpas, tinha ido viajar e esqueceu de avisar. Aproveitei

essa situação para tentar um novo horário em que a mãe pudesse estar presente, mas de nada adiantou, continuei encontrando a mãe muito raramente. Um dia, encontrei-a amamentando, mas foi a babá quem colocou Rafa para arrotar. Diante dessa cena, pude questionar: “O que significa para essa bebê ter uma mãe que não consegue se disponibilizar para ela?” Imaginei que a angústia que sentia poderia ser fruto de identificações projetivas dessa mãe e que indicavam haver uma angústia muito grande que impedia a mãe de se vincular a sua filha e à mim.

Passei grande parte do meu trabalho sentindo-me uma intrusa na vida dessa família, em um lugar muito desconfortável. Percebi que ficava o tempo todo julgando a maternagem dessa mãe, principalmente porque eu também sou mãe de um bebê muito pequeno, o que me dava pouca distância para observar mais livremente. Aos poucos e com a ajuda da supervisão, pude perceber e processar que não era eu quem estava sendo excluída da relação com a mãe e sim que isso ilustrava um aspecto do modelo de relação dessa dupla mãe-bebê.

Nesse caso, pouco posso dizer sobre o impacto da observação na mãe, já que ela participou muito pouco das observações, mas posso pensar que a observação me permitiu abrir mão de certos julgamentos morais, manter a observação mesmo sem a presença da mãe e sobreviver às situações emocionais despertadas. Rafa continuou a ser observada sempre com a babá, mas não só em seu quarto. Ela passou a ficar mais tempo no jardim e sempre ficava muito feliz ao me encontrar, sentindo e percebendo a minha presença e se comunicando comigo. Parece que as observações tiveram um impacto muito positivo sobre ela.

Nessa situação observacional, é visível a angústia de abandono e rejeição despertada em mim por essa relação mãe-bebê. Eu fiquei muito identificada com a bebê e passei a ter pensamentos de ordem moral, julgando a mãe como responsável

»
nesse caso, pouco posso dizer sobre o impacto da observação na mãe, já que ela participou muito pouco das observações, mas posso pensar que a observação me permitiu abrir mão de certos julgamentos morais

pelos desconfortos da bebê. Auxiliada pelas supervisões, as observações se mantiveram mesmo sem a presença da mãe e eu pude compreender o lugar dessa criança nessa família e a dinâmica dessa relação, discriminando meus próprios sentimentos dos da bebê. Constatei o desenvolvimento da bebê dando-se, apesar do ambiente julgado por mim como hostil. Além disso, pude superar os meus sentimentos de intrusão/exclusão, abrindo mão de um lugar superegótico e ampliando minha capacidade de observação. Nesse caso, poderíamos imaginar que essa mãe seja incapaz de empatizar com sensações e emoções sem significado e que são avassaladoras para a bebê, que ela não seja capaz de executar a função de metabolizar em sua mente as projeções da bebê e dar-lhes significados (função α), deixando-as indigeríveis para criança (elemento β)¹³. Quanto a Rafaela, podemos imaginar que eu, observadora, de alguma forma, me tornei um objeto disponível para ela explorar e, quem sabe, introjetar.

Onde foi parar minha mãe?

Essa é a pergunta indigesta de Pedro, vivida por mim também, diante da separação precoce de

13 W. R. Bion, “Una teoría del pensamiento”, p. 151-64; W. R. Bion, *As transformações: a mudança do aprender para o crescer*.



*passei a ter muita
resistência para fazer
as transcrições e para fazer as
visitas de observação: sentia
preguiça, queixava-me
do horário e tinha desejos
intensos de não querer
realizar a observação*

76

PERCURSO 39 : dezembro de 2007

sua mãe. A partir das observações desse bebê e do impacto emocional que vivenciei, levantamos a hipótese de essa separação ter sido precoce e ter despertado sentimentos de desamparo e abandono no bebê.

Observo Pedro e sua mãe desde o seu segundo dia de vida, ainda no hospital. Ela é jovem e solteira, mora com seus pais e irmã e sua relação com o pai do bebê está rompida.

No terceiro mês de observação, a mãe, repentinamente, começou a trabalhar. Foi definido, então, que Pedro ficaria com a avó. Nos dias da observação, a mãe tentaria retornar do trabalho no horário dela. Mas, nas cinco semanas seguintes, ela não conseguiu chegar a tempo e a observação se deu na presença da avó.

No primeiro dia em que estive na casa sem a presença da mãe, Pedro ria muito para mim. Estava irresistível, mais do que o habitual. Sua avó brincava muito com ele, que dava gargalhadinhas. Porém, no meio da brincadeira, começou a chorar, ria e chorava ao mesmo tempo. Em um momento, a avó saiu da sala e Pedro berrou, chorou muito. Quando ela voltou, ele parou de chorar e, deitado em seu carrinho, virou a cabeça para trás tentando enxergá-la. Nesse dia, no momento da mamadeira, Pedro me parecia solto,

desaconchegado no colo da avó, prestes a cair. De fato, em um momento ele escorregou do colo e ela o segurou rapidamente para que ele não caísse no chão. O leite escorreu de sua boca duas vezes, parecia que jorrava mais do que ele conseguia engolir e ele soltou a mamadeira rapidamente. Diante dessa cena, fui acometida de um profundo sentimento de incompletude e desamparo, senti muita falta da presença da mãe. Até então, Pedro era alimentado exclusivamente no peito.

No grupo de supervisão, pensamos no forte sentimento de incompletude que vivi na hora da mamada como fazendo parte do sentimento de desamparo do bebê. O fato de ele rir e chorar ao mesmo tempo poderia expressar um estado de confusão emocional, ocasionado pela ausência da mãe. E sua atitude de virar a cabeça para enxergar a avó poderia ser expressão da busca pelo referencial conhecido para se assegurar diante dessa confusão e desamparo. Por outro lado, a sedução que o bebê exercia em mim nesse dia poderia ser pensada como uma competência que ele desenvolveu para chamar a atenção sobre si diante desses sentimentos vividos.

Outro ponto importante refere-se às dificuldades que passei a encontrar no seguimento das minhas observações. Passei a ter muita resistência para fazer as transcrições e para fazer as visitas de observação: sentia preguiça, queixava-me do horário e tinha desejos intensos de não querer realizar a observação. Além disso, em alguns momentos, sentia claramente que aquele vínculo de observação estava frágil e prestes a se romper. Necessitava fazer um esforço para me lembrar de que a mãe havia dito que as observações continuariam, mesmo em sua ausência. Nesse sentido, supusemos que me atrapalhei em minha função, assim como Pedro se atrapalhou em sua vida, sem a mãe e sem o seio. Mas, na medida em que fui entrando em contato com essas dificuldades, foi possível relacioná-las com a ausência da mãe e com o quanto eu estava identificada com o bebê abandonado, indicando para mim uma dificuldade dessa dupla mãe-bebê em sustentar essa situação.

No retorno, após as férias de fim de ano, a mãe me solicitou um novo horário, para que ela pudesse voltar a participar da observação. Disse: “Vamos ver um horário em que nós duas possamos estar?” Aceitei prontamente. Isso sugeriu para mim que a continência dos sentimentos anteriormente descritos havia favorecido esse pedido. No primeiro dia em que estivemos novamente na observação, eu e a mãe, ela contou como estava sendo difícil ficar longe do filho, disse que seu seio doía muito e que o leite chegava a ficar todo empedrado. Quando passava do horário de ir embora, já não conseguia mais trabalhar, pois sua cabeça estava no bebê. Isso nos fez pensar que a intensidade das emoções vivenciadas por mim poderia corresponder à da dupla mãe-bebê. Com o retorno da mãe, as tensões que vivi na sua ausência se desfizeram e voltei a sentir confiança no vínculo de observação.

Nesse caso, fica evidente a angústia de separação vivida por esta dupla mãe-bebê e também desencadeada em mim. Me aproximei de emoções primitivas do recém-nascido, via identificações projetivas, repletas de comunicações inconscientes – experienciadas com intensidade durante as observações de bebê – e, ainda, de situações inconscientes da mãe difíceis de serem elaboradas, depositadas em mim e na minha função de observadora-contínente. Com a ajuda das supervisões, pude sobreviver a esse impacto emocional, prosseguindo com minhas observações. Sinto que, a partir dessa experiência, ampliou-se minha condição de continência para essa dupla e também a da mãe de Pedro.

Onde está o pai?

Esta é a observação de Márcia e sua mãe, em que me vi todo o tempo impactada pela oscilação da presença/ausência da figura paterna.

Márcia tinha duas semanas quando entrei em contato por telefone com sua mãe para iniciar a observação. Entretanto, a primeira observação

»
*no primeiro encontro,
em sua casa, com a presença
da avó, a mãe relatou
que o pai continuava fora:
“ainda bem que a minha mãe
está comigo, pois ainda
não tenho coragem
de dar banho na
bebê sozinha”*

só aconteceu aos dois meses de Márcia, uma vez que, na semana seguinte ao contato telefônico, recebi a notícia de que a mãe havia ido para o interior, na casa da avó de Márcia, em função de uma viagem do pai da bebê.

No primeiro encontro, em sua casa, com a presença da avó, a mãe relatou que o pai continuava fora: “ainda bem que a minha mãe está comigo, pois ainda não tenho coragem de dar banho na bebê sozinha”.

As observações se seguiram e o que eu observava era uma mãe com sua bebê em meio ao silêncio da casa, algumas vezes com a presença de uma empregada ou da avó. Quando a bebê estava com três meses, uma surpresa para mim, o pai estava presente. As notícias a respeito do pai eram vagas e raras e eis que ali estava com sua filha no colo durante toda a observação.

Após esse dia, novamente a ausência do pai se fez notar. Ele aparecia apenas em alguns relatos da mãe: “esse brinquedo é molinho, gostoso... foi o pai que deu”. Ou então: “ela já está pegando o pezinho, faz essas coisas novas sempre com o pai...” Nas supervisões, pensou-se que esta mãe queria muito que Márcia fosse uma bebê competente para segurar esse pai junto delas, já que eu soube de um outro



*curiosamente, aos oito
meses de Márcia,
o pai passou a estar
nas observações, brincando
com a filha no chão, curioso
e intrigado com a minha função
de observadora. Conjecturou-se
que a observação estava favorecendo
a união do casal, ao menos
em torno da filha*

78

PERCURSO 39 : dezembro de 2007

filho desse pai com quem ele tem tido muito pouco contato. Levantou-se a hipótese de estarmos diante de um pai com dificuldade para se vincular.

Quando a bebê estava com quase cinco meses, durante a observação, a mãe me informou que havia se separado e, provavelmente, o pai mudaria de país. O impacto emocional vivido por mim nesse momento diante dessa notícia ficou evidente, eu pude sentir o abandono e o desamparo, identificando-me com a bebê e com a mãe.

Parece que essa mudança do pai também foi vivida pela mãe como algo desorganizador, pois desencadeou nela sintomas físicos (vômitos e diarreia). A separação conjugal coincidiu com a volta da mãe ao trabalho e eu pensei que a observação poderia estar ameaçada, pois tive dificuldade de encontrar um novo horário em que a mãe estivesse presente. Entretanto, essa sensação logo se desfez, uma vez que a mãe continuou bastante receptiva e disponível para que a observação de bebê prosseguisse.

As observações foram acontecendo, ora com a presença do pai, ora sem – ele não sumiu definitivamente como eu temia, embora fosse sempre uma surpresa. A bebê foi se desenvolvendo bem e, apesar de ter voltado ao trabalho, a mãe esteve bastante presente.

Nunca mais ela mencionou a situação conjugal. A presença do pai e os cuidados que dedica a Márcia indicam que há um vínculo entre eles. Mas eu sinto que existe alguma coisa que impede essa mãe de amparar bem essa bebê, como demonstrou uma observação em que Márcia, aos sete meses, estava sentadinha no chão, protegida por duas almofadas ao seu lado, mas ela caiu para trás, atrás não havia nenhuma almofada para protegê-la. Diante dos gritos de choro da bebê, eu, aflita, pensei que a almofada que faltou atrás de Márcia poderia representar a falta da presença paterna para amparar a dupla mãe-bebê. Aqui, do meu ponto de vista, apareceram as falhas de continência, captadas nas entrelinhas: existiam duas almofadas, mas não a mais importante. Essa situação poderia refletir a ausência física e emocional da figura paterna, num momento em que a mãe ainda estava necessitada de seu apoio.

Continuei sem saber muito sobre esse pai. Em alguns momentos da observação, evidenciou-se algo nebuloso, embaçado, sendo difícil se manter só com o aqui e agora da experiência. A mãe falou de suas angústias por meio de reclamações com relação ao barulho da rua, à desordem dos catadores de lixo ou à possível falta d'água no mundo, retratando seu estado de ausência emocional, que se contrapunha à tranquilidade da casa descrita no início das observações. Talvez essa mãe não se desse conta do próprio desamparo que vivia diante da oscilação presença/ausência do pai, embora contasse com a observação e sua função como continentes.

Curiosamente, aos oito meses de Márcia, o pai passou a estar nas observações, brincando com a filha no chão, curioso e intrigado com a minha função de observadora. Conjecturou-se que a observação estava favorecendo a união do casal, ao menos em torno da filha.

Nessa observação, destaca-se a importância do lugar paterno para sustentar a relação mãe-bebê. Eu, ora identificada com o desamparo da mãe, ora com o da bebê, pude viver o impacto emocional da ausência/presença do pai e ressignificá-lo. Nesse caso, a função da observação de

bebê refletiu-se em continência para as angústias da mãe diante dessa oscilação paterna e de todas as demandas da bebê, favorecendo o desenvolvimento da bebê e a função parental (ser capaz de amar e de pensar, manter a esperança e conter a dor depressiva).

À guisa de conclusão

Esses relatos mostram a riqueza da situação de observação de bebês para o contato e compreensão de diversas emoções e sentimentos extremamente primitivos – tão evidentes nas primeiras relações mãe-bebê-família. É interessante notar como o sentimento de ameaça de ter a observação de bebê sob o risco de ser interrompida foi uma vivência experimentada de formas diferentes nas quatro observações. Esse sentimento é próprio das vivências emocionais primitivas do bebê e dos pais se manifestando de diferentes formas com o contato com o desamparo do bebê. A chegada de um bebê na família perturba o equilíbrio narcísico dos pais, que é instável, despertando e tornando visíveis suas necessidades infantis não resolvidas.

Nessa tarefa, o observador desenvolve sua função de continência por meio de uma atitude receptiva aos estados internos dos pais e do bebê, tolerância ao impacto das emoções primitivas e pressões emocionais sobre si, elaboração e transformação de toda turbulência interna em vez de qualquer ação ou desejo de interpretar. Desenvolve a capacidade de manter em mente a experiência e registrá-la, tolerar o não saber e as dúvidas sem fazer julgamento moral, de aguardar que o sentido surja da experiência, identificar-se e sentir empatia em relação ao bebê e/ou a mãe, observar uma mente em formação com seus processos mentais e, também, o desenvolvimento do bebê e da função parental.

No grupo de supervisão, o observador experientia o desenvolvimento das idéias e da

»
*o exercício do método
de observação mãe-bebê
Esther Bick é um
instrumento útil para
os terapeutas que desejam
realizar intervenções
precoce na relação
pais-bebê*

capacidade de formular o impacto emocional primitivo, em uma experiência compartilhável através de comunicação, palavras e linguagem. Todos esses aspectos da observação de bebês contribuem para o desenvolvimento de uma atitude analítica, isto é: ser receptivo, ser capaz de observar e ter tolerância, tanto diante do mistério quanto do desconhecido, ser capaz de refletir antes de atuar e ter disponibilidade para conjecturas imaginativas¹⁴.

Antes de finalizarmos, gostaríamos de assinalar como o exercício do método de observação mãe-bebê Esther Bick é um instrumento útil para os terapeutas que desejam realizar intervenções precoces na relação pais-bebê. Isso porque o que se privilegia nessas intervenções é a escuta, a observação, a continência emocional do terapeuta para conter os diversos elementos sem representação que vão surgindo na consulta pais-bebê, buscando sentido e recebendo novas compreensões. Os aspectos transferenciais e contratransferenciais presentes, mas não interpretados, servem de bússola para o terapeuta compreender os sintomas do bebê em dada família. Assim, ao observarmos um bebê brincando, como em um sonho, podem-se fazer construções que enriquecem a compreensão da dinâmica familiar.

14 V. Ungar, *Actitud analítica: transmisión y interpretación*.

Referências bibliográficas

- Bick E. (1948/1967) Notas sobre la observación de lactantes en la enseñanza del psicoanálisis. *Rev. Psicoanal.*, v. 24, n. 1, p. 97-115, Buenos Aires.
- Bion W. R. (1959/1992) *Cogitations*. London: Karnak Books, p. 31-2.
- _____. (1962/1991) *Aprendiendo de la experiencia*. México: Piados.
- _____. (1962/1990) Una teoría del pensamiento. In: *Volviendo a pensar*. Buenos Aires: Ediciones Horme S.A.E., p. 151-64.
- _____. (1965/1991) *As transformações: a mudança do aprender para o crescer*. Rio de Janeiro: Imago.
- Cramer B. (1974) Interventions thérapeutiques breves avec parents et enfants. *Psychiat. l'Enfant*, n. 17, p. 53-117.
- _____. (1982) Interaction réelle, interaction fantasmatique. Réflexions au sujet des thérapies et des observations de nourrissons. *Psychothérapie*, vol. I, n. 2, p. 39-47.
- _____.; Stern D. (1988) Evaluation des changements relationnels au cours d'une psychothérapie breve mère-nourrisson. In: Cramer B. (ed.), *Psychiatrie du bébé*. Paris: Eshel, Geneva: Médecine et Hygiène, p. 31-70.
- _____.; Palacio Espasa F. (1993) La technique des psychothérapies mere-bébé. In: *Études cliniques et théoriques*. Paris: Presses Univ. France, p. 126-32.
- Golse B. (2001) *La transmission psychique dans le développement et dans la formation*. Conferência proferida na SBPRJ, Rio de Janeiro.
- _____. (2001) *Regards croisés sur l'attachement – Psychanalyse, psychologie du développement, ethnologie*. Conferência proferida na SBPRJ, Rio de Janeiro.
- _____. (2006) Conferência realizada no encontro *Intervenções Terapêuticas Precoces com Bebês: modelos, promessas, limites*. Organização Infans, São Paulo, fev. 2006.
- Houzel D. (1990) Genèse du langage chez l'enfant. In: Golse B.; Buezstein C. (orgs.) *Penser, parler, représenter – émergences chez l'enfant*. Paris: Masson.
- Lebovici S. et la col. Stoleru S. (1983) *La mère, le nourrisson et le psychanalyste, les interactions précoces*. Paris: Le Centurion.
- Lebovici S. (1986) À propos des consultations thérapeutiques. *Journal Psychanalyse de l'Enfant*, n. 3, p. 135-52.
- Lebovici S.; Weil-Harpen (1989) *La psychopathologie du bébé*. Ed. Siglo XXI.
- Lebovici S.; Mazet PH. et Visier J. P. (1989) *L'évaluation des interations précoces entre le bebe et se partenaires*. Paris: Eshel.
- Lisondo A. D.; Ungar V. (2002) *Permanencias y cambios en el método de observación de bebés de Esther Bick*. Trabalho apresentado no Congresso da FEPAL de 2002.
- Mélega M. P. (coord.) (1997) *Tendências. Observação da relação mãe-bebê – Método Esther Bick*. São Paulo: Unimarco Editora.
- _____. (2002) Gerando significados no trabalho com pais-criança, *Rev. Bras. Psicanál.*, vol. 36, n. 3, 531-40.
- Solis-Ponton L. (org.) (2004) *Ser pai, ser mãe: parentalidade: um desafio para o terceiro milênio*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Stern D. N. (1992) *O mundo interpessoal do bebê: uma visão a partir da psicanálise e da psicologia do desenvolvimento*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Ungar V. (2000) *Actitud analítica: transmisión y interpretación*. Trabalho apresentado no Simpósio Interno da APdeBA, Buenos Aires.
- Williams G. (sem data) *Observação participativa como uma forma de prevenção*.
- _____. (1990) Observação de bebê: sua influência na formação de terapeutas e profissionais que trabalham com educação e saúde mental. In: *Publicações*. Ano I, vol. 2, ago. 1990. [Publicado pelo Centro de Estudos das Relações Mãe-Bebê-Família – SP.]
- _____. (1997) O bebê como receptáculo das projeções maternas. In: Lacroix M.-B.; Monmayrant, M. (org). *Os laços do encantamento: a observação de bebês segundo Esther Bick e suas aplicações*. Porto Alegre: Artes Médicas, p. 105-12.
- _____. (1997) As angústias catastróficas de desintegração, segundo Esther Bick. In: Lacroix, M.-B.; Monmayrant, M. (org). *Os laços do encantamento: a observação de bebês segundo Esther Bick e suas aplicações*. Porto Alegre: Artes Médicas, p. 37-9.
- _____. (1999) On different introjective processes and the hypothesis of an Omega Function. *Psychoanal Inquiry*, v. 19, n. 2, p. 243-53.

How observation of babies affects both the observer and the observed

Abstract This paper describes the emotional impact, on four observers, of baby observation using the Esther Bick method and discussed in group supervision. It also presents the impact and relevance of this practice to the development of the observer's analytical function as well as to the observed, capacity to contain and their maternal function.

It focuses on the emotional aspects felt by the observers such as: feeling of abandonment, rejection, separation anxiety and fragmentation. The impact of the observation on the relationship between mother and baby is also discussed.

Key words baby observation; parents-baby relationship; parental function; primitives emotional states, emotional development; capacity to contain; analytical function.

Texto recebido: 5/2007

Aprovado: 6/2007

Nan Goldin: imagens ao infinito

Paula Patrícia S. N. Francisquetti

Resumo O texto parte de uma exposição da fotógrafa americana Nan Goldin – “Eu serei seu espelho” – apresentada no Whitney Museu de Arte Americana (Nova York) em 1996. Nele são abordadas questões sobre a fotografia, a sua relação com a morte, a beleza e o efêmero. São levantadas hipóteses da fotografia como alegoria, fetiche e relíquia.

Palavras-chave fotografia; beleza; morte; relíquia.

Paula Patrícia S. N. Francisquetti é psicanalista e psiquiatra, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Atua na Cia Teatral Ueinzz e é mestranda do Programa de Estética e História da Arte na USP.

A beleza será convulsiva ou não será beleza
[André Breton¹, *Nadja*]

Para mim tirar fotografia é um caminho para tocar alguém. Isto é um carícia, um carinho, um afago. Olho com olhos quentes e não frios. Não analiso o que está acontecendo, eu somente me inspiro para tirar fotografias da beleza e da vulnerabilidade de meus amigos.
[Nan Goldin]

No texto “A linguagem ao infinito”, Foucault nos diz: escrever, falar para não morrer. Segundo ele, os Deuses nos teriam enviado os infortúnios para que fossem narrados. “É bem possível que a aproximação da morte, seu gesto soberano, sua proeminência na memória dos homens cavem no ser e no presente o vazio a partir do qual e em direção ao qual se fala”². Com Nan Goldin, podemos pensar: fotografar para não morrer.

Nos anos 1970, Nan Goldin, uma fotógrafa americana contemporânea, começa a fotografar pessoas com as quais convive. Também fotografa pessoas por quem tem interesse e a partir daí passa a se relacionar com elas, inclusive através das fotos. Seu interesse, ou melhor, sua atração pelas pessoas fotografadas, segundo ela, parte de uma necessidade emocional. Haveria, entre ela e a pessoa fotografada, uma conexão profunda, uma espécie de reconhecimento. Ela diz, numa entrevista, querer sentir, através do ato de fotografar, o que o outro sente. É como se ao fotografar quebrasse uma barreira, um vidro, entre ela e quem é fotografado³.

- 1 A. Breton *apud* E. Sousa, “Vasos comunicantes: sintonia e dissonâncias entre arte e psicanálise”, p. 157.
- 2 M. Foucault, “A linguagem ao infinito”, p. 47.
- 3 N. Goldin; E. Sussman, *Nan Goldin: I’ll be your mirror*, p. 448.



*Goldin fotografa
pessoas a quem está
ligada e “com as quais
dança a música
do tempo”*

Suas lentes recolhem surpresas, lirismo, a partir de situações do cotidiano, como, por exemplo, pessoas se vestindo para uma festa, na cama, num banheiro, encontrando outras pessoas, fazendo sexo. Nas suas imagens deparamos com corpos frágeis, fortes; e também com afeto, dor, violência, tendências destrutivas, morte.

No início de sua carreira, a artista mostra suas fotos em bares *underground*, na forma de show de slides. A partir dessas experiências, desenvolve uma forma narrativa de mostrar suas fotos e nessas narrativas aparecem conjuntos afetivos. Goldin diz, numa entrevista com David Armstrong e Walter Keller, que não acredita num retrato único de uma pessoa, e sim na acumulação deles, devido ao que denomina como a complexidade presente nas pessoas⁴.

Nesses conjuntos afetivos, a passagem do tempo é evidenciada, pois Goldin fotografa pessoas a quem está ligada e “com as quais dança a música do tempo”⁵. Em suas fotos, “o fluxo ou a duração da vida pode ser capturada nas imagens de dias e noites de pessoas familiares”⁶. Ela segue na contracorrente das imagens da atualidade, que tendem a mascarar a passagem do tempo e seus efeitos.

Na exposição “Eu serei seu espelho”, que abrigou 25 anos da carreira de Nan Goldin, encontramos, por exemplo, um núcleo narrativo em torno de Cookie Mueller, uma de suas amigas e a quem ela descreve como adorável e carismática. Podemos ver fotografias de Cookie em festas, com os amigos, com o filho, num banheiro com outra amiga, num bar, dando uma boa risada e exuberante, em seu casamento, seu marido morto, ela doente, ela própria morta, seu filho e um amigo dela desolados, o sofá ver-

melho vazio de sua sala. Nan Goldin fotografa o brilho e a ausência. Num certo momento de sua relação com Cookie, ela depara com a devastação da epidemia da Aids, com a morte, e suas lentes testemunham também esse momento.

Num primeiro contato com sua fotografia, podemos nos incomodar com o despudor, com uma certa brutalidade das fotos. Seriam muito reais? Como a intimidade poderia ser posta a nu dessa maneira? Que espelho seria esse que Nan Goldin nos propõe? O espelho da atualidade? O espelho das feridas, das doenças, da morte, da vida, do sexo, do desejo de cada um de nós? E também a beleza...

“A linguagem, sobre a linha da morte, se reflete: ela encontra nela um espelho; e para deter essa morte que vai detê-la não há senão um poder: o de fazer nascer em si mesma sua própria imagem em um jogo de espelhos que não tem limites”⁷. As fotos da exposição “Eu serei seu espelho” formam um labirinto de espelhos, um labirinto “livro-diário”, repleto de histórias... É difícil fechar os olhos, é difícil escapar diante de suas fotos enormes, tocantes, líricas e de um colorido surpreendente.

Todo retrato é um auto-retrato que reflete o espectador, pois o olho não se satisfaz apenas em ver, diz Manguel⁸. Na exposição de Goldin, o espectador é levado, por suas fotos-janelas, à introspecção, a olhar para dentro de si, para seus sonhos, desejos, fragilidades, perdas, relações e ao mesmo tempo se torna parte integrante de uma época, de seus descaminhos e buscas. O eu é um outro⁹. Essa tensão entre o individual e o coletivo, entre o público e o privado, é marca da arte contemporânea.

Nas fotos de Goldin não encontramos apenas desolação diante da epidemia da Aids, morte, perdas, mas também experimentações e buscas por identidade, muitas vezes transgressivas; suas imagens nos mostram como a identidade é incerta; a fotógrafa retrata uma geração que lutou pela liberdade sexual, pela liberdade de expressão e foi ao limite – aliás, muitas vezes o ultrapassou. Não apenas retrata uma geração, mas, com sua arte, participa dessas buscas. Ela nos fala, numa entrevista, sobre seu complicado sentido de gênero¹⁰.

Nos primeiros anos de sua carreira, encontramos muitas fotos feitas à noite, em quartos, banheiros, bares, festas. Nelas a intimidade é devassada e deparamos com um erotismo frenético, inquietante, tanto homossexual como heterossexual. Vemos muitas fotos de pessoas se beijando, fazendo sexo, se abraçando. Encontramos algumas fotos de quartos vazios, desarrumados, sendo que um deles mostra um jorro de sangue na parede que sugere um momento de violência.

O que inquieta em suas imagens é o entrelaçamento entre erotismo e morte. Para Foucault, a sexualidade moderna teria sido desnaturalizada pelos discursos (Freud, Sade) de forma violenta e lançada “em um espaço vazio onde ela só encontra a forma tênue do limite”¹¹. E mais: a emergência da sexualidade estaria ligada à morte de Deus, assim como também a uma forma de pensamento que não busca a totalidade, mas interroga os limites¹².

A sexualidade foi absorvida no universo da linguagem, continua Foucault. “Ela faz a experiência de si mesma e dos seus limites na linguagem e nessa transgressão da linguagem que a leva, como levou Bataille, ao desfalecimento do sujeito falante”¹³. Na produção de Goldin, observamos como a sexualidade é experimentada e levada ao limite.

4 N. Goldin; E. Sussman, *op. cit.*, p. 454.

5 N. Goldin; E. Sussman, *op. cit.*, p. 25.

6 N. Goldin; E. Sussman, *op. cit.*, p. 25.

7 M. Foucault, “A linguagem ao infinito”, *op. cit.*, p. 48.

8 A. Manguel, *Lendo imagens – uma história de amor e ódio*, p. 177.

9 Alusão à famosa frase de Rimbaud que Lacan comenta em seu seminário. Ver J. Lacan, *O Seminário*, livro 2, “O eu na teoria de Freud e na psicanálise”, p. 14.

10 N. Goldin; E. Sussman, *op. cit.*, p. 448.

11 M. Foucault, “Prefácio à Transgressão (1963)”, p. 28.

12 *Idem*, p. 44-5

13 Para Birman, a sublimação seria definida pela noção de sublime e não de pela de belo. Sublimar implicaria “encontrar um novo objeto para a pulsão, pelo qual a erogeneidade se realizaria fora do registro do belo, no qual o falo seria rompido tanto nas suas fronteiras quanto na sua exaltação pela sublimação, de acordo com a noção kantiana de ação sublime como ultrapassagem dos limites”. *Idem*, p. 44-5.

14 N. Goldin; E. Sussman, *op. cit.*, p. 135.

15 fotosite.com.br

16 N. Goldin; E. Sussman, *op. cit.*, p. 454.

»
Goldin nos revela estados da alma... Ela diz, numa entrevista, que suas fotos não são uma exploração das pessoas fotografadas

O espelho de Nan Goldin fere, atordoa e ao mesmo tempo embala, pela beleza e pelo afeto que transparece nas fotos. É interessante como em seu trabalho arte e vida se misturam. Ela nos diz, numa das entrevistas de seu catálogo, que foi muito influenciada pelo cinema (Truffaut, Fellini, Antonioni) e pelas divas (Garbo, Joan Crawford, Marlene Dietrich)¹⁴.

Um importante fotógrafo japonês, Nobuyoshi Araki, em entrevista para Arturo Escandón, nos fala sobre Goldin e sobre seu próprio trabalho, que também envolve uma relação de intimidade com aquele que vai ser fotografado: “Se não existem contatos íntimos, as obras não têm força; na minha opinião, a fotografia é uma forma de vida e, como tal, deve superar a realidade, deve ser mais interessante que a realidade, pois o que proponho é infundir vida nos espectadores, mudar suas próprias vidas, conduzir a novas experiências. A fotografia não é e nem pode ser passiva”¹⁵. A fotografia teria o poder de tornar visível o invisível do visível e, dessa forma, provocar, instigar, acordar o espectador. A intimidade propiciaria o acesso a alguma verdade?

Goldin nos revela estados da alma... Ela diz, numa entrevista, que suas fotos não são uma exploração das pessoas fotografadas. Ela procura dar retornos para essas pessoas que deram tanto de si a ela. Ao comentar sobre os povos primitivos que temem ter sua alma roubada numa fotografia, afirma que as pessoas deveriam ser fotografadas por pessoas da mesma tribo, pois não haveria perigo. Pensa que se pode dar para as pessoas acesso a algo, antes imprevisível, da alma delas¹⁶. Busca uma verdade. Muitas vezes, seus amigos lhe disseram que suas fotos os fizeram se sentir melhor, saber mais de si,



*o teatro e a fotografia
teriam em comum uma relação
com a morte, é o que escreve
Barthes em seu lindo livro
A câmara clara*

se aceitar numa direção diferente de antes etc. Há mesmo um sentido de aceitação em suas fotos¹⁷.

A descoberta do espaço da experiência nós devemos a Breton; aqui, com esses fotógrafos, o ato fotográfico é uma forma de experimentar a vida, de pesquisá-la, de torná-la mais intensa e mesmo de transformá-la; também podemos reconhecer em Nan Goldin e em Nobuyoshi Araki a questão da revolução, herança surrealista, pois neles a fotografia tem a função de tocar as pessoas, mudar a vida, como para Breton: “um livro, uma frase, uma palavra por si sós podem constituir a antimatéria do mundo e compensar todo o universo”¹⁸.

Para Susan Sontag¹⁹, é como se, na atualidade, diante de um sentimento de realidade cada vez mais esvaziado, os fotógrafos procurassem, através das fotos, uma transfusão, ou seja, reavivar a realidade, viajar para ter novas experiências. Também para essa autora, as fotos seriam uma forma de aprisionar a realidade, de fazê-la parar, de deter o tempo, já que não se pode possuir o tempo, mas imagens...

A fotografia e a morte

Entre esses quatro pontos cardeais que a morte domina e esquiteja como uma grande aranha, a linguagem tece sua precária superfície, a fina rede onde se cruzam os ritos e os sentidos.
[M. Foucault]

Fotografias, vestígios do tempo capturados pelo homem contemporâneo. Para Sontag,

[...] enquanto uma pintura, ainda que conforme os padrões fotográficos da semelhança, nunca é mais do que

a afirmação de uma interpretação, a fotografia nunca é menos do que o registro de uma emanção (ondas refletidas sobre os objetos), um vestígio material daquilo que foi fotografado e que é inacessível a qualquer pintura²⁰.

Como vestígio, a fotografia aprisionaria, congelaria um instante do passado. E devido a sua imobilidade, sua fixidez, guardaria uma relação com a morte. Aliás, a relação da fotografia com a morte vem sendo objeto de reflexão por vários teóricos. Para Santaella, na fotografia, morte e eternidade seriam indissociáveis; enquanto a vida passa, o signo permaneceria. A fotografia guardaria para a eternidade uma imagem, uma cena que aconteceu uma única vez, e essa cena do passado poderia ser reproduzida ao infinito.

Podemos fazer aqui um paralelo entre a fotografia e o psiquismo. No psiquismo, morte e eternidade também estão presentes sob a forma de um paradoxo. Haveria ao mesmo tempo a crença na imortalidade e um saber sobre a morte. A ilusão da eternidade seria constitutiva do eu e a base para todas as outras ilusões. O ser humano resistiria à assunção da morte. “O sujeito vai se dizendo mortal, sem nunca afirmar isso, no entanto, de maneira conclusiva”²¹.

O teatro e a fotografia teriam em comum uma relação com a morte, é o que escreve Barthes em seu lindo livro *A câmara clara*. Esse autor aponta para a relação original do teatro com o culto dos mortos, sendo que os primeiros atores teriam se destacado ao representarem o papel dos mortos. É interessante sua observação de que várias formas de teatro (o teatro totêmico, o teatro chinês, o Katha Kali indiano, o Nô japonês) usariam a pintura branca no rosto, o branco da palidez do cadáver. Para ele, por mais viva que a foto seja, ela “é como um teatro primitivo, como um Quadro Vivo, a figuração da face imóvel e pintada sob a qual vemos os mortos”²². Como nos sonhos, na fotografia e no teatro, os mortos retornam, adquirem figuração. No cenário do sonho, do teatro e da fotografia se trava um luta entre vida e morte.

A fotografia seria o inventário da mortalidade, para Sontag. “Basta, agora, um toque do dedo

para dotar um momento de uma ironia póstuma. As fotos mostram as pessoas incontestavelmente presentes num lugar e numa época específica de suas vidas; agrupam pessoas e coisas que, num instante depois, se dispersaram, mudaram, seguiram o curso de seus destinos independentes”²³.

Ao acompanhar a exposição de Goldin, acompanhamos seu percurso afetivo e vital, através de seu olhar, e deparamos com suas incursões em vidas e países, assim como com suas paixões, amizades, perdas e obsessões. Através de fatias de sua vida, vislumbramos diversos núcleos narrativos que nos revelam a passagem do tempo. Neles, a morte faz presença na vida e dela Goldin faz várias aproximações no decorrer de sua obra. Em sua obra, os mortos fazem suas aparições.

As fotografias guardariam “a memória dos mortos como mortos. Mas, mesmo entre aqueles que ainda vivem, fotografias funcionam como documentos dos efeitos da passagem do tempo e dos traços do envelhecimento. Testemunhas impiedosas da passagem da vida em direção à morte”²⁴. E é isso o que nos atestam as fotografias de Goldin, sendo que nelas encontramos, inclusive, fotos de pessoas mortas: testemunho, homenagem ou profanação?

Numa entrevista a artista nos fala de si como alguém em perigo e com medo. Diz que usa a fotografia para se acalmar. O essencial, para ela, seria o gesto de fotografar como uma forma de sobreviver²⁵. Nan Goldin parece travar uma luta contra a morte. Imagino que fotografar seria uma forma de a artista lidar com suas feridas, e, dentre elas, aquelas que a epidemia da

»
*numa entrevista a artista
nos fala de si como alguém
em perigo e com medo.
Diz que usa a fotografia
para se acalmar*

Aids provocou, a morte de amigos queridos. E, como já dissemos, o psiquismo resiste à morte, por isso a luta. As fotos de sua exposição que mostram pessoas mortas escandalizam e ferem “de morte” os espectadores, pois ali a morte reaparece e nos aponta que somos mortais, finitos.

A beleza e a morte

A psicanálise introduziria um olhar diferente sobre o belo, isto é, arrebatador, ameaçador e obscuro, diz Edson de Souza. Para ele, “o belo é uma das faces da verdade e, portanto, sempre surpreendente. A arte busca imagens que possam nos despertar e permitir novamente pensar o mundo em que vivemos”²⁶. E não é justamente isso que encontramos nas fotos de Nan Goldin? De qual verdade Nan Goldin nos fala? O que nos provoca tal arrebatamento? As marcas do tempo, a revelação do efêmero, o estado de desamparo que transparece nas fotos?

O efêmero emprestaria certo brilho e encanto ao belo, nos diz Freud em seu texto “Sobre a transitoriedade”. A revolta contra o luto, o apego excessivo a certos objetos nos impediriam de apreciar a fruição da beleza. A morte e a beleza parecem caminhar juntas. Lacan, no seminário sobre a ética da psicanálise, nos diz: “a função do belo é precisamente a de nos indicar o lugar da relação do homem com sua própria morte, a de nos indicá-lo somente num resplandecimento”²⁷.

Retomando o texto de Freud, o brilho, o encanto da beleza da paisagem, do rosto e do corpo humanos se deveriam ao efêmero, à sua fragilidade, ao que pode mudar, desaparecer. Agora,

17 N. Goldin; E. Sussman, *op. cit.*, p. 454

18 M. Foucault, “Um nadador entre duas palavras”, p. 245.

19 S. Sontag, “O mundo-imagem”, p. 178.

20 S. Sontag, *op. cit.*

21 J. Birman, *Cartografias do feminino*, p. 144.

22 R. Barthes, *A câmara clara*, p. 54

23 S. Sontag, “Objetos de melancolia”, p. 85.

24 L. Santaella, L.; W. Noth, “A fotografia entre a morte e a eternidade”, p. 133.

25 N. Goldin; E. Sussman, *op. cit.*, p. 451.

26 E. Sousa, “Vasos comunicantes: sintonia e dissonâncias entre arte e psicanálise”, p. 157.

27 J. Lacan, *O seminário, livro 7, “A ética da psicanálise”*, p. 354.



*para os psicanalistas,
o processo psíquico envolvido
na produção do belo objeto
é a sublimação*

Lacan: o belo não teria nada a ver com o ideal, mas indicaria uma posição numa certa relação temporal. Ele exemplifica essa idéia através dos pintores holandeses. Uma natureza morta, por exemplo, mostra e esconde o que nela ameaça como a decomposição. A pintura, uma natureza morta, presentificaria o belo como uma relação temporal que faz o ideal entrar em função, isto é, “em função de uma passagem para o limite”²⁸.

Assim o sofá vermelho vazio de Nan Goldin, assim as botinas de Van Gogh que Lacan retoma no seminário acima citado: apontam para uma presença e uma pura ausência. A história da arte, ensina Lacan, desde as pinturas de cebolas gregas comentadas por Aristóteles, teria muitos exemplos para nos mostrar como qualquer objeto – e até mesmo as cebolas – pode ser o significante pelo qual vem vibrar o que chamamos de belo.

A beleza aqui tratada seria atravessada pela morte, pela castração. Nas imagens de Goldin, a passagem do tempo não é mascarada, mas revelada. É importante uma ressalva, pois, para Birman²⁹, a noção de belo se identificaria com a noção de falo relacionada às idéias de perfeição e completude e o resultado de uma sublimação teria a ver com o sublime e não o belo. O sublime seria o que denomino como a beleza arrebatadora, convulsiva, que traz consigo um brilho, um encanto que se deve ao efêmero, como Freud nos aponta em seu texto “Sobre a transitoriedade”.

Outras idéias

A morte é o limite e o centro, o mais essencial dos acidentes da linguagem, para Foucault.

E mais: no espelho da morte, nessa duplicação que faz sua dobra originária, nesse espaço virtual, a linguagem jorra. A produção do belo, a arte, isso que Foucault chama de murmúrio, é uma forma de se lidar com o desamparo e a morte. A criação, a arte, a fotografia, as várias formas de linguagem que têm relação com o sintoma são formas de se lidar com o vazio, com o sofrimento provocado pela mortalidade e a dimensão trágica da existência.

Para os psicanalistas, o processo psíquico envolvido na produção do belo objeto é a sublimação. Também para a psicanálise, a beleza seria uma forma de se lidar com a morte, ou, dito de outra maneira, de “atravessar o drama que se desenrola entre perda e domínio sobre a própria perda-desvalorização-condenação à morte”. Kristeva nos fala do luto que a sublimação possibilita. A sublimação sempre possibilitaria um luto? Produtos da sublimação poderiam funcionar como uma relíquia, uma alegoria ou como fetiche? Vejamos.

Nomear o sofrimento seria uma forma de reabsorver o luto, nos diz Kristeva. Para a autora, a arte possibilitaria ao sujeito encontrar um sentido para o que ficou sem sentido, depois da perda que leva ao luto, e só a sublimação resistiria à morte. O belo objeto, produto da sublimação, viria reparar essa perda.

A dinâmica da sublimação, mobilizando os processos primários e a idealização, tece em torno do vazio depressivo e com ele um hipersigno. É a alegoria como magnificência do que não existe mais, mas que retoma uma significação superior porque estou apto a refazer o nada, sempre da forma melhor e numa harmonia inalterável, aqui e agora, e para a eternidade, visando um terceiro ser³⁰.

A alegoria, o belo objeto, na sua significação sublime, seria o artifício, um produto do imaginário que teria relação com o efêmero. A fotografia poderia ser tomada como uma alegoria³¹.

De outra forma, poderíamos pensar que a fotografia, quando carrega o belo relacionado ao

falo, poderia se aproximar do fetiche, isto é, ponto de parada, algo que desvia o olhar daquilo que tem a ver com a castração, a diferença dos sexos e a finitude. Mas, este não é o caso da fotografia de Nan Goldin, a meu ver, pois nas suas fotografias deparamos com a morte, a finitude e muitas questões relacionadas à diferença sexual.

E a relíquia? Todos sabem o quanto é difícil realizar que alguém morreu, o psiquismo reluta e se revolta em aceitar tal fato. A relíquia teria a função de nos ajudar no processo do luto, ao conservar nela alguma coisa da pessoa que morreu e da qual nos separamos, sem termos de renunciar à constatação da separação. Segundo Fédida: “apesar de um saber sobre a separação, é preciso acreditar que alguma coisa subsiste”³². A relíquia, objeto do qual o morto se separou, pode manter visível algo do morto e, assim, protege o olhar e a imaginação da decomposição do cadáver e da angústia da sua destruição.

Poderíamos pensar na fotografia como uma relíquia? Penso que sim, ela não nega a morte, muitas vezes a figura, ao mesmo tempo que também conserva algo do morto – sua imagem – e a eterniza.

Recorrências

Encontramos algumas imagens que se repetem, ao longo da exposição de Goldin: vários auto-retratos; pessoas em camas olhando para a câmara, fazendo sexo, se abraçando etc. diferentes pessoas em banheiras, rios, lagoas e mares; ela e outras pessoas diante de um espelho; ela e

28 J. Lacan, *op. cit.*, p. 357.

29 Sobre a alegoria: Kristeva comenta que, segundo Walter Benjamin, a alegoria teria sido muito utilizada “pelo barroco e em particular pelo *Trauerspiel* (literalmente: jogo de luto, jogo com o luto; comumente: drama trágico do barroco alemão), que realiza ao máximo a tensão melancólica”. Ver J. Birman, *Gramáticas do erotismo: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise*, p. 240 e 241.

30 J. Birman, *op. cit.*, p. 97.

31 J. Birman, *op. cit.*, p. 98-9.

32 P. Fédida, “A relíquia e o trabalho do luto”, p. 53.

33 E. Sousa, *op. cit.*, p. 157.

34 N. Goldin; E. Sussman, *op. cit.*, p. 366.

»
*as fotografias de Goldin,
como a pintura para Breton,
são como janelas e nos fazem
olhar para fora e para
dentro de nós*

outras pessoas perto de uma janela; ela e outras pessoas dentro de um trem olhando para fora através de uma janela; algumas paisagens; árvores e flores que cruzam verticalmente a foto; e também a imagem da cruz.

Suas janelas nos fazem olhar para uma luz que está fora do cômodo, do quarto, da sala, do trem fotografados. É muito diferente das imagens dos quadros de Veermer, nos quais a luz penetra no recinto e ilumina um gesto doméstico, como a leitura ou a escrita de uma carta, o leite sendo derramado de uma vasilha para outra. A luz em sua fotografia nos convida a olhar, ou melhor, a contemplar o mundo que está alhures.

Sousa³³ nos diz que Breton considerava cada pintura uma janela. Segundo ele, Breton se interessava mais pelas janelas que abriam para algo de perder de vista. As fotografias de Goldin, como a pintura para Breton, são como janelas e nos fazem olhar para fora e para dentro de nós. O perder de vista, esta imagem-limite me remete à fotografia de Goldin, “*Empty landscape from train*”, Suíça (1993)³⁴. Nela encontramos uma massa de céu que se encontra com a neve e borra a linha do horizonte. São muitas nuances de branco e de um verde quase branco.

No final do texto “Sobre a transitoriedade”, Freud afirma que o luto tem um fim. Depois de tanta dor, depois do trabalho do luto que consome, a libido fica liberada para investir em novos objetos. Nesse texto, escrito durante a Primeira Grande Guerra Mundial, Freud já fala em esperança, naquilo que sobrevive à morte, na reconstrução depois de tanta destruição e no valor daquilo que se mostrou precioso, mas que tem lugar no coração dos homens.

Nan Goldin olha para si mesma e para seu mundo, em diferentes momentos de sua vida, e faz diferentes e novas recomposições de si e de seu mundo. A dor, a doença, a morte fazem seus golpes e se fixam no papel fotográfico. A

tempestade de flores de cerejeira acaricia seus amigos e os diverte. A água purifica, renova, e traz algo que tem a ver com renascimento. O trem passa como a vida: ficam as fotos para os que ficam.

Referências bibliográficas

- Barthes R. (1984) *A câmara clara*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira,
- Birman J. (1999) *Cartografias do feminino*. São Paulo: Ed. 34.
- _____. (2001) *Gramáticas do erotismo: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Fédida P. (1999) A relíquia e o trabalho do luto. In: *Depressão*. São Paulo: Escuta.
- Foucault M. (2001) Prefácio à transgressão (1963). In: *Ditos e Escritos III Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2001) A linguagem ao infinito. In: *Ditos e Escritos III Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2001) Um nadador entre duas palavras. In: *Ditos e Escritos III Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Goldin, N. e Sussman, E. (1997) *Nan Goldin: I'll be your mirror*. [Publicado por ocasião da exposição de mesmo nome, realizada em out. 1996–jan. 1997.] Germany: Scalo, 1996.
- Lacan J. (1985) *O Seminário, Livro 2, O eu na teoria de Freud e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1997) *O Seminário, Livro 7, A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Manguel A. (2001) *Lendo imagens – uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santaella L.; Noth W. (1999) A fotografia entre a morte e a eternidade. In: *Imagem-Cognição, semiótica, mídia*. São Paulo: Iluminuras.
- Sontag S. (2004) O mundo-imagem. In: *Sobre a fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2004) Objetos de melancolia. In: *Sobre a fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sousa, E. Vasos comunicantes: sintonia e dissonâncias entre arte e psicanálise. *Percurso*, ano xv, n. 34, 1º. sem..

Nan Goldin: Images infinite

Abstract Drawing from Nan Goldin[s photographic exhibition, *I will be your mirror*, featured at the New York Whitney Museum of American Art in 1996, the paper approaches different aspects of photography, its relation with death, beauty and the ephemeral. The author raises hypotheses about the role of photography as allegory, fetish and relic.

Key words photograph; beauty; death; hallow.

Texto recebido: 5/2007

Aprovado: 6/2007

Fragmentos da análise de Rafael

a singularidade do trabalho de historiar

Cláudia Andréa Gori

Resumo Este trabalho, exposto à Comissão de Admissão do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae em 2006, focaliza a problemática da permanência e da mudança no registro das identificações. Baseado nas idéias de Piera Aulagnier, mostra – por meio do relato detalhado de um longo percurso analítico – de que modo o mergulho na própria história contribui para o remanejamento das identificações e para a aquisição de uma maior liberdade interior.

Palavras-chave identificações; permanência; mudança; complexo de Édipo; imagos paterna e materna

Cláudia Andréa Gori é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e mestre em Psicologia Clínica pela PUC SP.

Neste trabalho, pretendo focar um dos aspectos da problemática identificatória, que é a questão da permanência e da mudança. Para tanto, lançarei fragmentos de um caso clínico, que serão iluminados com base nas postulações de Piera Aulagnier sobre os princípios de permanência e de mudança, apresentados em seu texto *Os dois princípios do funcionamento identificatório: permanência e mudança*, datado de 1984¹.

Aulagnier considera que, antes que o Eu faça sua primeira aparição na cena psíquica – sob a forma de um Eu ideal – ele é falado e investido, antecipadamente, pelos enunciados que testemunham o desejo *dos pais* por *esta* criança e constituem uma primeira imagem identificatória que antecipa o que será enunciado pelo Eu, ainda ausente.

Para a autora,

é próprio do Eu não poder apreender-se senão sob a forma de um *saber do Eu sobre o Eu*, só podendo existir pela apropriação de uma série de enunciados identificatórios cujo detentor exclusivo é o discurso, e que colocam, concomitantemente e numa relação de reciprocidade, aquilo que volta à psique como primeiras imagens do Eu e do objeto exterior a ele e investido por ele².

Assim, para que o Eu possa esboçar o primeiro capítulo de sua história, representando e tornando pensável um tempo anterior à sua própria existência, ele é obrigado a firmar alianças temporárias com o Eu parental, ao qual caberá a tarefa de “[...] assegurar ao Eu infantil ser reconhecido através de suas

1 Artigo publicado pela primeira vez em 1965, in *Cahiers Laennec*.

2 P. Aulagnier, “A propósito da realidade: saber ou certeza”, p. 233.



*a primeira vez que recebi
Rafael, tive a impressão
de estar diante de alguém
que acabara de sair
de um estúdio fotográfico*

próprias modificações, ajudando-o na escolha das cláusulas, a fim de excluir aquelas que fazem parte do impossível e aquelas que caem sob o signo do interdito”³.

Dessa maneira, o Eu pode reconhecer-se naquilo que ele se torna, apesar daquilo que de si mesmo e de seus objetos se modifica, ao longo de seu percurso identificatório, desde que ele possa ancorar-se em um ponto de partida fixo, que se encarrega da garantia de sua singularidade.

A autora considera, ainda, que

[...] a saída do tempo da infância coincide com a instituição de uma *redação conclusiva* referente às cláusulas não modificáveis do compromisso, cláusulas que garantem ao Eu a inalienabilidade de sua posição no registro simbólico, ou se preferirmos, na ordem temporal e no sistema de parentesco⁴.

Segundo Aulagnier, o Eu é o redator de um compromisso identificatório, sendo que o conteúdo da primeira parte de suas cláusulas – a dependente das alianças temporárias com o Eu parental – não deverá mudar, ao passo que o conteúdo das outras partes deverá permanecer modificável para assegurar o futuro do Eu. Parafraseando Freud, a autora acrescenta que o princípio de permanência e de mudança são os dois princípios que regem o funcionamento identificatório.

Ela considera também que o Eu

[...] percebe que ele nunca é totalmente idêntico àquele que ele foi, mas que este que foi é o único que pode lhe dar acesso a um certo conhecimento do que é e lhe prometer um futuro possível. [...] essa necessidade de preservar a memória de um passado como garantia da

existência de um presente, não pode ir mais além [...] do momento em que o eu surgiu na cena psíquica⁵.

No entanto, a autora ressalta que o Eu – por meio de seu próprio corpo, de suas inscrições e de sua familiaridade com o corpo, com a voz e com a imagem materna – é informado que algo precedeu sua entrada na cena psíquica. A esse respeito, ela escreve:

Este “já-ai” de um tempo vivido, o eu terá que poder pensá-lo, acreditar que possui uma história, sem o que sua posição se parece muito com a de um sujeito que estaria sempre sob a ameaça de descobrir, de repente, que aquele que ele foi desmente radicalmente aquele que crê ser⁶.

A primeira vez que recebi Rafael, tive a impressão de estar diante de alguém que acabara de sair de um estúdio fotográfico, sua produção era perfeita: terno novo, cabelos impecáveis, sapatos lustros, porte elegante e um ar de superioridade que, em um primeiro momento, conseguiu intimidar-me. Ele havia iniciado sua análise com um colega meu, mas em decorrência de sua mudança de residência, pediu a esse colega que ele lhe indicasse *uma analista* na cidade na qual ele moraria.

Ao chegar, Rafael mostrou-se ansioso e pouco à vontade. Disse-me que fora encaminhado pelo Dr. W. e que se sentia “fora de centro” (*sic*), que ele não era mais o mesmo e que “todas as coisas tornaram-se desinteressantes” (*sic*). Rafael contou-me que esses sentimentos começaram havia seis meses e quando eu perguntei a ele o que acontecera em sua vida nessa época, ele disse: “Nada assim... de mais... até parece que eu sou mal resolvido com o meu pai mas não é, ultimamente eu me dava até bem com ele... ele faleceu há seis meses... infarto”.

Segundo os relatos de Rafael, seu pai foi um renomado médico e sua família tem como tradição o culto pelas letras e pela arte, valores que Rafael exhibe com orgulho. Ele disse: “Minha família tem certa superioridade... sempre se diferenciou pelo acesso à cultura... meu pai tinha uma biblioteca particular que era maior que a biblioteca da cidade...”

Seus pais separaram-se porque sua mãe não suportava a autoridade que o marido exercia sobre ela e os filhos. Nas palavras de Rafael: “Meu pai foi muito autoritário, minha mãe sempre foi submissa a ele, não é que eu defenda isso, eu acho até que as mulheres não podem ser assim... sem querer fazer nenhum comentário... (irônico)” Foi a partir dessa fala que eu comecei a pensar sobre o possível lugar que eu ocupava, naquele momento, na transferência: eu era a mulher submissa, que deveria fazer todas as coisas da forma como ele quisesse.

Além disso, essa fala despertou em mim a seguinte indagação: será esse um dos motivos pelos quais Rafael pediu para o Dr. W. que lhe encaminhasse para *uma analista*? Será que, nesse momento, a única forma possível de existência, para Rafael, seria exercer sua autoridade sobre uma mulher submissa, da mesma forma como fazia seu pai? Deixei que essas questões ficassem ressoando em mim.

Ele era o filho mais novo do casal, sendo que seus outros quatro irmãos seguiram o caminho do pai e se fizeram médicos. Segundo Rafael, durante a infância, ele sempre foi o “café-com-leite” (*sic*) nas brincadeiras com os irmãos, porque ele era aquele que tinha menos altura de todos. A este respeito, ele disse: “Sempre teve muita competição entre a gente, o meu pai estimulava um pouco isso... na escola, os meus irmãos foram ótimos alunos... eu não... eu nunca gostei de estudar, ia mal na escola”.

Rafael terminou o curso de medicina há cinco anos, mas disse que passou todo o tempo da faculdade sem estudar, porque não gostava do que fazia. Apesar disso, nos primeiros tempos de formado, ele começou a trabalhar juntamente com seu pai.

Ele contou-me que seu consultório foi detalhadamente projetado pelo seu pai, mas foi Rafael

casado há seis anos
com uma médica, Rafael
não tem filhos e, certa vez,
ele me disse que tem algum receio de
não conseguir ser um bom pai

quem supervisionou a obra para que tudo saísse da forma como o pai queria. Ele me disse: “Eu não via a hora de o consultório ficar pronto... eu sonhava com o momento em que meu pai entraria no consultório e me veria atrás de uma mesa, em uma cadeira com espaldar alto...” No entanto, quatro meses depois da inauguração do consultório, Rafael desentendeu-se com seu pai porque ele queria mandar em tudo e fazer tudo do jeito dele. Rafael abandonou, então, a medicina, e logo em seguida seu pai veio a falecer.

Atualmente, aos quarenta anos, ele é o editor-chefe de sua própria empresa de jornalismo médico, sendo responsável pela confecção e distribuição de um periódico altamente conceituado pelos profissionais da saúde.

Casado há seis anos com uma médica, Rafael não tem filhos e, certa vez, ele me disse que tem algum receio de não conseguir ser um bom pai, pois imagina que não saberia dizer não aos filhos. Ele contou-me, também, que não tem intimidade com a esposa, não se entrega amorosamente, apesar de gostar dela. Sobre essa questão, ele disse:

“Não é só com ela... é minha vida emocional como um todo que está assim... sabe, eu sou um bom profissional, mas no lado emocional eu estou mal... Eu sinto isso, eu vejo as pessoas e sinto que a vida tem mais coisa... eu percebo... mas não sei como fazer... assusta, um pouco”.

Deixei essas palavras ressoando em mim e tive a seguinte impressão: ele sabe como relatar suas próprias experiências; o que talvez ainda não saiba é como acessar a dimensão afetiva dessas experiências, ou seja, o prazer ou o sofrimento que as acompanharam. A esse respeito, Aulagnier escreve:

- 3 P. Aulagnier, “Os dois princípios do funcionamento identificatório: permanência e mudança”, p. 188.
- 4 P. Aulagnier, “Os dois princípios do funcionamento identificatório: permanência e mudança”, p. 188.
- 5 P. Aulagnier, “Um discurso no lugar do “Infans” (T0-T1)”, p. 216-7.
- 6 *Ibid.* p. 217.



eu lhe disse: “quando você está alcoolizado, há um afrouxamento das cobranças que você se impõe para ser tão perfeito”

A memória do Eu [...] é primeiro a memorização do prazer ou do sofrimento que acompanhou certas de suas experiências, de seus encontros, de suas descobertas. Será a este memorizado “afetivo” que ele apelará nesse trabalho de reflexão, de previsão, de antecipação, sem o qual não poderia exercer a menor modificação, quer se trate da realidade exterior ou de sua realidade psíquica⁷.

Adornado pelos brasões das tradições familiares, o que é motivo de orgulho, o profissional de sucesso deixou entrever, por uma brecha, seu estado de sofrimento decorrente de sua inabilidade para acessar seu mundo afetivo. Mais do que isso, Rafael percebia a existência dessa dimensão afetiva em si mesmo, desejava ter acesso a ela, mas não sabia como fazê-lo.

Este momento, no qual Rafael reconheceu seu sofrimento e supôs que eu soubesse o que fazer com sua dor, foi o marco de sua entrada em análise, mas também de um movimento psíquico meu no sentido de desejar, verdadeiramente, saber o que estaria sendo ocultado por trás daquela figura tão imponente. O que poderia ameaçar e paralisar aquele ser tão superior?

No que diz respeito à experiência analítica, Aulagnier escreve:

[...] o brilho e o fascínio que o “sujeito-suposto-saber” exerce repousam sobre o “objeto” que o analisado imputa a esse saber: poder certificar que é o sujeito que fala, enunciar em seu lugar uma certeza identificatória que *lhe* diz respeito. A posse dessa verdade que se *lhe* atribui é o motor da transferência: o analista é aquele que se supõe conhecer os enunciados que definem “em verdade” o modelo da realidade psíquica e o modelo do Eu de um outro⁸.

Em outras ocasiões Rafael contou-me, também, que seu pai não se envolvia afetivamente com as pessoas, mas se relacionava com elas por meio da autoridade e da admiração que ele provocava. Nas palavras de Rafael: “Meu pai foi uma pessoa muito querida... as pessoas admiravam seus dotes intelectuais, mas ele não tinha amigos; ele se relacionava com as pessoas exercendo sua autoridade, sempre muito mandão... ele não tinha amigos... nesse sentido eu acho que eu sou muito parecido com ele... meu pai falava as coisas do coração quando bebia, então, o que aconteceu? Eu passei a ir beber com ele no bar todas as noites e era muito bom...” Com os olhos marejados, Rafael continuou: “...Até hoje eu sou assim... o problema é que, quando meu pai estava comigo, a gente parava de beber logo que a gente conseguia ter um contato afetivo mais próximo... hoje eu só paro de beber quando eu estou cansado e não agüento mais... eu não sei onde está o meu freio... o que me faz parar... isso me preocupa.” Eu disse a ele: quando você está alcoolizado há um afrouxamento das cobranças que você se impõe para ser tão perfeito, então, você pode sentir. E ele respondeu: “Mas eu não sou alcoólatra, eu quero esclarecer que eu não sou alcoólatra, eu bebo um vinhozinho, só isso, poxa, agora eu sou o bandidão!”

Não é difícil perceber que Rafael mostrou-se ameaçado quando eu tentei acessá-lo; é como se as minhas palavras tivessem o peso de um diagnóstico fechado e irreversível, proferido por uma autoridade médica.

Diante disto, eu lhe disse: talvez você não seja mesmo alcoólatra... mas esse vinhozinho leva você à sua relação com o seu pai e eu acho que você me avisa que é difícil tocar nesse assunto. Quase chorando, Rafael disse-me: “Não... não é difícil, não... é que... que... (silêncio) se não fosse difícil eu já teria conseguido falar”. Rafael pronunciou estas palavras de forma entrecortada e na surdina, como se ele tivesse acabado de ter um *insight* e não quisesse que eu percebesse. Logo em seguida, ele continuou: “É... quando a pessoa está alcoolizada, ela fica livre de todas as responsabilidades...”

Enquanto eu escutava esta história, comecei a pensar no quanto a presença concreta do pai era importante para Rafael: era essa presença que demarcava os territórios, os limites, era esse pai que traçava os caminhos pelos quais o filho deveria seguir. E agora, na ausência desse pai, ele se sentia fora de centro e não sabia mais onde encontrar seus limites internos.

Talvez, esses limites não estejam traçados com força suficiente para demarcar os territórios e trazer a Rafael o sentimento de segurança, tão necessário para que ele possa empreender a construção de sua própria história. É provável que este seja um dos motivos pelos quais ele precisa estar sempre “na linha”, como ele mesmo diz. Em uma linha dura, eu acrescentaria. Certa vez, Rafael disse-me: “Eu procuro respeitar as pessoas... eu procuro não impor... mas é um limite tão sutil... é uma questão de ocupação de espaço. Ao mesmo tempo, se eu ficar em uma posição passiva, a pessoa vem... e até onde eu posso ir para não desrespeitar os limites do outro, nem os meus? Eu acho que tem que haver um acordo... eu não sei como é”.

O que Rafael me pede, entre outras coisas, é que eu o ajude a descobrir os sentidos desse primeiro capítulo de sua história, que lhe garante a inalienabilidade de sua posição na ordem temporal e no sistema de parentesco. Ele quer saber em quais pontos fixos de sua história ele poderá se ancorar para que ele possa construir seus devires. A esse respeito, Aulagnier escreve:

O que é próprio ao percurso identificatório, enquanto um identifiante permanece vivo, é nunca estar fechado, mas precisa conseguir se ancorar num ponto de partida fixo, descobrir seu sentido, na dupla acepção do termo, saber de onde vem, onde está, para onde vai⁹.

De acordo com a autora, este sentido é o que transforma o tempo físico em tempo humano e

7 P. Aulagnier, “Condenado a investir”, p. 291.

8 P. Aulagnier, “A propósito da realidade: saber ou certeza”, p. 236.

9 P. Aulagnier, “Um discurso no lugar do ‘Infans’ (T0-T1)”, p. 221.

10 P. Aulagnier, “Um discurso no lugar do ‘Infans’ (T0-T1)”, p. 222.

11 *Ibid.* p. 222.

»
*o que Rafael me pede,
entre outras coisas, é que eu o ajude
a descobrir os sentidos desse primeiro
capítulo de sua história*

ele só pode ser apreendido pela psique em termos de desejo. Ela considera que o nosso passado próximo e distante constitui-se pela história reconstruída dos objetos que mantêm viva a lembrança dos prazeres perdidos. Nas palavras da autora:

Essa intrincação entre os fios do tempo e os fios do desejo, graças à qual o eu pode ter acesso à temporalidade, só é possível se se der desde o princípio, a origem da história tem que coincidir com a origem da história do desejo¹⁰.

Mais adiante, ela acrescenta:

O neurótico realizou esta aliança tempo-desejo, sua “loucura” é querer conseguir respeitar a mobilidade temporal recusando simultaneamente a mobilidade dos objetos suportes desses desejos¹¹.

Com a ausência do pai, Rafael perdeu seu centro, escorregou na linha de sua história e alguns demarcadores de seus territórios e dos tempos históricos tornaram-se um pouco borrados. Assim, eu disse a ele: na medida em que você vai ocupando todos os espaços, como você faz aqui, ocupando toda a sessão com o seu discurso, em vez de você manter o outro à distância e sob controle, você se aproxima ainda mais do território dele; com isso você vai apagando aquele espaço entre as pessoas que precisa ficar vazio. E ele disse: “Eu acabo me misturando um pouco com as pessoas... é por isso que, às vezes, eu não sei muito bem quem sou eu... (longo silêncio). Quando eu era adolescente, eu olhava a lua... fazia poesia... hoje eu perdi tudo isso... fiquei grotesco... eu perdi o controle... por que a gente escorrega, de vez em quando? Por que



*é com angústia que Rafael
vive seu desejo
de permanecer nessa espécie
de bolha do tempo-espaço*

não dá para evitar esses terrenos escorregadios?”
Eu disse a ele: Evitar esses terrenos seria evitar a
poesia... a poesia é o relato do escorregão.

Aulagnier considera que nenhum sujeito

[...] pode proteger-se da ação do tempo, desses acontecimentos representados pela morte do outro, dos acidentes que podem atingir seu próprio corpo modificando-lhe sua representação psíquica [...].¹²

Assim, a partir das formulações de Rafael, suponho que o controle que ele gostaria de ter sobre ele mesmo, sobre as pessoas e o tempo, é a mais pura expressão de seu desejo de permanecer em um tempo-espaço mítico, onde ele não precisaria negociar suas referências identificatórias, suas defesas e os materiais que escolherá para construir uma história que será somente sua.

No entanto, é com angústia que Rafael vive seu desejo de permanecer nessa espécie de bolha do tempo-espaço. Nos momentos em que essa angústia desponta na cena analítica, eu a escuto como uma ressonância de seu pavor (e desejo) de submeter-se ao desejo dos outros. Nesses momentos, a única maneira que ele encontra para escapar dessa posição submissa é empreendendo tentativas de exercer sua autoridade sobre o outro.

Este movimento psíquico esboçado por Rafael leva-me a pensar sobre as teorizações de Aulagnier a respeito das mudanças às quais o percurso identificatório do Eu poderá estar sujeito. A esse respeito, a autora escreve:

Sem esta ligação entre o *presente e um depois diferente*, o movimento [*identificatório*] pararia: o eu lutaria em vão contra seu estado de submissão aos enunciados identi-

ficantes da mãe, ou de algum outro dotado do mesmo poder, sobre o tempo e sobre o devir¹³.

Ela considera que as modificações do percurso identificatório do Eu “[...] só são possíveis e desejadas se o eu conserva a certeza de que elas respeitarão o *não-modificável* ao qual se juntarão, para dar lugar e forma a esse novo *momento* de seu devir”¹⁴.

Assim, recolher-se nessa bolha do tempo-espaço manteria Rafael enclausurado em seu passado infantil. A respeito desse enclausuramento, Aulagnier escreve:

O neurótico, apesar da intensidade de seus conflitos, conserva à sua disposição meios de defesa, meios de pensar e reinterpretar sua história [...]. O sonho do neurótico não é voltar à infância, mas sim reconstruir uma história desse passado de acordo com os desejos da criança que supostamente o viveu, com a finalidade de pôr fim aos primeiros capítulos de sua história e se tornar capaz de investir os seguintes¹⁵.

Em relação a esse movimento psíquico que se faz presente nas neuroses, Aulagnier tece algumas considerações sobre o trabalho da análise. Nas palavras da autora:

É sobre esse duplo movimento de retorno e de clausura do passado infantil que nos apoiamos para lhe oferecer viver uma nova *história transferencial* cuja interpretação lhe permitirá modificar a versão que até então se dava da história de sua infância¹⁶.

As histórias que Rafael me contou sobre a relação entre ele e o pai denunciavam o quanto essa relação era permeada pelas expectativas que o pai depositava no filho e, por outro lado, pelo desejo de Rafael de atendê-las: “Meu pai esperava muito de mim... quando eu era adolescente e não trabalhava, ele me disse ‘você não ganha nem para pagar suas contas; o que você vai ser na vida?’ Ele não está aqui hoje para ver...” (lacrimeja).

Depois de um longo silêncio, Rafael mudou a tonalidade do discurso e me contou a respeito do lançamento da nova formatação de seu pe-

riódico médico. Foi com orgulho e pompa que ele narrou todos os detalhes do evento, dizendo que havia muita gente importante.

Nesses momentos, nos quais Rafael conta-me a respeito de seus feitos magníficos, seu discurso era inflado e inflamado e eu não era mais do que uma minúscula espectadora, diante daquele espetáculo todo. Ele disse, também: “Eu olhava tudo aquilo e só pensava assim: ‘falta o meu pai aqui... já pensou o pai vendo isso? Falta ele... minha avó estava lá... mãe do meu pai... ela viu... mas ele não...’ (longo silêncio).” Apesar dessa tonalidade quase idílica que permeava a relação de Rafael com a figura paterna, em alguns momentos da análise, a lisura dessa superfície era arranhada por algumas farpas discursivas.

Certa vez, Rafael disse: “Quando meu pai estava doente, no hospital, eu passei longas horas com ele... ele sabia que estava sem saída, no fim... que o seu poderio estava com os dias contados (longo e espesso silêncio). Não tinha nada que eu pudesse fazer por ele, além de ficar ali, ao seu lado... imaginando como eu daria continuidade aos ideais dele...” E eu ousei continuar, dizendo: ...Imaginando como seria sua vida livre do poderio do seu pai... Rafael voltou-se para mim e, prontamente, retrucou: “Não! Eu não pensei na ausência do meu pai... eu não pensei... eu pensei em manter os ideais dele presentes”.

Assim, pude perceber que Rafael ainda estava muito dedicado em sua tarefa de tecer o espesso manto de pensamentos, palavras e silêncios, que se prestava a recobrir o ódio que ele também sentia pelo pai. Portanto, todo trabalho no sentido de ir destramando esse manto deveria ser cauteloso.

Em outra ocasião, ele me contou um pouco mais a respeito do evento de relançamento de

»
*Rafael sente que ele
não apenas é parte integrante da
história que o precedeu,
como também é um efeito dela*

seu periódico médico: “O evento foi num museu, como o meu pai faria... aliando arte e medicina... tinha uma tela em branco aonde todo mundo que chegava dava uma pincelada com tinta colorida... nós fotografamos e vamos fazer um cartão de agradecimento, escrito assim ‘Você faz parte dessa história’”.

Rafael sente que ele não apenas é parte integrante da história que o precedeu, como também é um efeito dela; ele percebe que emprestou desta história os documentos, as provas por meio das quais ele escreveu o primeiro capítulo de sua história como existente. O que lhe falta descobrir é como ordenar esses documentos, de modo que ele possa encontrar os elos que interligam as experiências presentes com aquelas que foram por ele vividas no passado, construindo um compromisso entre o que o Eu foi, o que ele é, e o que irá se tornando.

Para Aulagnier,

Na falta dessas balizas, o Eu estaria condenado a uma busca regressiva que transformaria seu passado, presente e futuro em efeitos não modificáveis de um momento de origem, perdido num passado tão mítico quanto inapreensível¹⁷.

Rafael temia tornar-se prisioneiro desses pontos fixos de sua história, mas, ao mesmo tempo, receava abrir-se aos movimentos de mudança e perder essas referências identificatórias que devem permanecer estáveis, para que ele se reconheça naquilo que ele se torna.

Nas sessões seguintes, Rafael contou-me que sua família é bastante unida e que, mesmo depois da morte de seu pai, todos se ajudam

12 P. Aulagnier, “Os dois princípios do funcionamento identificatório: permanência e mudança”, p. 192.

13 P. Aulagnier, “O conceito de potencialidade e o efeito de encontro”, p. 234.

14 P. Aulagnier, *op. cit.*, p. 233.

15 P. Aulagnier, “As primeiras entrevistas e os movimentos de abertura”, p. 197.

16 P. Aulagnier, *op. cit.*, p. 197.

17 P. Aulagnier, “O tempo da interpretação”, p. 12.



*certa vez, tive a oportunidade
de dizer a Rafael que talvez
ele se sentisse inseguro
quando me oferecia suas
mais preciosas lembranças*

mutuamente quando alguém se encontra em situação difícil, financeiramente, ou quando precisa de algum conselho. No entanto, sua família sempre teve dificuldades para demonstrar afeto, eles nunca se abraçaram ou trocaram palavras carinhosas. Sobre essa questão, ele disse: “Meu bisavô era anestesista, teve cinco filhos e todos foram padres porque naquela época não tinha escola para todo mundo e se o sujeito fosse para o seminário, o seminário pagava tudo. Então, ser padre significava ter acesso à cultura, tanto é que depois todos eles largaram a batina para se casar... e minha família condena isso... não se fala nisso até hoje... é como se fosse algo proibido porque padre não tem sentimento... quer dizer, tem, claro que tem... mas eles são treinados para deixarem isso de lado e minha família tem um jeito assim, a gente convive, é gostoso, a gente conversa sobre várias coisas, mas o sentimento nunca pode aparecer...”

Enquanto eu escutava Rafael, eu flutuava sobre suas palavras e me indagava: que autoridade teria esse anestesista, capaz de brincar de matar e ressuscitar pacientes e de levar cinco filhos para o seminário? Por que o abandono da batina e a tentativa de traçar os caminhos da própria história tiveram como pena a condenação familiar? Eu estava envolvida com essas questões e as ressonâncias que elas produziam em mim forjavam novos territórios associativos, até o momento em que essa trama associativa foi rompida por um “Você está me entendendo, Dra.?”

Com dificuldade, retomei meu fluxo associativo e tentei comunicar meus pensamentos a Rafael, quando ele me interrompeu novamente, dizendo: “Acho que eu estou falando coisas mui-

to abstratas, você está me entendendo? Eu...” Eu disse a ele: sim, Rafael, eu estou escutando o que você está me dizendo e pensando a respeito... parece-me que há uma proibição circulando pela sua família... desde antes de você existir... é proibido viver a vida afetiva estando com a batina, assim como é proibido largar a batina e perder o controle para viver os afetos... Esse seu controle é a sua batina... e você, como médico, como fica diante dessa proibição? Nitidamente desconfortado com a minha fala, depois de um longo silêncio, ele disse: “Como médico... Eu devo ser igual ao meu pai...”

Rafael estava prisioneiro da história familiar que o precedia, ele não podia desobede(ser) a autoridade paterna e se reconhecer como um sujeito singular e autônomo. Assim, ele estava aprisionado no insustentável lugar de sua mãe, que se submetia aos caprichos abusivos do pai. Ao mesmo tempo, essa posição feminina era-lhe muito assustadora; Rafael contrapunha-se a este lugar identificando-se com a figura paterna e exercendo sua autoridade, seu poder e sua sedução.

Nesse momento pude vislumbrar, muito fugazmente, o que apavorava Rafael: ele sentia medo de traçar seu próprio caminho porque isso poderia implicar rompimento com as determinações familiares e com a figura do pai. É como se ele corresse o risco de ser despojado de seu lugar nas relações de parentesco, se ele empreendesse qualquer movimento no sentido de assumir suas marcas singulares e construir sua história.

Nos primeiros tempos da análise, a transferência foi marcada por uma angústia: todas as vezes que Rafael flagrava qualquer movimento meu de flutuação, ele interrompia o nascedouro dos meus pensamentos. Essas interrupções eram frequentes e se manifestavam, invariavelmente, por meio da pergunta “Você está me entendendo?”, que surgia nos momentos mais férteis, nos quais é possível engendrar os pensamentos.

Certa vez, tive a oportunidade de dizer a Rafael que talvez ele se sentisse inseguro quando me oferecia suas mais preciosas lembranças; é como se ele se perguntasse “O que será que

ela vai fazer com isso?” Por isso, ele gostaria de controlar os meus pensamentos ou até mesmo destruí-los, antes mesmo que eu pudesse formulá-los. A partir dessa minha fala, Rafael pôde reconhecer sua insegurança e, a esse respeito, ele me disse: “Acho que pode ser, sim... Eu fico preocupado com o que você pode estar pensando de mim... eu não gosto que as pessoas pensem coisas a meu respeito que não são verdadeiras... (longo silêncio)”. Perguntei a ele se a imagem que o outro tem dele é capaz de abalar suas próprias certezas e ele disse: “Quando a pessoa me fala o que ela está pensando, e eu posso discutir com ela, aceitar ou me contrapor à imagem que ela faz de mim, então, fica tudo bem... o problema é quando eu não sei o que ela pensa... acho que isso me ameaça, sim... porque eu não sei muito bem que imagem eu tenho de mim”.

Dessa maneira, foi-me possível perceber que Rafael sentia-se ameaçado pelas cláusulas não modificáveis de sua história, pela autoridade de seu pai e até mesmo pela imagem que esse pai poderia ter dele; essa imagem seria poderosa a ponto de destruir os esboços de imagem que Rafael tinha de si mesmo e, com ela, a possibilidade de ele tornar-se um aprendiz de historiador e construir sua própria história.

Considerando a problemática presente na análise de Rafael, concordo com Aulagnier quando ela diz que “O objetivo do projeto analítico é primeiramente, e sobretudo, ‘temporal’; ele visa tornar possível ao sujeito o investimento e a criação de representações que antecipem por definição aquilo que ele jamais pôde ser: um momento do tempo futuro que, justamente por ser futuro, não será jamais idêntico a nenhum momento passado”¹⁸.

Considerando estas idéias pensei que, nesse caso, a transferência exigiria um manejo marcado por uma atitude firme, capaz de delimitar territórios e, ao mesmo tempo, terna e cuidadosa, que pudesse ajudá-lo a relativizar a persecutoriedade que era ativada todas as vezes que eu tentava acessá-lo.

18 P. Aulagnier, “A propôs du transfert: le risque d’excès et l’illusion mortifère”, p. 431.

»
*a transferência exigiria
um manejo marcado por uma
atitude firme, capaz de delimitar
territórios e, ao mesmo tempo,
terna e cuidadosa,*

Assim, na relação com Rafael, consegui encontrar um lugar um pouco mais confortável para os meus pensamentos, a partir do momento em que me foi possível evitar falas pontiagudas e afirmativas e engendrar intervenções côncavas e interrogativas.

Em outras palavras, meu discurso não poderia tomar a forma incisiva de um pênis, pois isso me colocaria, transferencialmente, no lugar do pai autoritário e invasivo e não permitiria que Rafael pudesse ir esboçando seu próprio território. Então, eu disse a ele: Rafael, quando eu lhe disser alguma coisa, escute... deixe cair em algum lugar de você... depois você pensa... se tem sentido, você se apropria, se não tem, desconsidere...

Esse artifício técnico possibilitou a Rafael um posicionamento menos tenso e controlador e ele não mais precisava sentar-se na beirada da poltrona, quase ultrapassando os limites do território dele para entrar no espaço que deve permanecer vazio, entre as duas poltronas.

Acredito que, dessa maneira, eu pude assegurar a Rafael seu direito de escolha; afinal de contas, ele não precisaria submeter-se às minhas falas como se elas fossem um diagnóstico fechado e irreversível proferido por uma autoridade médica; ao contrário disso, ele poderia escutá-las, pensar sobre elas e decidir se elas serviriam ou não para alguma coisa.

No meu modo de compreender, nesse momento da análise de Rafael as palavras enunciadas em transferência deixaram de ter o peso de um diagnóstico fechado e irreversível e ganharam o estatuto de palavras analíticas, que revelam, fazem pensar e ressoam.



nessa época, Rafael substituiu seu visual engomadinho pelo velho jeans e camiseta; ele ia à análise desarrumado e despenteado

Esse manejo ressoou, também, no registro discursivo de Rafael: aquele discurso inflado e inflamado – que abortava meus pensamentos e ocupava todos os espaços do *setting*, mantendo-me engessada e encolhida na poltrona – cessou e, em vez de ocupar todo o tempo da sessão tentando fascinar-me com o espetáculo de seus feitos grandiosos, ele pôde se lembrar e narrar suas experiências afetivas, as quais puderam ser vividas novamente, na transferência.

Foi dessa maneira que, na situação analítica, Rafael deu início a seu trabalho de historiar, alinhavando as lembranças do primeiro capítulo de sua história. A esse respeito, Aulagnier escreve:

[...] a memória que o analista explora com o sujeito, essa memória cujos conteúdos ele tenta modificar, seja enriquecendo-a, seja mudando o agenciamento de seus elementos, faz parte integrante do Eu. Ela é esse Eu passado, ao qual o Eu presente apela para poder se reconhecer como um existente¹⁹.

A autora considera também que

A história pela qual um sujeito se relata e se assume como tal exige, como toda história, que o primeiro capítulo não seja uma série de folhas em branco; na falta do primeiro capítulo, o conjunto das demais folhas se acharia suspenso correndo o risco de um dia, vindo aí inscrever-se uma palavra, ser declarado puro erro²⁰.

Porém, o sujeito não pode saber nada a respeito desse seu primeiro momento de aparição na cena psíquica e, ao mesmo tempo, não pode prescindir desse saber, que é necessário para que a sua história exista. Como resolver este impasse?

Segundo Aulagnier,

[...] o eu esqueceu-recalcou uma parte dessas demandas, e é por isso que a versão que constrói posteriormente (*après coup*) de seu próprio passado se parece muito com certos romances de inspiração histórica: nela encontramos o nome de certos heróis, a data de algumas batalhas memoráveis, a lembrança de tal ou qual acontecimento excepcional, mas o autor substituiu o que não pôde saber sobre a maneira como os protagonistas reais viveram esses acontecimentos pelo que imagina dessa vivência colocando-se no lugar deles²¹.

Dois anos mais tarde, Rafael iniciou uma nova fase em seu percurso analítico. Ele e sua equipe de jornalismo médico empreenderam um projeto que consistiu em fazer visitas semanais às UBS's de alguns estados, com a finalidade de detectar os problemas e as necessidades específicas de cada uma delas. Para isso, a equipe entrevistou funcionários dos postos de saúde e produziu filmes, enfocando a realidade vivida em alguns setores da saúde pública; esses filmes foram veiculados por meio de um DVD anexado ao periódico de jornalismo médico.

Este projeto foi vivido com angústia por Rafael; invariavelmente, ele se sentia cansado e se queixava de falta de energia para fazer as suas peregrinações aos postos de saúde, para editar e publicar as filmagens. Certa vez, ele me disse: “O projeto é tão legal... eu sinto necessidade de fazer isso... é estranho porque eu nunca senti tanta necessidade de fazer um trabalho como eu estou sentindo neste momento da minha vida. (longo e espesso silêncio) Mas, é um trabalho que me cansa, que esgota minhas forças...”.

Nessa época, Rafael substituiu seu visual engomadinho pelo velho jeans e camiseta; ele ia à análise desarrumado e despenteado. Além disso, ele começou a dar passagem às suas dúvidas; embora não gostasse disso, ele pôde questionar se aquele Rafael que estava a serviço dos outros era de verdade, ou se ele viveu um mundo de mentira: “Eu sempre tive medo de desapontar as pessoas... meu pai, principalmente... então,

eu esquecia de mim e fazia tudo o que ele queria que eu fizesse... mas esse não era eu... quem era, então? Eu vivia um mundo de mentira... e eu continuava fazendo as coisas para as pessoas porque eu tinha medo que elas descobrissem essa mentira que se passava dentro de mim...”

A respeito da dúvida, Aulagnier escreve:

É próprio do Eu neurótico ser tomado por uma dúvida insustentável respeitante à sua verdade e seus afetos. O lugar que o analista assume na experiência não é uma criação desta última; ele só se faz dar corpo à ilusão, sempre presente na psique, de poder reencontrar na cena do real um outro que garanta a certeza dos enunciados pelos quais o sujeito se define e define seu modelo de realidade²².

No meu modo de entender, a partir do momento em que Rafael pôde viver suas dúvidas angustiantes, em transferência, ele se permitiu esboçar novos traçados em seu percurso identificatório. Dessa maneira, ele deu início ao trabalho de rompimento dos grilhões imaginários que o mantinham refém de sua própria história. A respeito desse movimento psíquico, que é próprio à construção do saber, Aulagnier afirma: “[...] saber exige a renúncia à certeza do sabido, querer a certeza implica a recusa de reconhecer que todo saber é coextensivo a um movimento contínuo”²³.

Aulagnier considera, ainda, que

É próprio do Eu não poder apreender-se senão sob a forma de um *saber do Eu sobre o Eu*, só podendo existir pela apropriação de uma série de enunciados identificatórios cujo detentor exclusivo é o discurso, e que colocam, concomitantemente e numa relação de reciprocidade, aquilo que volta à psique como primeiras imagens do Eu e do objeto exterior a ele e investido por ele²⁴.

19 P. Aulagnier, “O tempo da interpretação”, p. 15.

20 P. Aulagnier, “A propósito da realidade: saber ou certeza”, p. 247-8.

21 P. Aulagnier, “Historiadores em busca de provas”, p. 209.

22 P. Aulagnier, “A propósito da realidade: saber ou certeza”, p. 236-7.

23 P. Aulagnier, *op. cit.*, p. 233.

24 P. Aulagnier, *op. cit.*, p. 234.

»
*ele deu início ao trabalho
de rompimento dos grilhões
imaginários que o mantinham refém
de sua própria história*

Isso quer dizer que, quando Rafael aceita a existência de suas dúvidas, ainda que a contragosto, e se indaga, dizendo “[...] mas esse não era eu... quem era, então?”, ele extrai uma primeira lasca do bloco de pedra dentro do qual ele está aprisionado. Assim, aos poucos, ele poderá ir construindo as imagens e os discursos por meio dos quais ele forjará respostas possíveis à pergunta “Quem sou eu?”.

Durante todo o tempo do projeto de visita aos postos de saúde, Rafael assistiu aos filmes dos lugares nos quais seu pai havia vivido e trabalhado; ele me contou: “Eu choro, Dra... nunca imaginei que eu pudesse chorar (chora). Quando eu vi os filmes, eu chorei de soluçar, sem nem dar tempo de pensar... foi ver a imagem e lembrar de tudo num flash... Vendo aqueles corredores do posto de saúde daquela cidade, eu me lembrei de quando eu era criança... que meu pai me levava lá para eu conhecer como era o lugar onde ele trabalhava... é uma lembrança viva... eu não imaginava que estava viva assim! Eu senti até o cheiro daqueles lugares... meu pai... (chora).”

Segundo Aulagnier,

O que nomeamos nosso passado constitui-se, graças a esse fundo de memória que protege contra o desinvestimento, a lembrança de um certo número de experiências afetivas que o demarcaram. Experiências privilegiadas, selecionadas em função da intensidade do afeto que as acompanhou. Experiências às quais o Eu, muitas vezes arbitrariamente, imporá uma ordem temporal visando ordenar seu passado, de modo que as experiências que ele estiver vivendo no presente possam encontrar pon-



Rafael ingressou em um movimento de memorização do prazer e do sofrimento que acompanharam suas experiências, seus encontros e descobertas

tos de ligação com experiências já vividas, tornando-se, por sua vez, fonte de emoções. [...] É a riqueza ou a pobreza do capital constitutivo de nossa memória que determinará os *points de capiton* [pontos de ancoragem] que o sujeito poderá ou não reencontrar para ligar essa emoção vivida *hic et nunc* a outros encontros emocionais efetivados por aquele que ele foi e que não é mais²⁵.

A cada filme editado, Rafael teve a oportunidade de reviver alguns fragmentos desse tempo em que a presença e a autoridade do pai norteavam, de certa maneira, sua vida. A cada visita realizada, as lembranças eram evocadas, investidas e, ao mesmo tempo, a realidade mostrava-lhe que aquele tempo, aqueles lugares e aquele pai estavam definitivamente perdidos. No que se refere à memória, Aulagnier entende que ela

[...] pode ser comparada a um lugar do próprio espaço no qual o Eu deposita os fragmentos desse tempo que passa e que se perde inexoravelmente, a fim de que se mantenham vivos, fixando a lembrança das experiências afetivas que modificaram seu percurso identifi- cante, seja para abrir-lhe uma nova via, seja para fazê-lo perder-se num impasse²⁶.

Assim, Rafael ingressou em um movimento de memorização do prazer e do sofrimento que acompanharam suas experiências, seus encontros e descobertas. A partir do trabalho de edição de filmes, Rafael começou a se interessar pelos livros e por outros objetos pessoais que foram de seu pai, os quais estavam amontoados em uma sala, na casa de sua mãe. A esse respeito, ele disse: “Eu mergulhei na bagunça daquela sala e comecei a dar um destino àquelas coisas...

arrumar algumas, dar embora outras (silêncio). Como sempre, minha mãe interferiu... pedindo para eu deixar tudo daquele jeito mesmo. Ela sempre tem que dizer o que eu tenho ou não que fazer e como eu devo fazer...”

Nas poucas vezes que a figura materna fez-se presente no discurso de Rafael, essa presença pareceu provocar nele uma reação manifesta de rechaço: “Ela invade meu território, dá palpite e eu mando logo à merda... contratei uma secretária para me ajudar a fazer esse serviço [arrumar as coisas do pai], pelo menos ela fala pouco”. Por meio desses pensamentos transferenciais, ele me avisava que eu deveria ser apenas uma secretária que fala pouco, ou eu teria um destino bastante específico...

No meu modo de entender, a necessidade premente que Rafael sentiu de empreender esse projeto, o esgotamento psíquico que isso lhe causou, bem como a possibilidade de re-estabelecer um circuito investido de lembranças são indicadores de que ele precisou revisitar, concretamente, os lugares pelos quais ele e o pai estiveram, no passado. Por meio dessa peregrinação, Rafael encontrou a oportunidade de estabelecer uma ligação entre os traços dos lugares por ele revisitados e aqueles traços que fazem parte de seu capital de memória.

No que diz respeito a esta experiência de ressonância entre as experiências presentes e as passadas, certa vez, Rafael disse-me: “Hoje eu tenho uma relação de saudade com o meu pai... essa relação de eu sentir um pouco dele e um pouco de mim mesmo em tudo o que eu faço... e eu quero que isso permaneça... eu não quero que acabe... Hoje tá doendo... (silêncio pesado)”.

Daquele tempo passado, restaram apenas as lembranças, mas Rafael parecia não estar convencido disso. Senti, nessas palavras, que talvez ele estivesse sendo atravessado por uma fantasia: de que se ele colocasse o passado em seu devido lugar, ou seja, se ele o deixasse passar, ele correria o risco de perder as marcas desse tempo e, com isso, estaria condenado a perder-se de suas próprias origens.

Em outras palavras, ele se perderia da história que o precedeu e, em decorrência disso, não teria elementos para construir a sua própria história. Por outro lado, essa tentativa fantástica de reter o tempo provocava em Rafael a sensação de estar aprisionado. Nas palavras dele: “Eu não sei... eu não quero quebrar as tradições da minha família, porque é uma coisa que eu admiro, também... esse gosto pela cultura, pela poesia... mas eu também não quero viver assim”.

Assim, eu tive a oportunidade de emprestar minhas palavras a Rafael, para que ele pudesse vesti-las nessa fantasia, definindo-a como tal e modificando a relação que enlaça seu Eu com essa produção psíquica. Ele disse: “Às vezes, a gente sente as coisas e não consegue dizer... precisa ficar floreando, contando histórias, fazendo teatro... para dizer o que a gente quer... às vezes a gente quer e nem sabe que está querendo... igual agora...!” Aos poucos, ele pôde ir vivendo esta dimensão mais pantanosa de si mesmo, na qual as palavras às vezes faltam e as certezas transmutam-se em férteis dúvidas, sem que isso seja algo ameaçador.

Algum tempo depois, Rafael começou a se experimentar esboçando um agenciamento diferente dos elementos que fazem parte de seu passado; ele podia guardar as lembranças desse tempo, mantendo-as vivas, sem ser obrigado a apagá-las ou transformá-las em um presente imutável. Ele me disse: “Que bom que eu não sou um anjo... embora tenha o nome de um... (ele ri) os anjos são criaturas perfeitas... se eles errarem são expulsos do paraíso... (silêncio)... Também, nem ia adiantar eu não errar, porque o paraíso já se foi mesmo: meu pai não está mais... e não dá para voltar para a infância... também não dá para ficar parado... (silêncio) mas dá para lembrar e contar sobre a infância... sentir outra vez os perfumes... então... vou seguindo... escorregando, às vezes (longo silêncio).”

Esses traços que Rafael guardou em sua memória constituem as peças por meio das

25 P. Aulagnier, “O tempo da interpretação”, p. 12.

26 P. Aulagnier, “O tempo da interpretação”, p. 15.

»
*“que bom que eu não sou
um anjo... embora tenha
o nome de um... os anjos
são criaturas perfeitas...”*

quais ele poderá substituir esse tempo passado por um tempo falado, e ir aprendendo a construir sua própria história. Foi a partir da singularidade desse movimento psíquico que Rafael começou a enunciar a idéia de ser um existente, igual-diferente ao pai: “Antes, eu sentia que a figura do meu pai me perseguia... (silêncio); nem era o meu pai, ele mesmo... mas a figura dele em mim... então, eu queria ser peão de fazenda, só para fazer alguma coisa que eu mesmo escolhesse, independente da vontade do meu pai... eu era muito confundido com o meu pai... Mesmo porque, todo mundo falava ‘Também, filho de quem é, só podia dar no que deu’... e eu ficava confuso e pensava ‘Poxa, então eu sou assim porque sou eu mesmo ou porque sou filho do meu pai?’... E isso me angustiava... (longo silêncio). Mas que bobagem, afinal eu sou assim porque eu sou eu mesmo e filho do meu pai. São as duas coisas...”

Dessa maneira, Rafael começou a redigir esse compromisso que o permite reconhecer-se como efeito da história que o precedeu e, ao mesmo tempo, autor daquela que sua vida conta. No entanto, esse compromisso nunca será definitivamente estabelecido; é essa incompletude que garante sua mobilidade e permite que o Eu possa ir tecendo o fio sobre o qual ele se equilibra, entrelaçando aquilo que ele vai se tornando com aquilo que ele foi.

Assim, é esse Rafael tecelão que se faz presente, a cada vez, no espaço-tempo analítico. Certa vez, ele me contou a seguinte história: “Eu adoro o que eu faço... acho que eu tenho essa coisa do jornalismo na veia...” Eu perguntei a ele: como é essa coisa do jornalismo, Rafael? E ele: “Ah... é isso de ir andando pelas ruas com os poros abertos... e ir

captando as coisas... é estar despreocupado e, de repente, um lixeiro te liga e diz 'Olha, acabei de encontrar o corpo de uma mulher no lixo...' E aí eu tenho que fazer um trabalho para isso que é apenas informação virar notícia. (longo silêncio)'.
A esse respeito, Aulagnier escreve:

A tarefa do Eu será transformar esses *documentos fragmentados* numa construção histórica que dá ao autor e aos seus interlocutores a sensação de uma *continuidade temporal*. Só nessas condições poderá ligar o que é ao que foi e projetar no futuro um devir que alia a possibilidade e o desejo de uma mudança à preservação dessa parte de "próprio", de "singular", de "não transformável", para que não encontre no seu futuro a imagem de um desconhecido, que tornaria impossível para aquele que olha investi-la como a sua própria"²⁷.

Rafael continua: "Outro dia eu fui a um lançamento de um livro e eu estava todo engomadinho... veio um sujeito e falou assim 'Ah, você não

parece o cara que faz o periódico... eu imaginava que esse cara fosse todo despenteado, desarrumado'. E eu sou... assim do jeito que eu estou agora, todo despenteado e desarrumado... mas eu não vou a um lançamento de livro assim..."

Com isso, ele está dizendo-me que é esse lixeiro-jornalista, mas que ele ainda tem um certo receio de que o lixeiro apareça, de surpresa, no lançamento de um livro, para encontrar o jornalista e lhe contar algo que poderá virar notícia. Ele ainda não sabe muito bem como reciclar esse lixo... em vez de jogá-lo fora. Eu disse a ele: engraçado, não é Rafael? As rosas recebem esferzo em seus pés... Ele ficou me olhando em silêncio e sorriu, pensativo.

Eu pude ver, ali, os esboços de um aprendiz de historiador: caminhando ele vai encontrando, catando e reciclando os fragmentos do tempo. Deste modo, ele poderá fazer seus lutos, mas sem por isso desinvestir nas lembranças e nos seus mais lindos sonhos.

27 P. Aulagnier, "Historiadores em busca de provas", p. 208.

Referências bibliográficas

- Aulagnier P. (1976) A propôs du transfert: le risque d'excès et l'illusion mortifère. In: *Coll. Savoir, faire, espérer*. Bruxelas: Publicações das Faculdades Universitárias Saint-Louis.
- ____ (1989) Historiadores em busca de provas. In: *O aprendiz de historiador e o mestre-feiticeiro. Do discurso identifiante ao discurso delirante*. São Paulo: Escuta.
- ____ (1989) O conceito de potencialidade e o efeito de encontro. In: *O aprendiz de historiador e o mestre-feiticeiro. Do discurso identifiante ao discurso delirante*. São Paulo: Escuta.
- ____ (1989) As primeiras entrevistas e os movimentos de abertura. In: *O aprendiz de historiador e o mestre-feiticeiro. Do discurso identifiante ao discurso delirante*. São Paulo: Escuta.
- ____ (1989) Um discurso no lugar do "Ifans" (To-Ti). In: *O aprendiz de historiador e o mestre-feiticeiro. Do discurso identifiante ao discurso delirante*. São Paulo: Escuta.
- ____ (1990) A propósito da realidade: saber ou certeza. In: *Um intérprete em busca de sentido I*. São Paulo: Escuta.
- ____ (1990) Os dois princípios do funcionamento identifiatório: permanência e mudança. In: *Um intérprete em busca de sentido II*. São Paulo: Escuta.
- ____ (1990) Condenado a investir. In: *Um intérprete em busca de sentido I*. São Paulo: Escuta.
- ____ (1996) O tempo da interpretação. *Revista Psicanálise e Universidade* n.4, São Paulo.

Fragments of Rafael's analysis: the singularity of the work of the historian

Abstract This paper was presented to the Admission Committee of the Department of Psychoanalysis of the Instituto Sedes Sapientiae. It focuses on the problem of permanence and change as related to identifications. Using Piera Aulagnier's ideas, it delves into a case history and shows how a plunge into one's history can contribute to a reshuffling of identifications and to the acquisition of greater inner freedom.

Key words identification; permanence; change; Oedipus Complex; father and mother imagoes.

Texto recebido: 6/2007

Aprovado: 9/2007

Multiplicidade e ambivalência da autenticidade

Chaim Samuel Katz

Resumo A autenticidade em Heidegger propõe questão central para a Filosofia. O que é *mais* próprio, o que os antigos denominavam de essência, *eidos*, o que determina e obriga o Pensamento. Na psicanálise freudiana, que abriga o imediato e o sensível do afetivo, a *autenticidade* acolhe o movimento paradoxal e *múltiplo das pulsões* em seu regime inconsciente. Observemos e aprendamos o que a ficção pode nos ensinar de modo criativo e que nos obriga a reelaborar a teoria.

Palavras-chave autenticidade; dois registros do Eu; nu e vestido narrador; *Sein* de Heidegger; Inconsciente de Freud.

Chaim Samuel Katz é psicanalista, escritor e doutor em Comunicação pela UFRJ.

Este pequeno artigo se escreve hoje (em 2007), paralelo ao texto falado no “Fórum sobre autenticidade” organizado pela Formação Freudiana do Rio de Janeiro (01/10/2005). A provocação (*pro-vocare*, chamar a si) do Fórum foi pensar em torno do conceito central de Heidegger, sobre o que é próprio (*eigen*) ao *Dasein*, o que (lhe) é autêntico (*eigentlich*) como propriedade essencial, como o que persevera (Spinoza; Heidegger detestaria minha ilação!) na constituição do Ser. O *Dasein* é autenticidade do Ser, ensinou Heidegger, o homem enquanto *Da-sein* é o “pastor do Ser”, sem o qual ele não é (*quem* ou o *que* não é? – deixo a frase ambivalente, pois é assim a autenticidade).

O conceito ou pensar sobre a autenticidade permeia todo o livro mais importante de Heidegger¹. E pode ser apreendido no seu texto sobre “a coisa”, que marcou todo o pensamento do segundo Lacan, desde seu seminário sobre a ética da Psicanálise. Sabemos como Heidegger recusa tanto a imediaticidade como a evidência². Evidência diz em alemão o que é auto-compreensível (*Selbstverständlich*), o que se põe imediatamente à experiência. Ora, para Heidegger, o auto-compreensível se confunde com o sensorial, que é imediato, o que limitaria o Pensamento. Por sua vez, o Pensamento só existe desde a fundação do que o permite, ou seja, da posta concomitante do homem e do Ser, do que ele chama de *da-Sein*. *Da-Sein*, o ser-aí é o que simultaneamente permite e obriga à autenticidade, pois ele é cuidado, *Sorge*. *Dasein* se põe permanentemente à busca do que é propriamente, como próprio. *Eigen*, diz próprio; *Eigentlichkeit*, o *propriamente*, que se traduz na filosofia heideggeriana como *autenticidade*.

¹ M. Heidegger. *Ser e tempo*.

² M. Heidegger, “das Ding”, *Vorträge und Aufsätze*, p. 214.



podemos pensar, com Freud,
que existe um “primeiro eu”,
um eu incipiente ou primário, que é
inconsciente e corporal, e depende
ou deriva da formação dos primeiros
anos da infância através
do processo de recalque

Para falar do que *da-Sein* é ou pode ser, Heidegger usa o neologismo *Selbstseinkönnen*, poder-ser o próprio.

Bem, daí a questão que desenvolvo: como pensar a autenticidade na psicanálise freudiana, para quem a imediaticidade das pulsões também obriga o Pensamento? Para as psicanálises, o que é autenticidade, o que é próprio? O que seria o *Dasein* sem a inumanidade das pulsões?

No livro dos sonhos, Freud escreve que “as moções inconscientes de desejo aspiram manifestar-se também durante o dia, e os fatos da transferência, bem como o das psicoses nos ensinam que elas o fazem através da via do sistema pré-consciente até a consciência, a fim de dominar o controle da motilidade”³. As moções inconscientes de desejo têm sua fonte na vida infantil, ensinou. Contudo, não se trata das vivências infantis em geral, de experiências vividas (*Erlebnisse*) quaisquer, mas daquilo que na infância é alvo de recalque. Ou seja, o autêntico infantil inconsciente se produz como sistema e diz respeito a como esse sistema se organiza, através do modo do recalque, por diferença com os sistemas pré-consciente e consciente. Freud ensina que a evitação do desprazer dispara o mecanismo de recalque.

Duas emergências do Eu

Podemos pensar, com Freud, que existe um “primeiro eu”, um eu incipiente ou primário, que é

inconsciente e corporal, e depende ou deriva da formação dos primeiros anos da infância através do processo de recalque, enquanto um “eu secundário”, que não se restringe ao inconsciente, corresponde a um “eu polido”, eu urbano (*polis*, cidade, *urbe*), e é uma instância de controle do infantil. Esta teoria foi pensada por FÉRENCZI e estabelecida por Geza RÓHEIM⁴.

Postula-se um *quantum de afeto* diferenciado referente a cada registro e cabe ao (que podemos chamar de) “eu secundário” domesticar isso que podemos chamar de “eu primário” – que é infantil na sua dinâmica, econômica e tópica – através dos processos de inibição.

Claro, os freudianos sabemos que se trata do *afeto da sexualidade*, pois desde sempre o corpiquismo está à busca de satisfação. Tal chamada experiência de satisfação primária não se detecta apenas pelos ou nos regimes empíricos da sensibilidade, ela se marca fantasmaticamente, de modo autêntico e a ser permanentemente trilhado ou retrilhado. Daí o se repetir das pulsões, construindo objetos impossíveis de finalização, obrigados à pura repetição.

Na *Traumdeutung*, Freud elabora uma organização desejante recalçada como determinadora, domesticadora das pulsões, regulada através de processos, já que ele parece recusar, nesse momento, o conceito de que as pulsões ou instintos, em sua forma imediata, por suas ocupações (*Besetzungen*) insistentes e permanentes, também constituem o sistema ou organização inconsciente. Ele postula que só o que foi recalçado pode constituir o Inconsciente como sistema.

Pois bem, mas podemos aprender que, nesse momento da *Traumdeutung*, Freud também pensa a emergência do inconsciente como sendo uma potência e manifestação do individual, desde o indivíduo, um indiviso, não divisível. Tal individual nasce (teoricamente, no modo freudiano de teorizar) com e como um corpo próprio e particular, simétrico aos corpos examinados-idealizados pela Fisiologia médica da época.

Por exemplo, a transferência, o *über tragen*, “conduzir-para-além-de”, viria *depois* na formação e emergência de tal indivíduo. O indivíduo, que investe desde sempre, só ficaria disponível para transferir depois de (se) experimentar no modo infantil recalcante. E tal indivíduo será teorizado como corpo psíquico único e unitário, com afetos e representações individuais, representações e afetos que *evoluiriam* simultaneamente, desde um corpo nascido da mãe própria, mãe da geração e da reprodução, pertencendo a uma individualidade corporal. Ou, para dizer melhor, desde os encontros das forças pulsionais, produzem-se as fantasias inconscientes, desde as quais as pulsões se organizam. Aí estará o *Wunsch*, o desejo e suas especificidades.

Elaborando assim a emergência do inconsciente como corpo próprio e do corpo próprio como inconsciente, Freud postula o “ser infantil”, de modo específico. Ou seja, o criador da teoria psicanalítica dos sonhos se vê levado a pensar o infantil não apenas como inconsciente em sistema, mas como inconsciente de experiências infantis recalcadas desde uma experiência individual de experimentar. Ele elabora a *constituição* do infantil como produto de experiências cronológicas da criança individualizada, experiências vivenciais assujeitadas ao recalque. Na passagem, na transmutação das pulsões para a ordem do recalque, aí estaria a autenticidade.

- 3 S. Freud (1900a), *A interpretação dos sonhos*. *GW*, II/III, 573; *ESB*, V, p. 517. Qualquer citação dirá primeiramente as páginas da edição alemã, *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*. Frankfurt am Main. Fischer Verlag, várias datas. E depois as da edição brasileira, *ESB, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução Imago. Rio de Janeiro, várias datas.
- 4 G. Róheim, 1945. “O Eu é acima de tudo corporal”, dizia Freud.
- 5 S. Freud (1900a). Seguirei a parte D (“Sonhos típicos”) do capítulo V (“O material e as fontes dos sonhos”), especialmente o item α (“O sonho embaraçoso da nudez”; p. 246ss.; p. 240ss.). *Op. cit.*, vol. V.
- 6 Não conheço nenhum texto completo em português, por isto uso uma versão alemã, retirada da Internet, *Des Kaisers neue Kleider* (as citações do texto são, bem ou mal, por mim traduzidas. Os textos entre aspas são traduções). Quanto a Andersen, obtive informações valiosas e atraentes em Harold Bloom, “Great Dane. Hans Christian Andersen wrote dark, timeless fairytales – for children and grown-ups”. *Opinion Journal Wall Street Journal*. 20/04/2005. Na Internet.

»
o Imperador, além de só se preocupar com seu guarda-roupa, fica fascinado com a dupla qualidade que as vestimentas propiciariam ao seu usuário e convoca os dois homens para fabricá-las

Visível e invisível

Vejamos um exemplo, importante⁵. Freud acompanha e elabora um conhecido conto de Hans Christian Andersen – escritor dinamarquês de quem agora se comemoram duzentos anos de nascimento (nasceu em Odense, pequena cidade perto de Copenhague, em 02/04/1805) – chamado “As novas roupas do Imperador”⁶. Trata-se, em resumo, da história de um Imperador preocupado unicamente com suas roupas e vestimentas, a ponto de seus súditos dizerem dele, permanentemente: “o Imperador está no guarda-roupa”. E que um dia sabe da visita ao seu reino de dois homens (impostores certamente) que apregoam fazer as mais maravilhosas roupas existentes, roupas visíveis apenas para os homens que não fossem idiotas e que exercessem adequadamente suas atividades.

O Imperador, além de só se preocupar com seu guarda-roupa, fica fascinado com a dupla qualidade que as vestimentas propiciariam ao seu usuário e convoca os dois homens para fabricá-las, dando-lhes bastante dinheiro para que tecam as vestes. Os dois impostores, segundo o conto, tecem o invisível, pois tal tecido é inexistente, e eles ficam com o dinheiro e o ouro recebidos. Mas tecem concomitantemente seus argumentos, sua formidável retórica.

As roupas ficam prontas e o Imperador as veste, roupas que são simultaneamente visíveis e



*infantil destinado
à repetição, que não se cala
diante da ordem do recalque
e que, diferentemente da dialética
de Hegel, não se supera em etapas
posteriores e superiores*

invisíveis, e se vê nu diante do espelho. Para não enquadrar a si mesmo nas qualidades negativas de idiota e displicente, ou incompetente em sua atividade, ele “vê” as roupas e comenta que são as mais maravilhosas que já conheceu. Chama um ministro querido para admirá-las. Também esse seu velho e favorito ministro não vê as roupas; contudo, não querendo passar por idiota e displicente, confessa seu espanto positivo diante da visão de tal maravilha. Do mesmo modo que o povo em geral, que está pronto para ver tais vestimentas maravilhosas, alcançado ou fundado que é pelas formidáveis notícias.

As vestes ficam prontas, leves como teias de aranhas (“*es ist so leicht wie Spinnwebe*”), invisíveis em sua quase imponderabilidade, e o Imperador se põe a desfilar com tais adereços, vestido de cueca, mas usando a roupa visível-invisível.

O povo assiste encantado. Contudo, enquanto o Imperador desfila, “diz finalmente uma pequena criança: ‘mas ele não está vestido’. ‘Ouçam a voz da inocência’, diz seu pai, que cochicha aos outros o que a criança disse”. Os populares, aqueles mesmos que antes não queriam passar por idiotas ou displicentes por não enxergarem as maravilhosas vestes, ecoam a voz da criança e o comentário de seu pai.

O Imperador reconhece sua tolice e volta ao castelo envergonhado, desnudado de verdade. Na seqüência, os castelões procuraram pelos impostores, “que já não estavam ali”, fugiram.

Podemos pensar que se invisibilizaram: nunca o invisível é visível desde o início. O argumento parece como um subproduto ficcional ou constituinte da “servidão voluntária”⁷. Neste caso, os dois impostores teriam submetido o rei que, por sua vez, submete seus súditos. Mas foi denunciado por um menino. Então, quem é o soberano absoluto? Existe algum?

O que Freud buscou em tal conto, que interpretou como se fosse um sonho, é a confirmação da sexualidade infantil, que se manifesta repetidamente e de modo incessante, bem como a postulação da curiosidade sexual infantil, que permanece na maturidade. Infantil destinado à repetição, que não se cala diante da ordem do recalque e que, diferentemente da dialética de Hegel, não se supera em etapas posteriores e superiores. Além disto, Freud postulará sua semelhança com a estrutura dos sonhos, o que nos dá outra dimensão, intensiva, dos sonhos.

Acurado observador, Freud nota que o conto de Andersen é uma variação de um conhecido e popular conto de fadas e não *um* conto original e único. O que o interessa é o *motivo* ou o *tema*, o *conteúdo* de tal conto, que ele interpreta como um sonho ou paralelo a um sonho, que estaria – em outra versão – versificado por Ludwig Fulda em 1893⁸.

Na *Traumdeutung*, Freud postula que os sonhos se significam, só ganham significado quando narrados pelo próprio sonhante, pois somente um próprio (*Selbst, eigentlich*, “o si mesmo”, o *autos*, que significa no grego arcaico o que é “feito pelas suas próprias mãos”) pode delinear e ajudar a definir o quadro, o ambiente psíquico onde eles se tornam significáveis. Ou seja, se sua autenticidade requer a regressão à infância, ela deve ser intensificada, precisa da narrativa e das associações do sonhador *autos*, ele mesmo. Na primeira pessoa e desde *seu* corpo próprio individual, do corpo (e da voz) do narrador.

Inicialmente, ao começar a construir a psicanálise, Freud postulou “a identidade da histeria

em todos os tempos e lugares”⁹, ou seja, afirmou a imanência e pertinência do aparelho psíquico, em quaisquer épocas ou eventos. Mas, concomitantemente, impôs a presença do narrador e a narrativa desde sua voz, a expressão em “voz própria”. Foi assim com as chamadas históricas, que deveriam dirigir o caminho para a cura através de suas narrativas, desde suas próprias experiências ou experiências próprias. Recuperar a história perdida, suas reminiscências, ensinou Freud, só seria possível através da narração em torno do que é esquecido pelo próprio, pelo *Selbst*.

O narrador ativo, reconstrução da narrativa e do próprio narrador

Haveria que chegar a um esquema totalizador, onde a história do narrador faria sentido, onde ele seria autêntico desde sua coerência. Os psicanalistas sabemos que tal duplo modo (importante, importante) de construir a Psicanálise trouxe ao mesmo tempo a questão de quando o narrador não pudesse fazer suas narrativas pela lógica do sistema psicanalítico (como o fazem ou deixam de fazer os chamados perversos e psicóticos) e, especialmente, com sua capacidade, do próprio narrador, de transferir fantasmaticamente. Além do que, sabemos que toda narrativa é uma tentativa de reconstruir o que nunca foi completo ou totalizado, e a tentativa produz seu próprio narrador.

Duas questões se colocaram de início. Se as narrativas se escutam unicamente como representações, só seria autêntico o que se encaixas-

7 E. La Boétie [1549] *Discurso sobre a servidão voluntária*.

8 Procurei uma notícia sobre o escrito citado por Freud, *O Talismã*, pequena peça teatral, mas nada encontrei, em nenhuma enciclopédia. Há uma nota na edição alemã das cartas a Fliess (p. 273), onde se diz que tal peça é de 1892. Informa-se na Internet que Ludwig Anton Salomon, dito Fulda, matou-se em Berlim, em 30 de março de 1939, aos 76 anos de idade (muitos judeus se suicidaram depois da ascensão do Nazismo ao poder alemão).

9 O. Andersson, *Studies on the Prehistory of Psychoanalysis. The etiology of psychoneuroses and some related themes in Sigmund Freud's scientific writings and letters. 1886-1896*, p. 33.

»
*a escuta psicanalítica só precisaria
ouvir as narrativas sob forma
de representações, e se interessaria
apenas pelos narradores assim
produzidos*

se no sistema geral de representações. Logo, o narrador deveria narrar representacionalmente, conjuntando as narrativas para totalizar *tematicamente* o sistema psíquico que as permite, sistema que constitui a própria possibilidade de narrar. Ou seja, os que não quisessem *refazer* suas histórias de vida, suas lembranças e memórias desde as expectativas teóricas do psicanalista, os que não pudessem ou soubessem transferir, estariam fora do campo psicanalítico.

Do mesmo modo, a escuta psicanalítica só precisaria ouvir as narrativas sob forma de representações, e se interessaria apenas pelos narradores assim produzidos. E, como sabemos por definição, tais narrativas assim delineadas têm que ter uma seqüência lógica, conjuntiva (*gebundet*, constituída de *Bindungen*, conjunções), de ligações organizadas tematicamente.

Mas, segunda questão, no quadro que desenhemos acima, com nosso Imperador e suas preciosas roupas, vemos que a lembrança individual não tem o que contemplar por respeito a algum tema preciso. Pois, de saída, o Imperador é sonhado, por si mesmo e por seus súditos, no modo incoerente dos sonhos.

Também por dois outros motivos, que sigo primeiramente com uma citação de Benjamin:

o importante, para o autor que rememora, não é o que ele [o próprio] viveu, mas o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência... Pois um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos en-



para entender/interpretar
o conto de Andersen, Freud aponta
a contradição “tão usual nos sonhos”
entre “o embaraço envergonhado
do sonhador e a indiferença da
multidão”

cerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois”¹⁰.

Contudo, nesse momento do que nos propusemos a pensar, temos que considerar o significado plural da ficção de Andersen, pois ela se encontra num campo de narrativa que pode ou ainda pode ser compartilhada com os outros, é uma *Erfahrung*.

E seguimos com a noção proustiana de memória involuntária, que podemos entender como *desassociação livre*, pois ela não depende do que Freud chamava de “histórias de vida” com seus temas representacionais, na medida em que sempre e inúmeras vezes criamos, inventamos nosso próprio passado. Como indaga o mesmo Benjamin, se não é preciso

perguntar se a relação entre o narrador e sua matéria – a vida humana – não seria ela própria uma relação artesanal. Não seria sua tarefa trabalhar a matéria-prima da experiência – a sua e a dos outros – transformando-a num produto sólido, útil e único?¹¹

Na edição de 1925 da *Traumdeutung*, Freud se achega a tal modo de formular a questão, dizendo que “[ao menos] num caso, nosso trabalho interpretativo é independente das associações [do narrador], a saber, quando o sonhador emprega elementos *simbólicos* no conteúdo do sonho”¹². Mas, ensina, só devemos considerar

os sonhos onde as situações provocam vergonha no sonhador.

O que são tais “elementos simbólicos do conteúdo do sonho”? E por que provocam “vergonha no sonhador”? Ou seja, as representações podem se verificar de modo fora da consciência daquele que representa, o “representador”, mas é preciso a *presença* de seu afeto de vergonha. Ou seja, presença da representação acompanhada da presença do sentido do afeto!¹³

Aqui Freud introduz a descontinuidade de uma memória múltipla do sonhador. Para entender/interpretar o conto de Andersen, ele aponta a contradição “tão usual nos sonhos” entre “o embaraço envergonhado do sonhador e a indiferença da multidão”. Por quê? Pois “o sonhador é o próprio Imperador e o impostor é o sonho, a tendência moralizadora revela um conhecimento obscuro disso, que o conteúdo latente diz respeito a desejos proibidos ilícitos, que foram sacrificados pelo recalque”¹⁴. Sendo os sonhos a realização do desejo ou de desejos, eles dizem respeito à infância, onde o sonhador podia se exibir aos outros, sem ser censurado.

O afeto de vergonha, quase desaparecido na contemporaneidade, acompanha o compartilhamento das experiências individuais

Porém, temos pequena questão. A exibição do Imperador é um problema ou manifestação de ordem patológica, do sofrimento (*pathos*) visibilizado num corpo nu? Talvez. Ou é também a *mostração* do corpo próprio, um corpo próprio sem artificios, uma expressão para dizer a vontade de potência do corpo, sem amarras?

A respeito da teoria dos sonhos, lemos em Freud:

Devemos acrescentar que, quando [o “homem”] vai dormir, dá-se um inteiro desnudamento similar no seu psiquismo, desnudando-se de todos os invólucros

de seu corpo, daquilo que é um complemento de seus órgãos corporais, como os olhos, perucas, dentaduras etc. O dormir é uma reativação somática da paragem do corpo materno com a realização do estado de repouso, calor e ausência de estímulo¹⁵.

Para meu mestre vienense, o sonho regride à infância e diz respeito unicamente a um corpo individual, corpo primeiro, sem adições nem artificios, corpo do indivíduo, individual, sem nascimento com os outros, não considerando a alteridade.

Corpo natural e “ser próprio”

Na obra freudiana, tal naturalização do corpo corresponde, muitas vezes, à naturalização do psiquismo, um modo primeiro de dizer a autenticidade, a *Eigentlichkeit* do corpo psíquico. A regressão onírica chegaria ao corpo individual nu, sem assistência dos outros, amparado em si mesmo, posto isoladamente desde seu modelo originário, que é o da vida intra-uterina. Mas, quem é na vida intra-uterina sem a mãe?

Lembremo-nos, colocando no nosso livrinho de notas necessárias para uma próxima discussão, que Férenczi afirmou que o corpo próprio se faz através dos mecanismos de introjeção (e projeção) primária(s), onde o outro está sempre presente. Ou seja, o “ser próprio”, o *Selbstsein* precisa da experiência da alteridade para se afirmar. Mesmo quando pensamos sobre animais *individuais*, qual pássaro existe sem se exibir à sedução/desejo de ser seduzido pelo

10 W. Benjamin [1929] “A imagem de Proust”, p. 37.

11 W. Benjamin [1936] “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. *op. cit.*, p. 221.

12 S. Freud (1900a), *op. cit.*, p. 246; p. 240.

13 Recordemos que Freud fala do sentimento de vergonha como consequência do assassinato do pai primordial. Os irmãos sentem vergonha, uns diante dos outros, por tais atos (é o assassinato do pai que faz dos indivíduos irmãos). Cf. S. Freud (1912-13), *op. cit.* É o afeto de vergonha, enublado na contemporaneidade, que acompanha o compartilhamento das experiências individuais.

14 S. Freud (1900a), *op. cit.*, p. 249; p. 242.

15 S. Freud (1917d) [1915] *GW*, X, p. 413. Devo essa indicação ao meu colega Helcio Aranha.

será preciso que os psicanalistas
acompanhemos melhor este novo
estado de coisas coetâneo,
que inclui filhos inseminados
artificialmente e órgãos
corporais fabricados
ou retirados de outros corpos

outro, que ninho se faz sem um adorno, uma estética extra-corpo que constitui autenticamente as inúmeras modalidades de vida, de se determinar para e pelos outros?

Inexiste a natureza, disse Lucrécio, o mestre materialista implacável, os “humanos”, os modos de subjetivar é que construímos tal idéia.

Deixemos temporariamente a questão da alteridade e indiquemos os outros tecnológicos que constituem nossa corporeidade própria. Devemos pensar por relação às novas questões que as tecnologias contemporâneas impõem ao que é o *se fazer corpo* e ao se pensar corporeidade. Será preciso que os psicanalistas acompanhemos melhor este novo estado de coisas coetâneo, que inclui desde filhos inseminados artificialmente e outros órgãos corporais fabricados ou retirados de outros corpos (e os futuros clones) até próteses e adições corporais antes insuspeitadas (hoje em dia fabricam-se asas humanas aderidas ao chamado corpo próprio individual; finalmente os anjos existem e são humanamente fabricados! Xenófanes e Feuerbach, novamente, estão certos).

Questionar nossa teoria desde o que é hoje a sexualidade no pensamento atual é importante e teremos que aprender a fazê-lo. É preciso pensar se existe tal homem natural e individual à moda de um certo Rousseau, pois este mesmo sempre postulou que o humano se faz através do afeto da piedade, da compaixão, que obriga e impõe inclusão do outro humano,





*reduzir os chamados artificios
à pretensa função de um narcisismo
abstrato da contemporaneidade
não é apenas uma insuficiência
psicanalítica, mas uma
confissão de que temos pouco
direito ao presente*

corporalmente delineado e tematizado. E nos-
sos afetos pelos artefatos tecnológicos que nos
constituem?

110

Tecnologia e transformações na teoria psicanalítica

Espanta que, durante tantos anos, não se tenham
escrito ensaios ou comentários psicanalíticos so-
bre a função autêntica, autenticamente consti-
tutiva, de óculos, chinós, dentaduras, próteses,
calços, espartilhos, muletas, perucas, apliques, ci-
rurgia plástica de embelezamento, adereços etc.,
objetos de extensão, atualmente corriqueiros.
Como encaixar em tal naturalidade, presumida
teoricamente, as próprias próteses do maxilar de
Freud, vítima de um câncer insidioso?

Reduzir os chamados *artificios* à pretensa
função de um narcisismo abstrato da contempo-
raneidade não é apenas uma insuficiência psica-
nalítica, mas uma confissão de que temos pouco
direito ao presente, com suas questões mais pun-
gentes. Isto, no regime da correção de corpos
fisiológicos, da produção hodierna de novas cor-
poreidades. É imaginar, para o efeito dessa teori-
zação por vezes empobrecedora e redutora, mas
vigente pelo critério psicanalítico das generalida-
des, que o corpo é e só pode ser verificável desde
o nascimento supostamente fisiológico do indi-
víduo e sua gênese imutável; modo sumamente
empobrecedor de elaborar qualquer vida ou (es-

pecialmente) o viver humano, a constituição bem
reduzida de um modo de subjetividade.

O que dizer quando um corpo depende *in-
teiramente* de um artifício tecnológico, para ser
um corpo vivo e poder se elaborar e expandir,
como é o caso de um implante qualquer, mor-
mente um implante de coração?¹⁶

Sabemos que a chamada vida intra-uterina
é também uma vida de muitas e muitas elabo-
rações. Vida que será capturada politicamente
e socialmente, tecnicamente e culturalmente,
politicamente, já que aprendemos que a vida
simples, a mera vida, a vida nua, mera vida (que
aprendemos com o conceito de *blosses Leben* de
Benjamin; com a *nuda vita* de Agamben) é apro-
priada desde mecanismos de captura nos vários
regimes da vida social (*bio-poderes*, Foucault), e
que estes nos ligam, nos conjuntam profunda-
mente às articulações institucionais, jurídicas,
políticas, de saber. E tecnológicos.

Como ensina o grande filósofo italiano:

Pois o homem não é ou não deve ser uma essência
ou natureza nem um destino específico, sua condição
é mais vazia e insubstanciável: a verdade. Para ele, o
que fica escondido não é alguma coisa por detrás da
aparência, mas o próprio fato de aparecer, o fato de ser
apenas o rosto. Levar a aparência à própria aparência é
a tarefa da política¹⁷.

O que chamamos de *humano* nasce *também*
e *sempre* amparado pelos outros, mesmo quan-
do tal *amparo* seja desamparador e escravizante,
como nos casos das *vidas nuas*. Quando a vida
social determina indivíduos ou/e grupos que
podem ser simplesmente eliminados, não ape-
nas da existência, mas da vida social validada,
que origem psicogenética garante uma suposta
emergência individual?

O desejo não é unitário, segundo aprende-
mos com o próprio Freud, não se realiza de um
único modo e imediatamente, como pensam al-
guns, para quem no saber psicanalítico sua fon-
te originária e única de significação estaria nas
vivências infantis *a serem recordadas*.

O infantil é múltiplo e permanentemente insistido. Como ensinou Freud: “Quando alguém, entre manifestações dolorosas, [ou] sonha que seu pai ou sua mãe, irmão ou irmã morreram, eu não usaria este sonho como prova de que ele deseja tal morte agora. A teoria dos sonhos não exige tanto; contenta-se em inferir que – alguma vez na infância – ele teria desejado sua morte”¹⁸. Ou seja, o *infantil se recria permanentemente, incessantemente*, em modos parciais. Morte como afeto é distinto de morte como representação finalizant; o infantil insiste, persevera.

Postulava Freud que as fantasias que se apresentam agora nos sonhos são da ordem infantil cronológica, tendo se constituído numa época remota da vida do sujeito. Mas o desejo de morte não diz respeito apenas a *representações adultas do presente*, pois os sentimentos hostis (*Feindseligkeiten*) são bem mais frequentes na criança do que se imagina, concluirá o próprio Freud. Enquanto uma representação adulta de morte se faz desde o enterro, à gelidez do cadáver, à sua decomposição e ao “*ter-*

»
postulava Freud que
as fantasias que se
apresentam agora nos
sonhos são da ordem infantil
cronológica, tendo se constituído
numa época remota
da vida do sujeito

ror do nada sem fim” etc., a representação das crianças diria respeito também aos impulsos hostis, ao desejo de apagar temporariamente um adversário, e até mesmo ao querer a conservação da vida (um menino deseja que a mãe, depois de morta, seja mumificada, para que possa permanecer, não morrer, se voltar à eternidade)¹⁹.

Assim, do mesmo modo que Freud nos ensinou que o conto de Andersen é múltiplo, uma versão das muitas versões possíveis, devemos questionar o que é autêntico, aquilo que seria próprio por relação a uma das múltiplas narrativas. Sigamos.

Criança e afetos paradoxais

Um exemplo se escreve no próprio texto freudiano sobre as roupas do Imperador. “A criança também emerge no conto de fadas, pois foi um grito súbito de uma criança pequena [que viu a nudez] ao verificar ou se ver no conto ou versão de Andersen: ‘Mas ele não está usando nada’”. Observo que Freud não fala de *uma* pequena criança, mas de “a criança”, *das Kind*. Postulo que *essa* criança é também a criança infantil do Imperador, ou seja, ao lado da criança imperial que desfila se exibindo, existe aquela outra que grita, “*ein kleines Kind*”; uma criança pequena, “a voz da inocência”, denunciando a exibição e pedindo contenção ao exibicionista. E que consti-

¹⁶ Há um testemunho importante, para o pensamento e a constituição de outras corporeidades, no relato pessoal/impessoal de um filósofo que “sofreu” implante cardíaco. No seu exergo se escreve, citando Arthaud, o pensador primeiro do corpo sem órgãos: “Nada existe de mais ignobilmente inútil e supérfluo do que o órgão que chamamos de coração, meio mais sujo que os seres puderam inventar para bombear a vida em mim”. Haja paradoxos... Cf. J.-L. Nancy, *L’Intrus*.

¹⁷ G. Agamben [1995] “Le visage”, p. 107.

¹⁸ S. Freud (1900a) “Sonhos sobre a morte de pessoas queridas”. *Op. cit.*, p. 255; p. 247.

¹⁹ *Idem*, p. 260; p. 251. O modelo único de representação de morte deveria ser apenas a morte final, aquela à qual Freud se referia quando citava Shakespeare ou Goethe (“Deves uma morte à natureza”)? Mesmo no interior de uma teoria das representações, “morte” passaria a só ser representável levando-se em conta experiências psíquicas de morte bastante ou até inteiramente distintas. Sabe-se que o entendimento da morte como morte fisiológica se modificará com a teoria da compulsão à repetição e as pulsões de morte. Com a teoria da pulsão de morte e da importância *constitutiva* da disjunção psíquica (*Entbindung*), ter-se-á que aprender que *se morre insistentemente*. E que os psicóticos morrem intensamente, desde que seu psiquismo é especialmente disjuntivo. E isso afastará a Psicanálise, definitivamente, do primado das representações articuladas exclusivamente em sistema.



*pode-se indagar se essa
minha versão não é mais e apenas
um arranjo semântico, entre tantos
outros possíveis, para apontar
para as dificuldades do momento
da teoria psicanalítica*

112

PERCURSO 39 : dezembro de 2007

tui o Imperador de modo tão fundamental, que “ele” (o conto ou o sonho impostor, como quer o nosso, ao menos o meu, mestre) é incapaz de seguir adiante com o desfile.

Denunciada/o na sua nudez, a *narrativa* pára o séquito exibicionista, o Imperador volta para o castelo e seus camareiros vão à procura dos dois fabricantes do invisível, que tinham fugido: “E os camareiros vão e procuram os impostores, que já nem estavam aí”. O infantil denuncia não apenas a nudez, como a impostura; mas os impostores já não estão: este é o exercício da ilusão, da mais autêntica.

Mas a ilusão permanece, no modo paradoxal. Ou seja, simultaneamente à exibição da criança do Imperador, o infantil recalcado de sua infância exibicionista, está a inibição da criança, que tem sua fala ecoada por algum pai. Ambas as crianças são, inseparavelmente, o infantil do Imperador. Uma exprime exibição, outra, inibição, simultaneamente e inseparavelmente.

Pode-se indagar se essa minha versão não é mais e apenas um arranjo semântico, entre tantos outros possíveis, para apontar para as dificuldades do momento da teoria psicanalítica ou, ao menos, de uma investigação do que seria próprio, do regime de autenticidade psicanalítico, *Eigentlichkeit*.

É, mas também não é, e podemos observar isso com outro exemplo, na intimidade freudiana, numa elaboração inconsciente, num momento muitíssimo importante da criatividade

de Freud. Trata-se de uma carta, onde ele cita os mesmos escritos de Andersen e Fulda, para dizer que são interpretações equivocadas de desejos²⁰ (relembro que sua correspondência com Fliess é concomitante à elaboração da *Traumdeutung*²¹). No início da mesma carta, escreve Freud:

Sei que no momento sou um correspondente incapaz, sem direito a nenhuma reivindicação, mas não foi sempre assim e não será [sempre] assim. O que aconteceu em mim, ainda não sei; qualquer coisa (*irgend etwas*) do mais profundo das profundezas de minha própria neurose se insurgiu contra a compreensão das neuroses e, de qualquer modo (*irgendwie*), você está envolvido²².

No exato momento em que Freud vivencia sua própria inibição para a produção, reconhece a transferência com Fliess (mesmo sem ainda nomeá-la como conceito, sem poder sabê-la como tal). Ou seja, a reprodução dos desejos infantis se dispõe diferentemente da produção adulta, teoricamente elaborada.

Ou ainda, Freud confessa ao amigo Fliess sua própria *inibição infantil* de escrever, sua restrição produtiva, em vez de afirmar seu exibicionismo. Muito antes de seu conhecido escrito de 1936, sobre seu transtorno de memória na Acrópole²³, pode-se entender tal afirmação como o desejo e o temor concomitantes de superar o pai. Ele redigia a *Traumdeutung*, e tinha dificuldades em elaborar seus conceitos muitíssimo originais. Mas seus sentimentos, nessa *carta transferencial* a Fliess, são de uma dificuldade da qual ele pode falar, narrar, mesmo quando não os conceitue ou elabore psicanaliticamente.

Freud não falsifica eventos passados, para enfrentar seus sentimentos de desrealização (*Entfremdungsgefühle*, sentimentos de estranhamento, como escreve na carta a Romain Rolland), mas os aceita e segue adiante na produção conceitual da Psicanálise. Três meses depois dessa carta, ele enuncia, no modo teórico, o “poder de atração do rei Édipo, apesar de todas

as objeções que a razão erige contra as pressuposições fatuais”²⁴. Bem como anuncia o reconhecimento de resistências, “que me aprisionam e arrastam por todas as épocas, numa veloz associação de idéias”²⁵. Apesar do medo de que Fliess, seu grande “transferencista”, não vá apoiá-lo em tais formulações: “Querido Wilhelm! Estou tão contente, por receber suas notícias novamente (é a terceira [carta] desde Berlim), que afastei todas as idéias de desforra [da parte de Fliess]”²⁶.

Portanto, no encontro com o outro, e com o Outro, se expressa também uma inibição e não apenas a exibição *que se espera*, que a expectativa teórica impõe, inúmeras vezes, acerca da infância. Pulsões não são unicamente exposição ou exposições de se mostrar aos outros, recuperar um sentimento de nudez onde o homem estaria disponível “como no nascimento”²⁷. Pulsões não têm alvos, *Ziele*, únicos. São sempre e também intensidades, ritmos, oscilantes. Multipolarizações.

20 S. Freud. *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904. Ungekürzte Ausgabe*. S. Fischer. Frankfurt, 1986. A tradução brasileira é da editora Imago (Rio de Janeiro, 1986; sem numeração das cartas). Ambas foram editadas por Jeffrey Moussaieff Masson; reelaboração da edição alemã por Michael Schröter e transcrição de Gerhard Fichtner. Doravante, *Correspondência Freud-Fliess*, o primeiro número é da página alemã; o segundo, da página brasileira. *Correspondência Freud-Fliess*, carta 132 (07/07/1897).

21 As cartas de Freud para Wilhelm Fliess são constitutivas do que alguns convencionaram chamar de auto-análise de Freud. Cf., por exemplo, O. Mannoni [1967], “L’analyse originelle”. In O. Mannoni, *Clefs pour l’Imaginaire ou l’Autre Scene*. Se foi ou não, deixemos para outra vez. Mas o argumento aqui diz que Freud transferia para Fliess.

22 *Correspondência Freud-Fliess*, 272; 255/6.

23 S. Freud (1936a), Carta a Romain Rolland, “Uma perturbação de lembrança na Acrópole”. *GW*, XVI.

24 *Correspondência Freud-Fliess*, carta 142 (15/10/1897).

25 *Idem*, carta 143; 295, 275.

26 *Idem*, carta 144; 297, 276.

27 Qual humano nasce nu? Como se livrar do sistema de parentesco, dos modos de nominação e da diferença sexual? Tais sistemas são, desde sempre, vestes. Como se tornar órfão e desnudado? Enormes esforços, grandes investimentos...

28 Ver a atual série da TV norte-americana, *Six feet under*. E, bem antes, *The loved one*, novela de Evelyn Waugh (1947).

»
*no encontro com o outro,
e com o Outro, se expressa também
uma inibição, e não apenas
a exibição que se espera, que a
expectativa teórica impõe, inúmeras
vezes, acerca da infância*

Falta de vergonha = narcisismo?

Nas sociedades sem-vergonha em que vivemos, onde não há ou há pouca inibição para a exibição dos corpos nus, constituindo-se no que alguns psicanalistas chamam de “sociedades narcisistas”, essas que teriam seus corpos nus e imediatos como modelos a serem representados, quais são os corpos exibidos (*exibicionados*)? Corpos que *representam* um padrão de beleza única, com idades e padronizações marcadas, como qualidades a se reproduzirem infinitamente, desde a infância até a morte. Corpos que são *fotografados* e reconhecidos fisiognomonicamente desde o ultra-som no ventre, até serem maquiados belamente depois da morte²⁸: não corpos quaisquer, produções totalizantes.

Pensemos se as sociedades onde se produzem tais padrões obrigatórios não são também as mesmas sociedades, como no caso atual da brasileira, onde seus líderes se apropriam, *despudoradamente*, dos bens de todos, condenando a imensa maioria da população à fome permanente, ao extermínio infindo. Não há culpa, nem vergonha, inexistem limites que contenham tais atitudes e investimentos; que, contudo, não merecem a mesma atenção e consideração da teorização psicanalítica, pois seriam situações ditas não-sexuais, *sem infância* que as justificasse.

O que seriam o autêntico e a autenticidade?
O que merece teorização?

Referências bibliográficas

- Agamben G. (1995/2002) *Le visage*. In: *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Paris: Payot.
- Andersson O. (1962) *Studies on the Prehistory of Psychoanalysis. The etiology of psychoneuroses and some related themes in Sigmund Freud's scientific writings and letters. 1886-1896*. Estocolmo: Svenska.
- Benjamin W. (1929/1996) A imagem de Proust. In: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. 10. reimpr. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1936/1996) O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. 10ª reimpr. São Paulo: Brasiliense.
- de La Boétie É. (1986) *Discurso sobre a servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1986. Texto completo na Internet www.culturabraliseira.org
- Freud S. (1900 a). "A interpretação dos sonhos". *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*. Frankfurt am Main. Fischer Verlag, 11/111. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, várias datas.
- _____. (1912-13) "Totem e tabu". ESB, vol. XIII.
- _____. (1917d [1915]) "Complemento metapsicológico à lição sobre o sonho". GW, x.
- _____. (1936 a) "Uma perturbação de lembrança na Acrópole". GW, xvi.
- Heidegger, M. (1927/1996) *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes.
- _____. "das Ding", *Vorträge und Aufsätze*. Pfulingen. Neske, 1954.
- Mannoni O. (1967/1969) *L'analyse originelle*. In: *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scene*. Paris: Seuil.
- Masson J. M. *Sigmund Freud. Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904. Ungekürzte Ausgabe*. S. Fischer. Frankfurt, 1986. Reelaboração da edição alemã por Michael Schröter e transcrição de Gerhard Fichtner.
- _____. (1986) *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhem Fliess 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- Nancy J.-L. (2000) *L'Intrus*. Paris: Galilée.
- Róheim G. (1945) *The Eternal Ones of the Dream*. Nova York: International Universities Press.

Multiple aspects of authenticity, in particular its ambivalence

Abstract The thinking about authenticity of Heidegger brings about a vital questioning for philosophy. The *Eidos*, called by the ancients the essence, determines and imposes the thinking. In the Freudian psychoanalysis, which harbor the immediate and the sensitive of the affective, the *authenticity* welcomes the paradoxical and *multiple pulsion* (drive) movement in its unconscious regime. We shall observe and learn what fiction, elaborated by Freud in a creative mode, may lead and teach us to reformulate the psychoanalytical theory.

Key words authenticity; two registers of the ego; the narrator both naked and full dressed; Heidegger's *Sein*; Freud's Unconsciousness.

Texto recebido: 6/2007

Aprovado: 7/2007

A função do pai e os ideais no mundo contemporâneo

Silvia Leonor Alonso

Resumo Partindo de um diálogo com o livro *Freud, pensador da cultura*, de Renato Mezan, este artigo aborda a constituição do ego e as instâncias ideais no interior da teoria freudiana. A partir das mudanças culturais ocorridas nos últimos 50 anos, faz considerações sobre os efeitos produzidos pela fragilização do lugar do pai na cultura e das transformações nas relações ego ideal e ideal do ego, introduzidas pela lógica do consumo.

Palavras-chave psicanálise; ego ideal; ideal do ego; narcisismo; temporalidade.

Silvia Leonor Alonso é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise e professora do Curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Autora, em parceria com Mario Pablo Fuks, do livro *Histeria* (Casa do Psicólogo, 2004) e co-organizadora das coletâneas *Freud: um ciclo de leituras* (Escuta, 1997) e *Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo* (Escuta, 2002).

¹ O evento “Freud pensador da cultura – 20 anos depois” consistiu numa mesa da qual participaram Marilena Chauí, Silvia Alonso, Luís Cláudio Figueiredo e Renato Mezan. Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, 13 de agosto de 2005, São Paulo/SP.

Este artigo apresenta um diálogo com o livro de Renato Mezan *Freud, pensador da cultura*, elaborado por ocasião do evento¹ comemorativo dos 20 anos de lançamento de sua primeira edição. De sua leitura, extraí uma questão que passarei a localizar no contexto da obra, retrabalhando-a, a seguir, no contexto da cultura atual.

É ao longo de quase 700 páginas que Renato Mezan, no livro *Freud pensador da cultura* – originalmente sua tese de doutorado em filosofia –, desenvolve o objetivo de esclarecer como opera a abordagem psicanalítica dos fenômenos culturais, quais são seus instrumentos, e as conclusões às quais chegam. Página a página, Renato vai desbravando a complexidade do pensamento freudiano num movimento de mão dupla: a psicanálise na cultura e a psicanálise da cultura. Assim, no que diz respeito à vertente da origem, ele faz uma longa análise da Viena na virada do século: análise histórica, política e da atmosfera cultural do lugar de nascimento da psicanálise, ou seja, do ambiente no qual ela foi produzida e das influências deste ambiente na própria teoria. De outro lado, ele realiza uma análise da teoria psicanalítica da cultura, debruçando-se sobre aquilo que a psicanálise tem a dizer sobre a cultura em geral. E isso, sem esquecer o lugar que a cultura ocupa na própria construção dos conceitos teóricos freudianos. De fato, estes são produzidos e se apóiam num tripé composto pela clínica de Freud, sua auto-análise e, por fim, pelos fenômenos da cultura que insistentemente entram na obra freudiana como legitimadores ou mesmo fornecedores de elementos para a



*através da correspondência
entre Freud e Jung, o autor acompanha
o “diálogo de surdos” que estes travaram
durante muito tempo*

própria construção do conceito. Dessa forma, é interessante notar como são freqüentes as ocasiões em que Freud, tendo descoberto um fenômeno na clínica e criado um conceito, caminha em seguida em direção à cultura para ali lhe dar força e consistência. Foi na clínica, por exemplo, que descobriu a transferência e deparou com os efeitos negativos da sugestão, mas foi no fenômeno das massas que retrabalhou essas idéias.

O livro, como afirma o próprio Renato, possui uma certa “hibridez”, que não é considerada pelo autor um defeito, mas, ao contrário, uma amostra de que os processos do pensamento não se esgotam em si mesmos. Embora se defina como uma tese em filosofia, o trabalho começa com um sonho e as associações sobre ele, que localizam o leitor no mapa das condições pessoais do autor na ocasião em que a obra foi produzida. É uma época na qual Renato tem como projeto tornar-se analista, em que está começando estágios de atendimento e mergulhado num processo de análise pessoal. Assim, convergem nessa obra o momento de produção de uma tese e de construção de um analista. O livro é um trabalho de investigação sobre o tema da cultura na obra de Freud, mas inclui o reconhecimento de que o tema tratado refere-se também ao investigador e às suas motivações. No final de cada capítulo, Renato realiza uma espécie de *crônica da viagem subjetiva*, tentando refletir sobre as andanças pessoais na sua produção, descrevendo os impasses resistenciais que o impediam de escrever, relatando os momentos nos quais se fecha a possibilidade de continuar caminhando, assim como as descobertas das determinações histórico-subjetivas em jogo que novamente lhe abriam a possibilidade de escrita. Quatorze me-

ses depois do sonho que lhe deu origem, já no final da obra, Renato afirma ter vivido um processo de apropriação da disciplina, mas também um processamento no campo da filiação com Freud, o que lhe teria permitido um trabalho de reconhecimento e, ao mesmo tempo, de separação do “pai da Psicanálise”, para poder assumir alguma autoria. Processo, então, do qual fazem parte as identificações e desidentificações vividas no caminho de apropriação das heranças.

Pode-se então dizer que a questão do pai no seu livro mostra-se sob dois aspectos. De um lado, aparece como questão teórica que, junto a muitas outras, é minuciosamente trabalhada no terceiro capítulo, e, de outro, como motor da escrita, já que o que está se processando é a construção de uma obra e de um analista.

Através da correspondência entre Freud e Jung, o autor acompanha o “diálogo de surdos”² que estes travaram durante muito tempo, com Freud firmemente assentado na expectativa de que Jung algum dia iria se convencer da força do sexual, enquanto este último vai mostrando cada vez mais claramente suas discordâncias. Diálogo de surdos que responde a interesses narcísicos e de poder, até a ruptura, acontecida numa data bastante tardia. É no entrecruzamento com a análise desse processo que a questão do pai vai sendo esmiuçada no capítulo – desde a forma em que, nos textos de Hans, o Homem dos Ratos e Schreber, surgem conceitos básicos como a ambivalência dos sentimentos, a onipotência das idéias, a projeção – até sua culminação na complexa conceitualização de *Totem e tabu*, onde esses pontos serão retrabalhados. Merece ainda ser mencionada a forma pela qual o autor aborda a questão do pai a partir da análise da posição de líder ocupada por Freud como chefe do movimento psicanalítico, e especialmente em sua interação com Jung – tal posição comporta o traço da paternidade – e as relações dos discípulos, nas quais Freud encontrará um paradigma da horda selvagem. Mas, ao mesmo tempo, Renato Mezan insiste em mostrar que a produção da obra psicanalítica acompanha todo o processo através do qual Freud trabalhou

seu complexo paterno e assumiu o reconhecimento da mortalidade do pai. Vemos assim o tema da paternidade bifurcar-se em duas direções: na relação com a obra e naquela com o próprio pai. Lembremos que todo processo de apropriação das heranças passa pela identificação e pelo questionamento do mandato paterno com a desidealização e o luto correspondente, processo que se organiza ao redor de um projeto. A gravidez que, no livro, esta complexidade confere à questão, fez-me escolher como tema da reflexão deste texto *o pai e os ideais no mundo contemporâneo*.

Se não nos ativermos a uma concepção endogenista, considerando os fatores externos como meros desencadeantes de uma endo-mente pré-formada, mas se, ao contrário, pensarmos que o psiquismo só pode ser compreendido na intersecção entre o corpo e o Outro, temos que reconhecer que o psiquismo encontra-se sempre atravessado pela cultura. Dessa forma, concordo integralmente com a seguinte afirmação feita por Freud no texto de *Psicologia das massas*: “na vida anímica individual sempre está integrado o outro, seja como modelo, objeto, auxiliar ou adversário, consequência do que a psicologia individual é sempre uma psicologia social”². O poder do outro se faz presente, assim, na construção da sexualidade, pois esta é sempre constituída a partir das marcas que o adulto deixa no corpo infantil, fazendo surgir o corpo pulsional, o corpo erótico. Mas seu domínio não é apenas o campo das pulsões. O outro também está irredutivelmente presente na constituição da instância dos ideais. Os pais e os seus cuidados erogenizam o corpo do bebê, dando origem à pulsão sexual, ao mesmo tempo que, com suas preocupações morais – definindo os permitidos e os proibidos – introduzem os valores, a crítica e as possibilidades de laço social.

Quando se fala em ego, deve-se lembrar que, para a psicanálise, este não é absolutamente uma instância coesa, o que tornará impossível a referência a um conceito de identidade unívoca.

2 R. Mezan, *op. cit.*, p. 268.

3 S. Freud. “Psicología de las masas y análisis del yo”, p. 67.

»
*quando se fala em ego,
deve-se lembrar que, para a
psicanálise, este não é absolutamente
uma instância coesa*

Ao contrário, temos um sistema psíquico complexo, com dissociações internas, que funciona sempre incluindo o conflito, numa dinâmica interna que se dá na articulação entre ego, ego ideal, superego e ideal do ego. Parece-nos, portanto, oportuno que, antes de adentrarmos nesse tema propriamente dito, façamos um breve sobrevôo sobre a concepção psicanalítica a respeito da constituição desse sistema.

Anteriormente ao estabelecimento do laço social, a estruturação psíquica do sujeito funciona numa *economia narcísica da libido*, no registro da onipotência, no qual *sua majestade, o bebê*, assimilando seu ego ao ideal oferecido pelos pais a partir do próprio narcisismo deles, confunde o ego com o ideal, instaurando em si o ego ideal. Fazendo-se supostamente portador de todas as perfeições no tempo presente, este se rege segundo a mais absoluta onipotência, supondo-se o centro do mundo e exercendo sua tirania sobre o outro, que ele não reconhece existindo nem na sua diferença, na sua singularidade, nem na sua interioridade. O complexo de Édipo e o atravessamento pelo mesmo incluirá no sujeito psíquico uma série de interditos – de proibições – que organizam e regulam as relações intersubjetivas, ao mesmo tempo que anunciam as permissões que abrem para o sujeito possibilidades de construção de caminhos de desejo. Isso acontece porque, como herdeiras do complexo de Édipo, duas partes se diferenciam do ego, construindo o superego e o ideal do ego. Os interditos mapeiam o campo dos permitidos e proibidos tanto no que se refere ao exercício da agressividade quanto aos objetos eróticos. A instância psíquica que introjeta o conjunto dos interditos é o superego, que regula as demandas pulsionais, enquanto o ideal do ego,



*após a morte do pai, que introjetado
passa a construir a lei interna,
surge o remorso, a nostalgia
e o sentimento de culpa*

que engloba os permitidos, permite a abertura de caminhos para o desejo. Embora conserve algo de uma instância narcísica, preservando a marca da busca do que foi perdido enquanto totalidade e perfeição, o ideal do ego reconhece que tal meta é inalcançável e acaba por adiá-la, construindo um projeto de futuro. Agora, o ego não é mais o ideal, mas a instância que constrói os ideais atrás dos quais vai se organizar. Assim, instala-se uma dinâmica de vida, de vínculo com os outros e, a partir daí, esse outro passa a ser reconhecido como alteridade no mundo das trocas subjetivas.

O ideal do ego neutraliza então a potência mortífera do eu-ideal, que na sua força regressiva tenta anular o tempo e o desejo, precipitando o sujeito na loucura e na morte.

Até aqui o superego foi caracterizado como uma instância ordenadora do mundo pulsional pela inclusão dos interditos; mas é preciso ressaltar que em Freud o superego é uma instância paradoxal. Ele possui uma dupla origem e uma dupla face: de um lado, é o herdeiro do complexo de Édipo, constituindo-se por identificação com a figura paterna proibidora que provoca a separação do corpo materno através da interdição do incesto; mas de outro, ele também é herdeiro dos primitivos investimentos do id. Do lado de sua vertente ordenadora possui uma face cruel, feroz, claramente testemunhada por algumas patologias como a melancolia, e que será explicada por Freud por dois caminhos. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que o superego se constitui por identificação, e que toda identificação implica o abandono do investimento no objeto, sendo que nessa defusão libera-se um quantum de pulsão de morte que virá se instalar no sujeito na forma de consciência moral. Em

segundo lugar, por ser constituído tanto pelas representações-palavras, ou seja, por aquilo que provém do ouvido das normas parentais, quanto pelas investidas do id, ele pode voltar-se contra o ego numa hipermoralidade – tão cruel quanto só o id consegue ser –, dirá Freud.

Essas duas faces do superego vão, por sua vez, conectar-nos com as duas figuras do pai no mito da origem, em *Totem e tabu*. Em primeiro lugar, temos o pai primitivo, pai da horda, onipotente, perverso e demoníaco, que mantém para si todas as mulheres e ameaça castrar os filhos que, revoltados, o assassinam. Mas após a morte do pai, que introjetado passa a construir a lei interna, surge o remorso, a nostalgia e o sentimento de culpa. Com o pai morto pode ser feito um pacto de respeito em troca de amparo e indulgência, mas a nostalgia confere, por sua vez, uma intensa atualidade ao pai terrível que, com sua força, coloca-se como o algoz do ego que se oferece em sacrifício masoquista.

Além disso, lembremos que é sobre o desvalimento infantil, a partir do desamparo da criança, que as instâncias ideais se estruturam. Esse elemento foi, ao longo da obra freudiana, tomando um espaço cada vez mais significativo no que diz respeito à constituição subjetiva, não só em termos desse próprio desvalimento infantil, mas como presença permanente constituinte do psiquismo frente às fragilidades do corpo, das forças da natureza e das dificuldades na relação com os outros. Como resposta ao desamparo encontram-se abertos os caminhos da sublimação e do amor, mas, ao mesmo tempo, é sempre possível fugir dele através de uma via regressiva, na qual se tenderá a reeditar o sentimento oceânico, como vivência de eternidade, de completude e de não-limitação. Tal falta de diferenciação com o todo remete à busca do pai primitivo, banhada na tensão narcísica presente na relação de dependência da criança com o adulto.

A urgência da necessidade e o desenvolvimento infantil colocam a criança numa situação de dependência do amor do outro que, para mantê-lo, responde às suas demandas. A cultura frente à pressão da necessidade envolve o *infans* na teia da linguagem que, ao penetrá-lo, torna-se tão

premente quanto a própria necessidade. O superego se transforma assim na garantia do cultural e encarna os ideais sociais e as representações da perfeição; dessa forma, a cultura impõe ao sujeito seus mandatos impossíveis de serem cumpridos.

No entanto, se o superego e sua constituição têm a ver com o complexo paterno, isto não quer dizer que o superego deva ser confundido com o pai. Freud já dizia que o superego não é o pai e que uma educação benevolente não impede o surgimento de um superego cruel. Pois apesar de este ser transmitido através das figuras parentais, ele é também impessoal, e uma verdadeira multidão anônima participa na sua formação. Em outros termos, o pai suporta aquilo que o modela: a cultura, a tradição, os valores.

Aqui, encontramos diretamente nosso tema, que poderia ser resumido na seguinte interrogação: o que o pai sustenta atualmente? É evidente em nossos dias o enfraquecimento da figura paterna, seja como pai da realidade, seja como função simbólica da paternidade na qual o pai da realidade se sustenta. Sabemos que o patriarcado não atravessou incólume a passagem do século XIX ao XX. Os patriarcas de testa franzida, olhar penetrante através do monóculo, sentados à cabeceira da mesa, ostentando a figura de amo pouco questionado no exercício da autoridade, só chegaram até os anos 1950. O estremecimento da autoridade patriarcal certamente trouxe consigo mudanças no nível da constituição das identidades sexuais e dos comportamentos sociais. A falta de figura identificatória paterna se faz sentir, por exemplo, nas adolescências que não acabam nunca ou em certas formas de patologias que se multiplicam na clínica. No entanto, o enfraquecimento do patriarcado também permitiu que o erotismo fosse incluído no ideário feminino, através do gradual esvanecimento de um de seus efeitos, a saber a divisão entre amor e o sexo presente na moral vitoriana, no ideal virginal, maternal, no qual a carnalidade encontrava-se ausente do corpo feminino.

4 Trata-se de “Tiros em Columbine” (de Michael Moore, 2002) e “Elefante” (de Gus Vant Sant, 2003).

5 P. Verhaeghe. *El amor en los tiempos de la soledad*, p. 125.

»
nosso tema poderia
ser resumido na seguinte interrogação:
o que o pai sustenta atualmente?

Mas diante da fragilização do patriarcado, quando os grandes ídolos paternos perdem legitimidade e o muro que separava o sexo do amor é destruído, frente às mudanças e as angústias que estas produzem, muitos jovens saem à procura de um pai, encontrando apenas os pais originários, reais, cada um engajado nos embates com sua própria horda. Ou ainda eles se envolvem com os mais diversos fundamentalismos, de onde se depreende um movimento regido pela nostalgia, numa busca de pais aos quais se possa atribuir todo o poder. Notemos que essa experiência, do ponto de vista psicanalítico, traz a marca de uma precoce etapa do psiquismo, anterior ao reconhecimento da diferença entre os sexos. E lembremos que foi justamente contra essa fascinação que Freud se opôs quando questionou a hipnose e a sugestão.

Há alguns anos, na Columbine High School, no estado do Colorado, EUA, dois adolescentes entraram com armas na escola atirando em colegas e professores, fato que certamente todos conhecemos não só por sua repercussão na mídia, como por ter inspirado dois instigantes filmes⁴. Infelizmente, não se tratou de um incidente isolado, pois casos semelhantes repetiram-se em outros lugares, acompanhados das queixas atualmente tão frequentes sobre as crescentes dificuldades para se lidar com os jovens nas escolas. Referindo-se a esse episódio, um analista belga, Paul Verhaeghe, no seu livro *O amor nos tempos de solidão*, conta que, após o acontecido, o estado do Colorado decidiu instalar uma linha telefônica direta entre cada sala de aula e a delegacia de polícia mais próxima. Analisando essa providência, o autor afirma que “onde a autoridade se quebra, o poder armado adquire relevância”⁵, fazendo a seguir uma interessante reflexão sobre a questão da



*a nostalgia do passado
pode levar a saídas anacrônicas,
dando ensejo ao surgimento
de tentativas de retorno
à antiga ordem*

autoridade, sua crise e também sobre as complicadas saídas que alguns procuram frente a ela. A seu ver, não há que se confundir a autoridade com o poder: o poder das armas da polícia não só será incapaz de introduzir uma autoridade na escola, como ainda pode acabar se voltando contra essa própria autoridade. Segundo Verhaeghe, a autoridade só é um elemento operacional no interior de um processo de separação e de um certo gozo ligado à união da origem. Cada sujeito em devir tem que abandonar a mãe, a família nuclear e o grupo de origem para entrar em outro grupo. Nas sociedades patriarcais, essa função de separação se exerce por meio da figura do pai, o que não quer dizer que essa seja sua forma exclusiva. No interior dos clãs, por exemplo, a separação se operava a partir dos tabus que primeiro se exerceram em relação à alimentação, para só posteriormente incluir a sexualidade. Mas nas sociedades onde vigora o patriarcado há um pai no lugar de ideal do ego que exerce a autoridade baseado num sistema de crenças coletivas reconhecidas e numa identidade familiar constituída na identificação com o pai. Assim, a separação é essencial, mas a ligação desta com a paternidade não o é, como demonstram os clãs e as novas organizações familiares atuais.

Sabemos que as modificações dos laços sociais e as mudanças das instituições e das normas de convívio coletivo não acontecem sem sofrimento. No entanto, a nostalgia do passado pode levar a saídas anacrônicas, dando ensejo ao surgimento de tentativas de retorno à antiga ordem, em que se reclama, entre outras coisas, a restauração do patriarcado. Tal saída pode ser vista como anacrônica, não só porque os processos históricos são irreversíveis, mas também por

esquecer que nem todo tempo passado deve necessariamente ser considerado o melhor.

Interessa ressaltar aqui que a separação operada pela autoridade, ou seja, pela função simbólica que se estabelece desde através dos mitos até pelas leis, deve ter como correlato a oferta, dentro do grupo, de alternativas possíveis de laço social. Disse anteriormente que a renúncia ao ego ideal dá-se na medida em que é possível o acesso ao ideal do ego, instância que mantém viva a alteridade e as trocas intersubjetivas. A esse respeito é importante notar a presença de sérios problemas ligados a certas características da sociedade contemporânea. De fato, o excesso de individualismo tem feito com que a separação ocorra muitas vezes de uma forma, por assim dizer, *equivocada*. Ou seja, no lugar de um processo de separação do Outro primordial, acontece, em muitos casos, uma ruptura com os próprios pares, quebrando-se as relações de solidariedade que implicam o reconhecimento da alteridade.

A meu ver, a gravidade desse processo torna indispensável uma profunda reflexão sobre as articulações entre o ego ideal e o ideal do ego na sua relação com os ideais presentes na contemporaneidade, segundo ponto que desejo abordar aqui.

Quando, em 1908, Freud escreve o texto *A moral sexual e a nervosidade moderna*, ele nos apresenta sujeitos comprometidos com os ideais de esforço, de sacrifício, de austeridade e responsabilidade, que se mostravam inibidos na vida, medrosos frente à morte e recalcados na sexualidade. Em outros termos, indivíduos em claro conflito entre a pulsão sexual e as fortes proibições da cultura. Sabemos que os ideais da cultura que impregnam a subjetividade mudam com as épocas. No mundo de hoje, os ideais evidentemente não são os mesmos que os dos tempos de Freud. Atualmente, predominam ideais ligados à lógica do consumo, na qual o objeto é oferecido como totalmente satisfatório, em que o sujeito toma esse objeto de consumo por objeto de desejo. Num mundo regido por tal lógica, espera-se tudo do objeto e nada do sujeito, podendo-se dizer que o objeto de consumo confunde o ter e o ser. Ele não só se oferece como aquilo que trará

satisfação, mas também como garantia de identidade, passível de proporcionar toda a felicidade. Lembremos que essa lei do tudo ou nada, presente na lógica do consumo, é exatamente a lei que rege a instância totalizante do ego ideal.

Em segundo lugar, é importante notar que a promessa de felicidade presente nessa lógica do consumo é a da felicidade imediata. Há em jogo então, nos ideais de atualidade, toda uma experiência da temporalidade, na qual os ideais estão intrinsecamente ligados à sua realização no aqui e agora. Com a queda das utopias e o desinvestimento dos projetos de futuro, os ideais preconizam um presente eterno, com desprezo pelo futuro e pelo passado. Desaparecendo o valor da história e do projeto, os indivíduos passam a carecer de regulação simbólica para o narcisismo que se impõe de forma onipresente, fazendo-os oscilar permanentemente entre a sensação de êxito total e a ameaça de colapso narcisista. É quase desnecessário dizer que, nessa lógica, inexistente lugar para qualquer luto. Também aqui, lembremos que essa soberania absoluta do tempo presente é a única forma de temporalidade existente para a instância do ego ideal.

Ainda a esse propósito, tomemos como exemplo a medicina atual que, com todos os seus avanços tecnológicos, oferece-nos a possibilidade de uma vida longa e de cura para grande parte dos males. No entanto, ao reduzir o corpo a uma engrenagem perfeita a ser desmanchada, melhorada e novamente remontada, e ao reduzir as penas do amor, a miséria sexual e todo mal-estar a uma mera disfunção das sinapses neuronais, ela acaba por objetivar o ego ideal que, assim, recua em direção ao orgânico. Esse corpo, assimilado a uma pura materialidade tecnicamente desmontável, isento de qualquer enigma e aderido à idéia de perfeição, converte-se, ele próprio, no grande ideal, aos quais se agregam os ideais ligados à juventude e aqueles vinculados ao mundo da imagem.

Diferentes autores vêm pensando a forma pela qual tanto a lei do tudo-ou-nada, instaurada pela lógica do consumo, quanto a temporalidade do presente prejudicam a constituição do ideal do ego, favorecendo, ao contrário, uma re-

»
*é importante notar
que a promessa de felicidade
presente nessa lógica do consumo
é a da felicidade imediata*

gressão na direção da instância narcisista do ego ideal. Se, como afirmava Freud, a passagem do ego ideal ao ideal do ego, além de fazer um corte no narcisismo, instaura um tempo de futuro e de construção de projetos postergados, devemos perguntar o que ocorre com esse processo quando, no quadro social, a idéia de futuro aparece como anacrônica. Nota-se que, nessas circunstâncias, além de a constituição da instância do ideal do ego tender a diluir-se em um psiquismo que privilegia o presente, a própria tópica psíquica parece não mais se orientar pelo eixo instaurado na tensão entre ego ideal *versus* ideal do ego, mas sim inclinar-se no sentido de uma divisão interna ao próprio ego, em que o eixo desloca-se da tensão entre o permitido e o proibido para aquela que se instaura entre as categorias do possível e do impossível. É esse exatamente o caso das chamadas personalidades narcísicas.

Por outro lado, o superego – articulador fundamental do indivíduo com a cultura – também adquire, com as épocas, configurações específicas. No mal-estar da atualidade, a própria sexualidade, antes recalcada, e sobre a qual pesava a proibição de saber, tem permanecido totalmente aberta e tendendo a se despojar de qualquer enigma. Ao mesmo tempo que o discurso midiático tem articulado a sexualidade a um mandato superegótico em que a injunção *goza* torna-se imperativa, sua imediatez no tempo presente, refletindo a absolutização e totalização características do ego ideal, paradoxalmente acentua a face cruel e a ferocidade punitiva do superego. Essa busca de um gozo absoluto parece ter se desvinculado das regras coletivas de regulação, que foram sendo substituídas pelo consentimento mútuo ou por valores surgidos

a partir da constituição de pequenos grupos, que vão criando novas formas de convivência. Para dar um exemplo no nível da saúde mental, podem-se citar os grupos de auto-ajuda, nos quais se instaura uma solidariedade especial a partir da identidade baseada num traço específico: grupos de gordos, sozinhos, sozinhas, separados etc. Emiliano Galende, ao estudar o novo laço que assim se instaura, mostra que estes grupos vêm suprir a sociabilidade e a compreensão que se ausentam da vida social em geral, afirmando que eles “são fenômenos que fazem pensar em formas novas de laço social caracterizadas pela redução de uma diferença intolerável na vida social a uma identidade ilusória com o semelhante”⁶.

As importantes transformações sociais das últimas décadas e as repercussões das mudanças de ideais na construção das instâncias psíquicas, assim como no equilíbrio entre elas, têm colocado para os analistas muitas interrogações e exigido um intenso trabalho, apenas incipiente, que visa definir com mais clareza tanto construções metapsicológicas que dêem conta das novas formas de sofrimento, quanto formas de intervenção diante

de certos fenômenos que se fazem cada vez mais presentes na clínica. Para enumerar apenas alguns deles, pensamos nas tentativas permanentes de fuga do desamparo através de drogas lícitas ou ilícitas ou de saídas místicas; as dificuldades de se defrontar com momentos depressivos decorrentes dos lutos, para poder levar em frente um processo de elaboração psíquica; as patologias do excesso; a necessidade de se propiciar a construção da teia psíquica necessária à instauração de qualquer processo interpretativo; a criação de estratégias de sobrevivência psíquica que sirvam de parapeito ao excesso de atuações. Essa lista poderia ser bastante prolongada, testemunhando os desafios a que devemos nos defrontar numa clínica que hoje se estende para muito além da neurose.

Assim, este novo momento da história e da cultura apresenta aos novos analistas sintomas sociais a serem interrogados, mas também os interroga no sentido de refletirem se, no trabalho da recriação necessária dos conceitos, eles têm dado a devida atenção ao terceiro apoio do tripé utilizado por Freud e ao qual me referi no início como um eixo básico no livro de Renato Mezan: a cultura.

6 E. Galende. *De un horizonte incierto. Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual*, p. 44.

Rojas M.C.; Sternbach S. (1997) *Entre dos siglos – una lectura psicoanalítica de la posmodernidad*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Verhaeghe P. (1992) *El amor en los tiempos de la soledad*. Buenos Aires: Paidós.

Referências bibliográficas

Freud S. (1908/1992) La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

____ (1913/1992) Tóten y tabu. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

____ (1921/1992) Psicología de las masas y análisis del yo. In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Galende E. (1992) *Historia y repetición: temporalidad subjetiva y actual modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

____ (1997) *De un horizonte incierto. Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual*. Buenos Aires: Paidós.

Gerez-Albertín M. (2003) *As vozes do Supereu*. São Paulo: Editora de Cultura & EDUCS.

Lewkowicz I. (1998) Subjetividade adictiva: um tipo psico-social historicamente constituído. *Revista de la Asociación Argentina de Psicología y psicoterapia de Grupo*, vol. 1, n. 21, p. 69-90.

Mezan R. (1985) *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense.

Pommier G. (2002) *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

The function of the father and contemporary world's ideals

Abstract This article has as reference Renato Mezan's book *Freud, thinker of culture*. It deals with the constitution of the ego and the ideal instances in the Freudian theory. The cultural changes of the last 50 years are the basis for an elaboration on the fragility of the father's place in our culture and the transformations that took place in the relations of ideal ego and ideal of the ego, vis a vis the logic of the mass consumption.

Key words Psychoanalysis; ideal ego; ideal of the ego; temporality.

Texto recebido: 7/2007

Aprovado: 8/2007

Maria Rita Kehl

Pensamento
Ética
Criação

Realização

Andréa Carvalho Mendes de Almeida,
Bela M. Sister, Danielle Breyton, Renata
Puliti, Silvio Hotimsky e Susan Markuszower

Ensaísta, escritora, poeta, doutora em psicanálise pela PUC de São Paulo, Maria Rita Kehl é uma psicanalista que não se furta ao debate de questões da sociedade contemporânea, nem ao desafio de problematizar de maneira clara e criativa conceitos da teoria psicanalítica.

Artigos em jornais e revistas, palestras, participação em programas de televisão, além da publicação de inúmeros livros revelam sua notável capacidade de reflexão e produção. Entre seus livros, podemos destacar *Deslocamentos do feminino* (Imago, 1998), *Sobre ética e psicanálise* (Companhia das Letras, 2002), *Videologias* (Boitempo, 2004), em parceria com Eugênio Bucci, e *Ressentimento* (Casa do Psicólogo, 2004).

O projeto da sociedade de consumo para o sujeito, o papel da propaganda e da televisão na cultura do espetáculo, o imperativo da felicidade, a depressão como sintoma social, a importância do semelhante na constituição do sujeito, a constelação afetiva do ressentido, o possível ganho ético numa análise, o feminino, a perversão, são alguns dos principais temas da investigação de Maria Rita, alguns deles retomados nesta rica entrevista realizada em agosto de 2007. Em sua leitura, o leitor terá a oportunidade de acompanhar um pensamento vivo e perspicaz que caracteriza a contribuição dessa psicanalista.

PERCURSO Gostaríamos que você falasse sobre sua trajetória, como chegou à psicanálise e os principais marcos de sua formação.

MARIA RITA KEHL Vou tentar ser sucinta, porque às vezes a gente se encanta falando de nossa própria vida. Vou começar com algo que é quase uma dívida simbólica: minha família é muito conversadeira e polêmica, e acredito que isso veio mais do meu pai do que da minha mãe. Na minha infância, jantávamos discutindo a existência de Deus, se era justo que existissem pobres no mundo, se o Brasil deveria ficar igual aos Estados Unidos, então eu tenho uma experiência formada num ambiente passional que me marcou. Meu pai era engenheiro, e ao mesmo tempo que parecia querer nos ensinar a pensar como ele, também queria nos ensinar a pensar independentemente, mas não imaginou que a gente ia acabar pensando independente dele!

Eu me formei em psicologia e por azar peguei um período muito ruim na faculdade. Fiz a USP entre 1971 e 1975, época em que todos os professores tinham sido cassados, demitidos, ou estavam apavorados, e havia muitos professores assistentes dando aulas. A psicologia nessa época era muito pobre e desinteressante. A primeira coisa importante na minha formação não foi a parte acadêmica e sim quando eu comecei a trabalhar, em 1974. Eu queria sair da casa de meus pais, não tinha interesse em trabalhar com psicologia, gostava muito de escrever e comecei a escrever para jornais, como *free lancer*. Escrevi para tablóides de esquerda que estavam despondo naquela época: o *Movimento*, o *Versus*, o *Em Tempo* e isso foi muito formador para mim, ainda que hoje eu não compartilhe do ideário de esquerda deste ou daquele jornal. Demorei a perceber que havia uma ditadura barra pesada no país, não sei em que bolha eu vivia e essa foi uma fase de formação política muito interessante à qual sou grata. Foi também um período de vida muito bom; eu saí de casa para morar com um bando de gente por ideologia, por não querer casar e foram sete anos também muito formadores para mim. Esse grupo era bastante

»
*eu fazia análise com Fábio Landa
 e já tinha uma transferência
 com a psicanálise, porque
 durante muito tempo
 não me interessava a mínima,
 era desinformada*

politicizado, vivemos a chegada dos argentinos exilados, alguns ficaram na nossa casa, e ao mesmo tempo era um grupo muito divertido. Nessa época eu ainda era jornalista, o que durou até o nascimento de meu filho, quando precisei ter um ganho mais constante, porque é diferente ser solteira, *free lancer*, ganhar num dia e não ganhar no outro e precisar criar um filho. Então eu lembrei que era psicóloga. Eu fazia análise com Fábio Landa e já tinha uma transferência com a psicanálise, porque durante muito tempo não me interessava a mínima, era desinformada. Foi assim, meio no susto, com quase 30 anos que eu me tornei analista, autorizada pelo meu analista, fazendo supervisão e grupo de estudos, sem nunca ter feito uma formação institucional. Eu abri o consultório para atender uma pessoa que me procurou. É claro que eu já pensava no assunto, estudava num grupo com o Fábio, não foi totalmente aventureiro, mas abri o consultório porque uma pessoa confiou em mim, interessante como a transferência faz o analista. O meu estudo foi daí para frente, pois então eu, de fato, me interessei e me apaixonei pela psica-



*não sou nenhuma mestra
em dialética, mas precisamos
pensar algumas coisas
nesse sentido: movimentos
contraditórios que produzem
uma terceira coisa que não estava
contida em nenhum dos dois
termos do movimento*

nálise. Nesse meio-tempo fiz um mestrado cujo tema era a televisão, que é também um tema da minha vida. Era uma tese política, sobre o papel da Globo durante o regime militar; a Globo como uma grande enunciativa de mensagens que tornaram o Brasil mais adequado ao projeto dos militares. Eu não defendi essa tese porque nasceu meu filho e eu precisava, e não obtive, seis meses de prorrogação da bolsa. Depois o material foi publicado como um livro sobre televisão. Mais tarde, nos anos 1990, passei direto para o doutorado na PUC.

PERCURSO Você não teve uma formação institucional, mas pertence à Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA). O que a levou a se filiar a essa instituição psicanalítica?

MARIA RITA Eu tenho muita simpatia pela APPOA. Eles me convidaram para atividades no Rio Grande do Sul e lá eu senti uma afinidade que não tenho com os lacanianos em geral. Eu me sinto muito *outsider* entre os lacanianos – não em todas as instituições, porque existem algumas interessantes, como o Fórum organizado

pela Dominique Fingerman, por exemplo – mas, no geral, há muito dogmatismo e uma obediência cega às palavras do mestre. Embora eu ache Lacan um grande modernizador da psicanálise, não conseguia me encaixar entre os lacanianos e também não fazia sentido ir para outro tipo de instituição.

A APPOA é uma instituição muito aberta, eles têm um trabalho entre eles que é quase analítico, não são dogmáticos, se interessam por muitos temas e por outras disciplinas. Eu me filiei para pertencer a um grupo, não mais por formação. Eu gosto muito das pessoas de lá e me sinto privilegiada em poder participar das discussões e das atividades, além de serem muito festeiros, animadíssimos, divertidíssimos...

PERCURSO Tomemos um dos seus grandes temas, o feminino. Alain Touraine, em entrevista dada ao caderno *Mais* do jornal *Folha de S. Paulo*, em 28 de agosto de 2007, afirma que as mulheres são construtoras de uma nova cultura válida para toda a sociedade, marcada não mais pela conquista do mundo, típica da dominação masculina, mas pela construção de si, sustentada na combinação do que eram antes opostos: feminino e masculino. Ele disse ainda que a passagem para um novo paradigma de compreensão do mundo estaria sendo realizada sobretudo pelas mulheres, e que o rosto de um mundo global é um rosto esculpido pelas mulheres. Você pensa que estaríamos às voltas com uma nova ordem?

MARIA RITA Em primeiro lugar, acho muita areia para o nosso caminharzinho, e preciso entrar um pouco no que escrevi em *Deslocamentos do feminino*. Não sou nenhuma mestra em dialética, mas precisamos pensar algumas coisas nesse sentido: movimentos contraditórios que produzem uma terceira coisa que não estava contida em nenhum dos dois termos do movimento. Assim como podemos pensar, se olharmos a sociedade de fora para dentro, que a chegada das mulheres à cena pública não foi exclusivamente um movimento que elas quiseram

realizar e sim algo do mundo, dessa nova economia, da modernidade, que precisou disso e abriu espaço para isso. Da mesma forma, o fato de o mundo se feminizar não quer dizer que isso tenha a ver necessariamente com as mulheres.

Em *Deslocamentos do feminino* fiz muita questão, e isso é freudiano, em separar a mulher, a feminilidade e o feminino, que são três coisas diferentes. A mulher é algo que se constrói como um gênero a partir de uma diferença que é dada no corpo e que depois pode ser reinterpretada de várias maneiras: orientação sexual, masculinidade na mulher, trans-sexualidade. A partir de uma diferença que está dada no corpo e também no universo de significantes da família, se constitui um ser que vai se interpretar como mulher e aí formar as suas identificações com a mãe, com a avó, com as atrizes de TV, com a professora. Isso é uma mulher.

A feminilidade é uma construção imaginária que produz praticamente um estilo – reconhecido como próprio das mulheres – e que já foi muito mais fechado do que agora. Para Freud era muito claro o que era a feminilidade, basta lermos suas cartas para a Marta. Nelas, ele fala da beleza, da delicadeza, da sensibilidade, mas para ele a feminilidade estava muito mais ligada ao lugar que essa mulher ocupava junto a ele como homem; a dependência econômica, o respeito, a admiração, a delicadeza no sentido de uma fragilidade, alguém a quem proteger. E isso é uma herança de Rousseau que escreveu em *Émile* o que deve ser uma mulher, como uma moça deve ser educada para se tornar uma mulher, que valores e restrições devem ser transmitidos. Este é seu livro sobre a educação do homem do novo século que estava surgindo, o século XIX. Rousseau teve uma intuição interessante, pois nesse momento o casamento começava a ser uma instituição monogâmica baseada no amor e ligada à família. Deixa de ser um casamento de conveniência, em que as coisas aconteciam em outro lugar e o casamento servia apenas para fechar acordos entre famílias. Aí ele disse que a mulher é muito mais sexuada do que o homem e portanto precisa ser

»

Rousseau teve uma intuição interessante, pois nesse momento o casamento começava a ser uma instituição monogâmica baseada no amor e ligada à família. Deixa de ser um casamento de conveniência, em que as coisas aconteciam em outro lugar

educada para o pudor, para o recato, para que ela possa se satisfazer com o que o homem tem para lhe oferecer no casamento. Ou seja, essa educação faz com que o homem se virilize perante ela, porque se a mulher passar a ter uma demanda erótica que ele não possa responder, ele se desviriliza. É interessante como ele percebeu que masculino e feminino formam um par em que um só se define em relação ao outro. Freud é sintônico a isso quando diz para Marta que nenhuma mulher deveria estragar esses dons tão delicados. Essa é uma mulher para quem o homem se oferece dizendo: “eu quero cuidar de você para o resto da minha vida”. Ambos estavam intuindo – Rousseau no século XVIII e Freud no século XIX – que a aproximação dos campos da masculinidade e da feminilidade ia gerar uma enorme bagunça, o que aconteceu mesmo. A posição feminina é quase um adjetivo. Nem mesmo Freud acha que dá conta, quando se pergunta: o que podemos chamar de feminino? Uma disposição passiva em relação à sexualidade? Ou seja, a possibilidade de se deixar penetrar? Ele mesmo fala: sabemos quanta atividade



*no corpo real biológico
 não falta nada, o fato
 de que a mulher tenha uma vagina,
 em vez de ter um pênis, não é
 uma falta. É a mesma coisa que você
 olhar uma paisagem e falar que falta
 uma árvore ali. Eu gostaria
 que tivesse uma árvore ali
 para fazer sombra, tudo bem,
 mas não falta*

é necessária para produzir uma posição passiva. Mas, se tomarmos, só para fazer par, que o feminino esteja nessa linha do passivo (essa é uma proposição de Freud), de quem se faz de objeto para o outro, de quem seduz desde um lugar que parece que foi o outro quem seduziu, o feminino é acessível para homens e mulheres. Assim como o masculino, se pensarmos em algum tipo de manejo fálico, é acessível a homens e mulheres. Isso é muito interessante. O aforismo de Lacan segundo o qual “não existe relação sexual” quer dizer que o sexual é atravessado pelo campo da linguagem e que não existe complementaridade entre os sexos, essa esperança nunca se realiza. Mas, podemos pensar esse “não existe relação sexual” no sentido de que essa complementaridade não se realiza porque o feminino e o masculino estão relativamente separados. Mesmo quando se trata de uma relação heterossexual convencional, sem nenhuma grande extravagância, o feminino não está completamente de um lado e o masculino de outro. A mulher é mais adequada à posição feminina? Sim, mas só em um pequeno ponto. Ela é adequada no sentido de poder

ocupar melhor essa posição sem tanto conflito para ela mesma, e brinquei chamando isso de a “mínima diferença”. Pensamos na diferença dos sexos, cada sociedade a constrói de um jeito e a psicanálise fica tentando manter um discurso que naturalize essa diferença, como se a castração estivesse no corpo da mulher etc. A mínima diferença está no fato de que na travessia edípica as meninas se enxergam como castradas, porque naquele momento é o imaginário infantil que dá a dimensão da diferença dos corpos, como quem tem e quem não tem um órgão de valor, que corresponde ao pai, que a mãe gosta. Nesse momento, as crianças criam essa explicação fantasiosa de que as meninas não têm porque foram castigadas pois não se comportaram bem, ou de que ainda vai crescer se elas se comportarem bem, de que as meninas valem menos do que os meninos. Ao mesmo tempo, as meninas já se subjetivam como quem não tem nada a perder, porque já perderam. De modo que na parceria erótica ela não tem nada a perder ali, nesse lugar do corpo onde aparentemente algo falta.

Faço um rodeio para lembrar uma observação de Lacan que ele não faz sobre sexualidade feminina, ele fala em um outro momento, mas seria muito bom se ele falasse em se tratando da sexualidade feminina. Ele diz que no real não falta nada. No corpo real biológico não falta nada, o fato de que a mulher tenha uma vagina, em vez de ter um pênis, não é uma falta. É a mesma coisa que você olhar uma paisagem e falar que falta uma árvore ali. Eu gostaria que tivesse uma árvore ali para fazer sombra, tudo bem, mas não falta. Nós é que vamos simbolizando e querendo organizar de um jeito ou de outro. Então, no real do corpo da mulher não falta nada, assim como no do homem; a castração está em outro lugar para os dois.

No entanto, como no imaginário infantil, na saída do Édipo, as crianças se representam assim: uma a quem falta alguma coisa, o outro a quem essa alguma coisa foi concedida, a mulher é menos suscetível à angústia de castração, mas à angústia de castração ligada a sua imagem de

corpo e mesmo assim do corpo sexual. A mulher é muito suscetível à angústia de castração quando o valor fálico está na beleza, na juventude, ela fica muito mais arrasada em perder isso do que os homens. Mas, isso não quer dizer que a mulher não tenha angústia de castração, pois onde existem significantes fálicos existe angústia de castração. Quem tem dinheiro não quer perder o dinheiro, quem tem um filho – para as mulheres, a pior forma de angústia de castração é imaginar a perda de um filho –, quem tem beleza não quer perder. A única diferença da mulher é que ela não tem medo de perder ali naquele órgão; se ela se masculinizar não perde nada. Já o homem, se se feminilizar – estou pensando do ponto de vista das representações inconscientes que marcam a saída do Édipo – perde muito mais. Isso se ele se estruturou masculinamente identificado com o “eu tenho pênis e não posso perder”. Se ele se estruturou já como um homem feminino ou homossexual, é diferente. Mas se ele está estruturado como um homem identificado na linhagem do pai, da posse, da masculinidade etc., ele é muito mais angustiado aí.

Na parceria erótica, a mulher ocupa melhor a posição feminina porque ela não foi angustiada com isso. Ela pode se deixar usar, no melhor sentido, gozar dessa posição passiva, deixar que o usufruto do seu corpo seja mais independente do que para o homem com a questão da afirmação fálica de órgão. Essa é a mínima diferença que é estruturante, o restante são composições discursivas e variam muito.

PERCURSO Você fala da perversão como um organizador do laço social nos dias de hoje, e ao final de seu livro *Sobre ética e psicanálise* diz que uma “certa dose de perversão é indispensável para a saúde psíquica” evocando essas “soluções engenhosas”, a partir de “O fetichismo” e “Cisão do eu nos mecanismos de defesa” de Freud. Como “escutar” essas “boas” doses de perversão? Como você pensa a clínica hoje em relação a esse aspecto?

MARIA RITA Nesse texto, eu estava examinando o tipo de convite que a publicidade faz. Eu

»

minha idéia é de que a convocação para o consumo, no geral, seria uma convocação neutra, nem boa nem má – “compre as coisas que estão aí”, a economia e a sociedade vivem assim, isso gera empregos etc. – mas o modo como essa convocação de consumo vai sendo feita é uma espécie de convite à perversão

não estava sugerindo que toda a sociedade esteja mais perversa, ou que as pessoas estejam mais perversas, mesmo porque a perversão é uma solução de compromisso realizada no segundo tempo do Édipo, quando a criança percebe e recusa a diferença sexual. A perversão, como estrutura, é uma solução de compromisso muito precoce, talvez anterior à criança ser atingida por esse discurso que eu chamo de perverso. Minha idéia é de que a convocação para o consumo, no geral, seria uma convocação neutra, nem boa nem má – “compre as coisas que estão aí”, a economia e a sociedade vivem assim, isso gera empregos etc. – mas o modo como essa convocação de consumo vai sendo feita é uma espécie de convite à perversão. É uma espécie de convite para que você tente, com a mercadoria, obturar a falta, as diferenças, no sentido freudiano mesmo, quando Freud fala como se constitui o fetiche para a criança perversa. Em nossa sociedade, a solução fetichista é muito oferecida.

É interessante que o termo fetiche esteja tanto na teoria psicanalítica quanto na do materialismo histórico de Marx e com funções parecidas.



numa sociedade em que o fetiche da mercadoria faz a lógica da vida social, dispõe lugares, é o grande organizador do laço social, há uma espécie de convite generalizado à perversão. O que não quer dizer que todos sejam mais perversos, mas se no geral a sociedade continua composta por uma maioria de neuróticos, isso talvez faça com que a lei fique meio periclitante para todos

Esse é um termo que foi tomado das religiões antigas, que colocavam o objeto a ser cultuado como algo escondido, criando-se uma presença no lugar de uma falta; onde não existe um Deus, existe um objeto, um bezerro de ouro a ser cultuado. Em Marx, o fetiche da mercadoria é a propriedade que a mercadoria tem de esconder a expropriação do trabalho que está na sua origem, então é uma presença que esconde algo da ordem de uma “falta”, o tempo que o trabalhador cedeu ao capitalismo sem receber por isso: a mais-valia. Em Freud, o fetiche é um objeto – com a diferença que há uma eleição do fetichista – que tem a propriedade de esconder uma diferença, uma falta, que é intolerável porque remete a criança à sua própria falta. Numa sociedade em que o fetiche da mercadoria faz a lógica da vida social, dispõe lugares – quem é e quem não é, quem tem e quem não tem, quem pode e quem não pode, quem vale e quem não vale, exclui, inclui, dá notinha de mais ou de menos para cada um – ou seja, é o grande organizador do laço social, há uma espécie de convite generalizado à perversão. O que não

quer dizer que todos sejam mais perversos, mas se no geral a sociedade continua composta por uma maioria de neuróticos, isso talvez faça com que a lei fique meio periclitante para todos.

PERCURSO Você fala nos recursos de simbolização e nos atos de linguagem como “doses de perversão”. O que é da ordem da perversão e o que é do potencial do sujeito contemporâneo em busca de novos organizadores?

MARIA RITA No livro sobre ética, realizei esse achado, essa relação temporal entre os textos “O fetichismo” e “O humor”, que foram escritos um após o outro. Antes disso, em “Neurose e psicose”, Freud sugere que se o neurótico, bem resumidamente, se desconecta com a realidade dos seus desejos para atender à realidade externa e a seu super eu, e o psicótico se desconecta da realidade externa e fica mergulhado em sua realidade pulsional, existe uma terceira saída, a dos perversos, que não se desligam nem de uma nem de outra. Ele só sugere, são as últimas linhas do texto. Depois, no texto sobre o fetichismo, ele diz que isso não diz respeito só aos perversos e dá como exemplo dois pacientes que tinham perdido o pai, um na infância e outro recentemente, e que continuavam falando como se o pai ainda estivesse vivo, sem se darem conta. Na verdade, esse é o mecanismo de cisão que usamos na vida. Nós sabemos que vamos morrer e negamos. Essa renegação, típica da perversão, todos nós usamos, a questão é que o perverso usa num ponto muito específico de sua vida, na sua economia de gozo, digamos assim. Esse mecanismo de piscar o olho para a gente mesmo e dizer “eu sei, mas não vou levar tão a sério aquilo que eu sei”, o próprio Freud menciona em “Cisão do eu e mecanismos de defesa”. A questão é quando a cisão vai se aprofundando. No começo você pode até se beneficiar disso, mas dependendo do quanto você tenha que manter a cisão, começa a entrar em angústia ou a se desconectar da realidade. É aí que a pessoa começa a funcionar de um jeito cindido e perde completamente aquilo que seriam os pequenos

benefícios secundários desse artifício perverso. No texto sobre o humor, ele também vai falar de uma espécie de cisão do eu, não chama assim, mas fala sobre o sujeito que é capaz de fazer humor e esse é um dos poucos recursos que nós temos para agüentar a dureza da vida, além de álcool. Ele não fala drogas e *rock and roll*, mas poderia dizer... E dá aquele exemplo terrível do condenado à morte que, ao ser chamado, numa segunda feira, diz: “que belo jeito de começar a semana!”. Freud então se pergunta o que possibilita um dito desses, no qual algo do narcisismo do eu triunfa sobre a dura realidade. E vai dizer que há certo desdobramento, como se uma parte do eu, relacionada ao super eu, olhasse para a outra parte que está ali se dando mal na vida, como um pai benigno que olha para a criança que fala uma bobagem ou que cai da bicicleta e diz que não foi grave.

Dito de outra maneira, talvez a análise nos possibilite esperar menos de nosso pobre eu e esperar menos, principalmente, no sentido da coesão narcísica que nós achamos que precisamos ter. A possibilidade de certa denegação está aí, em dizer que eu sei que quero ser bacana, mas agora eu vou me permitir tomar um porre e dar um vexame ou que sei que quero ser fiel, mas nesse momento não dá, depois eu penso nas conseqüências... Esse tipo de pequeno desdobramento perverso funciona mais do que tudo na criação artística, pois o artista tem que ser um pouco transgressor, sem isso não se cria. A diferença entre o neurótico e o perverso é que o neurótico paga o preço. Nesse sentido estou seguindo fielmente a indicação freudiana que me pareceu preciosa.

PERCURSO Nesse sentido, o perverso seria o oposto do ressentido?

MARIA RITA Sim, o perverso não é um ressentido, não é o mesmo tipo. Talvez você possa escutar um perverso que tenha se instalado no ressentimento por causa de alguma outra questão: um abandono amoroso, a perda de um emprego, mas a estrutura perversa não se oferece

»

o ciúme, a inveja e a própria mágoa, a dor narcísica de uma perda ou de um luto são formas de sofrimento do qual a pessoa tem interesse em sair; se ela consegue ou não, é outra história. Na clínica do ressentimento você percebe que a saída é mais difícil

ao ressentimento, porque o perverso não tem muitos escrúpulos em ir atrás de seu gozo, ele não se deixa prejudicar com a mesma facilidade que um neurótico. É mais provável que o neurótico, nas suas soluções de compromisso, se torne um ressentido.

A histérica, quando exhibe o seu dom de sacrifício ao outro, está num estado de ressentimento. O neurótico obsessivo quando, para não se enfrentar com a questão da castração, fica ali, sabendo e não sabendo da castração, ao recuar diante de alguns desafios que signifiquem que ele não quer se arriscar, pode ter mais facilidade em não querer saber da sua implicação com sua queixa ressentida, por isso o ressentido não perde o interesse em seu ressentimento. O ciúme, a inveja e a própria mágoa, a dor narcísica de uma perda ou de um luto são formas de sofrimento do qual a pessoa tem interesse em sair; se ela consegue ou não, é outra história. Na clínica do ressentimento você percebe que a saída é mais difícil.

Nietzsche explica bem a origem disso. Para ele, de acordo com o cristianismo, a idéia de que é



*então, o Outro como ser de amor é alguém a quem dirigir essa pergunta que Lacan resume com o *Che vuoi?* O que o Outro quer de mim? Para que, então, eu me submeto. Isso não é necessariamente ruim, você pode dizer*

preferível se prejudicar do que prejudicar alguém enobrece moralmente o sujeito. Desse modo o sujeito não tem que lidar nem com sua inveja, nem com seu desejo de vingança e nem com a sua covardia lá atrás, no momento em que ele não brigou pelo que queria.

PERCURSO Você propõe a ética da “cura” em análise para pensar a ética contemporânea, do sujeito responsável por seu inconsciente e seus conflitos, que assume o desejo de sustentar o seu desejo e sai da alienação em relação ao Outro. Esse sujeito pagaria o preço de deparar com o vazio deixado pelo “bem supremo” na modernidade, para usufruir de sua liberdade. Porém, você diz não ser possível construir um parâmetro ético sem um “significante Mestre”, organizador do conjunto de todos os outros. Esse tipo de formulação não seria uma tentativa de ocupar esse vazio, de reconstituir um “bem supremo”?

MARIA RITA Essa questão é muito difícil. No final do livro *Sobre ética e psicanálise* propus a questão da alteridade por ser um significante bastante capcioso, pensando nas condições da

vida contemporânea e naquilo que são os melhores ganhos da modernidade. Na crítica da modernidade, do contemporâneo, não podemos esquecer os benefícios: a multiplicidade de modos de vida, do lugar da diferença. Existem hoje muitos discursos unificadores e, com essa globalização do discurso mercadológico, não tanto da economia mas do discurso que ela implica, talvez os grandes ganhos criativos da modernidade estejam em perigo.

Uma coisa é a ética da psicanálise, quer dizer, na prática clínica, em que, ao final de uma análise, pode haver um ganho ético.

O compromisso com o desejo não tem nada a ver com a onipotência que vai na linha do “eu faço o que quero e não pago preço nenhum”. Não é a isso que visa uma análise, ao contrário. O vazio no lugar do Outro precisa ser mais bem esclarecido. Se eu fizesse uma revisão do *Sobre ética e psicanálise*, incluiria que o Outro tem que cair como ser de amor. Pensando Deus, por exemplo, ocupando esse lugar, um ser a quem eu dirijo uma demanda de reconhecimento e de amor e pela qual me sacrifico para obter. A vida do neurótico é assim. Que seja Deus, o pai e a mãe, a parceria amorosa, ou o filho, me localizo nos desejos desse Outro, no gozo desse Outro, para que ele me coloque, um dia, num lugar junto a ele que seja equivalente àquele lugar que eu perdi na origem quando me descolei da unidade com o corpo materno, com o gozo materno. Então, o Outro como ser de amor é alguém a quem dirigir essa pergunta que Lacan resume com o *Che vuoi?* O que o Outro quer de mim? Para que, então, eu me submeto. Isso não é necessariamente ruim, você pode dizer. Os pais educam os filhos porque estão colocados nesse lugar de objetos de amor e os filhos são sensíveis a seus desejos. Mas que a criança esteja desresponsabilizada de suas escolhas, ela está aí para isso, é uma criança! No entanto, permanecer nesse lugar nos desresponsabiliza, como se tudo o que fazemos é em nome do Outro e sabe-se lá quem vai ocupar esse lugar, que tipo de instrumentalização nós vamos seguir cegamente. Foi o

que Freud escreveu sobre a massa cega seguindo um líder que está nesse lugar privilegiado; todos se identificam, fazem o que ele quer e que totalitarismos podem surgir daí. Mas, mesmo sem pensar em situações tão graves, se desresponsabilizar por suas escolhas, em nome do que quer que seja – partido, igreja, ser amado, família – não pode ser um caminho ético.

De qualquer maneira, quando esse lugar fica vazio, agora estou entendendo melhor isso, não significa que não possa haver nenhum acordo numa sociedade sobre alguns valores, alguns critérios que estruturam o grupo. Para quem atravessa uma análise, não é amor ou reconhecimento que se espera para seguir. Eu não sou kantiana, mas nisso Kant tem razão quando diz que a lei é abstrata, não está relacionada ao que Deus quer de nós. Esse é um ponto importante, a psicanálise visa a isso também, que o sujeito saiba que se ele e o grupo ao qual pertence pensam que o importante é o respeito ao próximo, a dedicação ao trabalho, seja o que for, é ele quem banca isso por sua conta e risco. Ele não vai ficar mais bacana, ter uma vida melhor, ser mais amado. Vai saber! Nada lhe é garantido desse lugar. É vazio nesse sentido. O que não quer dizer que a gente não trabalhe permanentemente para tentar colocar algo que faça laço social, pois não existe uma sociedade do cada um por si.

PERCURSO Pensando na sublimação, você retoma Freud quando faz uma aposta ética nesta transformação dos destinos da pulsão. Afirmo que a sublimação articula “restos de gozo”, “restos do real” a uma fantasia compartilhada, em sua dimensão coletiva e cultural. A psicanálise não teria que investir mais nesta “clínica do sublime” e trabalhar a partir de seus possíveis modos de representação, como a arte contemporânea vem fazendo, por exemplo, para fazer falar o sujeito contemporâneo? Como fazer eco, enquanto analistas, ao que você afirma sobre o alcance ético da sublimação se ela for o que nos permite suportar o vazio e fazer algo a partir dele?

»

eu penso que o conceito de sublimação é interessante. Eu fui buscar Kant para tentar descobrir de onde Freud tirou a palavra sublime. Quando falamos de sublimação, pensamos num destino da pulsão que não seja no corpo

MARIA RITA Vocês estão me propondo um percurso bem complexo. Eu não tinha pensado na clínica do sublime e não sei bem se conseguiria falar disso. De fato eu quis retomar o tema da sublimação que foi pouco trabalhado por Freud em “Pulsões e destinos das pulsões”. Lacan retomou o assunto no seminário da Ética, Laplanche escreveu um livro sobre sublimação, é claro que existem autores que trabalharam este assunto, mas principalmente nas leituras das décadas de 1960/70 fazia-se pouco caso desse conceito e havia certo mal-entendido, como se a sublimação fosse uma saída contra a sexualidade, como se sublimar significasse não transar.

Eu penso que o conceito de sublimação é interessante. Eu fui buscar Kant para tentar descobrir de onde Freud tirou a palavra sublime. Quando falamos de sublimação, pensamos num destino da pulsão que não seja no corpo. Em seus outros destinos ela retorna ao próprio sujeito, vai do ativo para o passivo, todos destinos no corpo. Tudo bem, a origem e o destino da pulsão são o corpo. É brilhante que Freud tenha sacado que exista um destino pulsional de gozo, de sa-



*no ato de sublimação
 você revive um pouco
 da onipotência infantil perdida.
 Lacan usa uma imagem muito
 bonita que é a do oleiro que, quando
 faz um vaso, contorna um vazio,
 e diz que isso é
 sublimação*

tisfação, que não está no corpo. O objeto está em outro lugar e não passa pelo recalque. Freud fala das belas obras, dizendo que nesse caso o retorno é narcísico, o artista é amado pelo seu público, é consagrado e eventualmente até recebe dinheiro. Freud pensou até aí, tudo bem, não é obrigado a levar até o limite os conceitos que ele próprio criou. Lacan já pensou de uma outra maneira interessante, eliminando essa idéia de que a sublimação só vale se o sucesso acontece porque isso é terrível, a sublimação torna-se um destino da pulsão ao alcance de pouquíssimos, sujeitos muito geniais e muito criativos. Ainda assim o sujeito pode ser um Van Gogh, pobre e não reconhecido. No ato de sublimação você revive um pouco da onipotência infantil perdida e Lacan usa uma imagem muito bonita, que é a do oleiro que, quando faz um vaso, contorna um vazio, e diz que isso é sublimação. Isso quer dizer que a partir desse vazio, do lugar onde não tem nada, lugar do objeto do desejo que se perdeu (pois o desejo está em torno desse vazio), você coloca alguma coisa e circunda esse vazio com palavras, com tintas, com sons, com dança,

seja com o que for. Lacan diz, brincando, que o oleiro que fez o vaso se sente como o Deus que fez o mundo e viu que era bom, é uma onipotência legítima. Se você criou, se você de fato criou um objeto que não existia antes, seja ele qual for, primeiramente ele encanta pela grandeza e para isso não é preciso ser artista. Em segundo lugar, como um destino da pulsão que não é no corpo, está ao alcance de qualquer pobre mortal; não se sublima apenas com belas obras da cultura. Um fim de análise, que inclui esse ganho criativo diante do inflexível super eu, que na verdade não é o depositário da lei e sim de um gozo sádico, é a possibilidade de se emancipar desse Outro (herdeiro do complexo de Édipo) que sempre nos cobra a perfeição narcísica perdida e é, ao mesmo tempo, a possibilidade de renunciar ou adiar certos excessos pulsionais corporais e fazer disso uma outra coisa. Isso confere a possibilidade de uma grande independência, o que não quer dizer que não se está nem aí para o outro e sim que não se está escravizado por essas instâncias. Se a análise não terminar num ganho de liberdade que não seja cínica, não uma liberdade do tipo eu faço o que eu quero e não estou nem aí para ninguém e sim que eu me arrisco, ficaríamos desanimados com o nosso trabalho e com nossas análises pessoais.

PERCURSO Em seu livro *Sobre ética e psicanálise*, você afirma que “as razões de mercado achatam a esfera subjetiva, reduzindo-a a um plano de pura fruição, depurado de qualquer outra dimensão estética ou existencial”. Não haveria também uma plasticidade do lado do sujeito, brechas na sua cooptação, e no próprio conceito de indústria cultural? Por exemplo, a socióloga Virginia Pastrel, em entrevista no caderno *Mais* de 29 de julho de 2007, defendeu que na era do design qualquer objeto de consumo pode ser apreendido como uma experiência estética.

MARIA RITA Sem dúvida existem brechas, não estou pensando no fim da história, mas se eu fosse escrever sobre isso hoje, nada me leva ainda a rever a idéia de que toda a indústria do

espetáculo, da imagem (que é uma indústria capitalista) tem a finalidade de movimentar a economia de mercado. É uma indústria voltada à produção dessa subjetividade achatada, sem nuance. O que talvez eu queira diferenciar se fizer uma segunda edição de *Videologias* é que, mesmo que o projeto seja esse e que observemos muitos achatamentos, pois esse é o sujeito ideal do capitalismo, isso não quer dizer que todas as pessoas que vivem nesse mundo contemporâneo correspondam exatamente a esse sujeito ideal. Eu não tenho dúvida de que esse é o sujeito ideal do capitalismo; o sujeito que encurte ao máximo o circuito entre a produção e o consumo, pois isso faz o capital girar e se acumular. É isso que interessa do ponto de vista do capitalismo e dos capitalistas, para não falar do capitalismo como se fosse uma coisa impessoal.

Por outro lado, o sujeito escapa a qualquer ordem totalitária. Essa ordem tem um projeto totalitário que não se dá pela força das armas. Aliás, nenhum projeto totalitário se impõe pela força das armas; o nazismo precisou inicialmente de uma adesão ideológica da sociedade alemã e só depois a força das armas foi para cima dos judeus. Hanna Arendt diz que, para que o totalitarismo se imponha, é necessário um empobrecimento na dimensão do pensamento, dos diálogos, da circulação efervescente, contestadora etc. A idéia de que tudo aquilo que escapa a certa lógica de mercado parece destinado ao fracasso nos remete à questão da melancolia. Adorno já dizia que existe um horizonte de fatalismo para os nossos jovens; Débord idem, quando fala da sociedade de espetáculo e isso está também em nossa clínica. Mas, no campo do humano, não existe plano totalitário que não faça furo, porque o desejo, de um jeito ou de outro, escapa aos objetos que lhe são oferecidos. Se o desejo pudesse se fixar num objeto qualquer, o projeto totalitário se instalava para sempre, mas como ele escapa por não ter objeto, continua causando insatisfação, inquietação, perturbação. A questão é que, no momento, não vemos no horizonte o devir disso. A gente pode

nenhum projeto totalitário se impõe pela força das armas; o nazismo precisou inicialmente de uma adesão ideológica da sociedade alemã e só depois a força das armas foi para cima dos judeus.

Hanna Arendt diz que, para que o totalitarismo se imponha, é necessário um empobrecimento na dimensão do pensamento

ver exceções criativas, e é isso que Benjamin fala sobre a melancolia e o fatalismo, tomando Baudelaire, que já no século 19 pensava a modernidade como um tempo em que ele não via nada para frente, como se fosse um tempo que se instalou. Algo se produz e o novo vem, mas na mesma lógica. Enfim, a sociedade não é totalitária, pois a psicanálise não existiria numa sociedade totalitária.

PERCURSO Em relação à televisão, você reflete sobre a violência do imaginário e a dificuldade de simbolização. Você poderia nos falar um pouco sobre isso?

MARIA RITA Como disse no início, minha tese de mestrado seria sobre televisão; sobre como a Globo cresceu. No Brasil, a televisão se espalhou em rede nacional nos anos 1970 como um projeto dos militares. Eles criaram a rede Embratel porque achavam que era preciso que uma imagem unificada chegasse a todos os lugares onde poderia haver subversão. A Embratel chegou nos anos 1970 e a Globo já era a principal emissora. Houve um incêndio na emissora do Rio em 1969



*a articulação teórica
que proponho, baseada
na psicanálise e especificamente
em Lacan, é de que o imaginário é
um registro do narcisismo, do corpo;
um registro fundamental para
o psiquismo, o registro
das significações estáveis.
Uma imagem é o que você
pode oferecer de mais parecido
com o real*

e eles receberam ajuda federal para se levantar. O Jornal Nacional surgiu como a verdadeira Voz do Brasil. Naquela época, me impressionava a rapidez com que o Brasil passava a se ver de acordo com a imagem que os programas de televisão lhe devolviam e a Globo cresceu muito depressa, tornando-se o padrão de qualidade, de imagem e de imaginário. Mais tarde, quando voltei ao assunto televisão, comecei a perceber a relação entre essa hiper produção imaginária, que caracteriza a nossa sociedade, e o aumento da violência.

A discussão é a seguinte: o pessoal que estuda a influência da televisão sobre as crianças realiza pesquisas de influência direta, do tipo: se a criança vê o super-herói jogar o outro pela janela num desenho animado, sai e joga o outro pela janela? Não, a influência direta é muito pequena. A criança não sai imitando o que ela vê na televisão porque ela distingue ficção e realidade. Ela pode brincar de bang-bang, de luta ou de soldadinho, mas para os meninos isso é exercício de potência fálica, muito antes de haver televisão. Essas pesquisas interrogam qual seria a possível correspondência entre o aumento de violência

no Brasil com o crescimento das periferias das cidades ou a queda da qualidade da educação. Isso tudo não é objeto da psicanálise e não estou recusando-os como fatores importantíssimos, mas há um aumento da violência como padrão de resolução de conflito que chamamos de banalização da violência e estou convencida de que isso está relacionado com essa circulação abundante de imagens.

A articulação teórica que proponho, baseada na psicanálise e especificamente em Lacan, é de que o imaginário é um registro do narcisismo, do corpo; um registro fundamental para o psiquismo, o registro das significações estáveis. Uma imagem é o que você pode oferecer de mais parecido com o real. Quando estamos no campo simbólico da palavra, evidentemente que a palavra também pode construir imagens, exemplos, metáforas; quando a palavra tem potencial para ser usada de várias maneiras, tais como mentir, enganar, friccionar, simbolizar duas coisas diferentes, ela torna-se o registro simbólico por excelência. A imagem cria uma significação. Em nossa sociedade, organizada primordialmente com base em imagens, o que chamamos de império da imagem, elas tornam-se imagens identificatórias. Refiro-me principalmente às imagens publicitárias que dizem que você é assim ou que é assim que você deve ser ou ainda que isso é o que desejamos de você e isso gera três efeitos importantes, ligados ao aumento da violência.

O primeiro efeito é narcísico, a possibilidade de você se identificar com o seu lugar no mundo, como um cidadão, como um entre outros, a partir da sua imagem de corpo. Em uma cultura em que a identidade se dá primordialmente pela imagem, pelo reforço desse espelho, o outro é uma ameaça.

O segundo efeito é que essa circulação de imagens tem uma coerência muito grande. A circulação televisiva e a maior parte do cinema são um conjunto de imagens identificatórias que conclamam a uma espécie de positivação de valores fálicos, o que torna a sociedade muito

mais ameaçada devido a essas forças de rivalização. As crianças formadas na frente da televisão passam muito mais tempo ali do que na escola ou na presença de seus pais. Existe uma indústria produzida tão coerentemente em imagens que gera a sensação de estar tudo dominado, para usar uma expressão da violência do tráfico. O sujeito se vê muito mais identificado com o mundo como ele se apresenta do que como um possível agente de transformação.

O terceiro efeito é o que trabalha Hanna Arendt, de que o imaginário desligado do simbólico ou pelo menos com a dimensão simbólica mais empobrecida não produz o mesmo tipo de pensamento. Nesse universo narcísico de significações fechadas e imagens estáveis, o pensamento vai se empobrecendo. Ela diz que, quando o pensamento se empobrece, os homens ficam supérfluos e, quando os homens ficam supérfluos, é a banalidade do mal. Se a importância auto e hetero atribuída aos homens como seres de criação, de transformação etc. é rebaixada, em nome do que se vai respeitar o outro? E some-se a isso o fato de que a maior parte dessas imagens são convocações de gozo, não são apenas essas que organizam nosso campo social, mas as convocações de gozo são muitas. E gozo que tem duas funções; primeiro que gozo em si já é um valor, quem vai dizer que gozar não é bom? Claro que é. Segundo que gozar hoje dignifica o sujeito como cidadão, a capacidade de gozar é um valor pelo qual os sujeitos querem ser reconhecidos. Isso pode ser muito interessante se a circulação gozante for outra e não totalmente organizada pelas demandas de consumo. Refiro-me a gozos religiosos, místicos, estéticos, rituais de iniciação com ou sem drogas, enfim...

Vale ressaltar que não existe vida psíquica sem produção imaginária. O que desenvolvi diz respeito ao imaginário supra-industrial que, ao mesmo tempo que provoca gozo, produz espelhamento narcísico e empobrece a dimensão de pensamento. Na televisão comercial qualquer mensagem precisa ter uma duração curta, de trinta segundos a um minuto, no máximo, senão

»

*no segundo capítulo do livro
sobre as depressões, construí uma
hipótese acerca do encurtamento do
tempo ligado a um tipo de vazio
de vida interior. Não que
isso seja a única causa da
depressão, mas pode produzir
uma pré-disposição depressiva*

você muda de canal. Já estamos falando de um telespectador que suporta pouca complexidade.

PERCURSO Sim, mas ao mesmo tempo os jovens escutam música, usam internet, lêem um livro...

MARIA RITA Não acho que eles estejam lendo livros, não. Vou mudar completamente de assunto por causa dessa questão que vocês levantaram. No segundo capítulo do livro sobre as depressões, construí uma hipótese acerca do encurtamento do tempo ligado a um tipo de vazio de vida interior. Não que isso seja a única causa da depressão, mas pode produzir uma pré-disposição depressiva. Isso está em Freud, no "Mais além do princípio do prazer", quando ele diz que o sistema percepção/consciência não retém marcas duradouras e que ele é feito para defender o restante do psiquismo dos choques da vida. Se pensarmos que, em nossa vida cotidiana, esse é o sistema mais solicitado, na vida dos jovens então, nem se fala. Ele desenvolve um monte de habilidades aí, mas é o sistema mais pobre. Precisamos abrir pequenas lagoas de si-



a identidade ligada à linha geracional, e não à linha da tradição, é uma experiência muito recente no ocidente moderno. Talvez a geração do pós-guerra tenha sido a primeira a expressar claramente o conflito com a geração anterior

lêncio e lentidão para os nossos filhos e nossos educandos, para que eles possam desenvolver um pouco mais de devaneio. Não me refiro exclusivamente à fantasia, porque fantasia você compra pronta hoje em dia, e sim à possibilidade de se deixar estar e ver o que surge a partir daí.

PERCURSO No texto “A juventude como sintoma da cultura”, você diz que a vaga de “adulto” em nossa cultura está desocupada e, por conta disso, o conflito de gerações se dissipou. Qual a consequência desse fato para as gerações, tanto dos jovens quanto dos adultos? Você falou também da sua geração, de sair de casa, morar com mais gente, como é que você compara com os dias de hoje? Como você compara as aspirações da sua geração com as dos jovens de hoje em dia?

MARIA RITA A afirmação de que o lugar de adulto está vago é genérica demais. Imagino que nós nos responsabilizamos pelos nossos filhos e muitas pessoas também fazem isso, mas há uma aproximação maior do campo geracional. Há até os que se preocupam com isso como se a iden-

tidade se desenvolvesse só no confronto com os pais, mas durante séculos os jovens não se confrontavam com os pais e se casavam com quem eles mandavam. A identidade ligada à linha geracional, e não à linha da tradição, é uma experiência muito recente no ocidente moderno. Talvez a geração do pós-guerra tenha sido a primeira a expressar claramente o conflito com a geração anterior, e a dos nossos filhos é a primeira que não expressa, desde os anos 1960, o conflito como um conflito geracional. Existem conflitos, mas eles ouvem as músicas que nós ouvimos e nós vamos, às vezes, às mesmas festas freqüentadas por eles. Existe uma aproximação que é muito benéfica, ao menos para nós que não estamos tão comprometidos com o envelhecimento, mas o fato é que esse apelo a viver como jovem tende a deixar o lugar de adulto vago. Eu observo, por exemplo, a dificuldade que tanto os pais como os professores têm em sustentar o exercício mínimo da autoridade, não o autoritarismo, e sim o que diz respeito à responsabilidade do adulto. A criança não precisa achar o tempo todo que o pai ou a mãe é o máximo, nem que o professor é maravilhoso. Mas nós queremos nos identificar com eles, queremos que eles nos vejam como colegas legais, e existe aí um desamparo das nossas crianças e adolescentes e isso se agrava na passagem adolescente. Eu nunca escrevi sobre isso, mas observei, inclusive em filhos de pessoas que se analisam comigo, surgir na adolescência, além de depressões, sintomas fóbicos graves, principalmente em meninos, e eu ficava me perguntando o que será que acontece que de repente os jovens não querem ir à escola, não saem de casa, não saem com os amigos. Esse imperativo da diversão excedendo limites, somado ao chamamento sutil, mas profundo, por uma rivalidade fálica, ou seja, fazer valer quem você é porque você é bonito, porque você tem o tênis que corre mais, porque você tem o carro mais bacana, porque você toma não sei quantas cervejas e sai por aí, faz com que os meninos, pelo menos os mais inteligentes ou mais sensíveis, dêem uma recuada nessa passagem. Isso faz com que eles já saiam

com tudo e aí a droga auxilia a agüentar essa barra pesada. Eu cheguei a pensar que o aumento de drogadição, da violência, das fobias entre os meninos e o aumento da gravidez na adolescência entre as meninas são sintomas da mesma coisa. A gravidez das adolescentes parece ter a função de barrar o excesso de gozo e barra de uma maneira interessante, porque a menina grávida diz: “Olha, eu não sou uma patricinha, não sou uma bobinha, não sou uma que ninguém quer, eu já fui pra vida, já gozei e agora preciso cuidar do meu filho”. A gravidez tira a menina, pelo menos por um tempo, dessa circulação. Penso no filme *Meninas*, de Sandra Werneck, em que ela acompanha cinco adolescentes de favelas do Rio de Janeiro, grávidas, entre doze e catorze anos. O discurso durante a gravidez é esse: “agora vou cuidar, agora vou ficar, agora...”, mas, dois meses depois, elas já estão indo para o baile funk, ou seja, o filho não segura! A aposta na maternidade tão precoce parece ser uma tentativa de colocar algum limite.

Os adolescentes sofrem com isso e talvez a depressão seja o que eu tenho chamado de “a inconsistência do imaginário que sustenta a função paterna”. Estou pensando em adolescentes não psicóticos nos quais a função paterna já operou. A função paterna é simbólica, é a lei, é a interdição do incesto, mas, pensando na teoria lacaniana, nos três registros indissociáveis do funcionamento psíquico, o real, o imaginário e simbólico, a lei simbólica tem uma sustentação imaginária na sociedade. Desde as religiões, os grandes códigos morais, algo sempre seguiu dizendo que “você não pode”. Por mais que o sujeito tenha sido barrado no Édipo, a renúncia ao gozo pulsional, que é tão custosa para a humanidade segundo Freud, essa que precisamos fazer para pertencer ao grupo social é sustentada, também, por formações imaginárias que a organizam e lhe dão sentido.

Nós vivemos numa cultura em que esse imaginário mudou completamente de figura. Vivemos na época do “você pode tudo”. Ou seja, é como se, mesmo que o pai exista, ele não tem

»

nós vivemos numa cultura em que esse imaginário mudou completamente de figura. Vivemos na época do “você pode tudo”. Ou seja, é como se, mesmo que o pai exista, ele não tem onde apoiar sua autoridade porque o pai não é pai de si mesmo enquanto tal, não tem como virar pai da noite para o dia se ele não estiver mais ou menos apoiado numa tradição

onde apoiar sua autoridade porque o pai não é pai de si mesmo enquanto tal, não tem como virar pai da noite para o dia se ele não estiver mais ou menos apoiado numa tradição. Nós tivemos muitos ganhos com a quebra da geração de nossos pais, com a quebra de uma tradição autoritária e restritiva que imprimia restrições à sexualidade feminina, o tabu da virgindade, por exemplo. Porém, o modo como isso rapidamente se transformou está relacionado à sociedade de consumo, não quero usar clichês, mas a sociedade de consumo precisa de novos sujeitos, ela cria o sujeito que precisa para a economia continuar funcionando. Portanto, esse imaginário que sustenta a autoridade paterna não tem onde se apoiar. Em nome de que o pai apóia sua autoridade? O único ponto de apoio de autoridade nos dias de hoje é, talvez, o lugar geracional.

PERCURSO Em sua formulação do conceito de função fraterna, você aponta a importância do semelhante na constituição do sujeito e procura desvincular a noção de fratria do caráter de



me baseei em Freud para pensar que as democracias são formações que levam em conta a horizontalidade, o que não dispensa nem a função paterna, nem uma estruturação vertical de qualquer grupo social. Não se trata de dizer: “abaixo o pai e viva os irmãos”, pois isso seria a horda. O fraterno é a igualdade na diferença, o semelhante é o semelhante na diferença; não tem igual

criminalidade e massa, presente nas concepções freudianas relativas à horda primitiva. Passados quase dez anos da publicação da coletânea de artigos sobre o tema, que você organizou (*Função fraterna*, Relume Dumará, 2000), como vê a repercussão dessa conceituação?

MARIA RITA Na época eu estava interessada no Rap e no grupo Racionais, na tentativa deles em conseguir certo tipo de inserção. Evidentemente eles estão inseridos em um tipo de indústria, mas realizam um grande trabalho na tentativa de se colocarem como irmãos e usarem o signifi-
ficante “mano”.

Eu me baseio em textos de Freud, e um pouco em Lacan, quando fala do complexo de intrusão e do complexo familiar, quando ele diz que o semelhante é rival na imagem narcísica do sujeito e não no amor da mãe e é por isso que sua entrada é fundamental no estádio do espelho, para romper com esse enamoramento narcísico do sujeito. Me baseei em Freud para pensar que as democracias são formações que levam em conta a horizontalidade, o que não dispensa nem a função paterna, nem uma estruturação vertical

de qualquer grupo social. Não se trata de dizer: “abaixo o pai e viva os irmãos”, pois isso seria a horda. O fraterno é a igualdade na diferença, o semelhante é o semelhante na diferença; não tem igual.

Como bem nota Freud, se o amor pelo irmão fosse uma reação natural, não precisaria virar um mandamento. Me interessou retomar o texto “Totem e tabu” e perceber que ali o que está escrito é o seguinte: quando esses irmãos que estavam oprimidos pelo mais forte percebem que podem se comunicar, que podem armar alguma coisa e matam o pai, a ordem que eles instituem é um imenso avanço em relação à lei do pai da horda primitiva.

Em Freud, não encontramos uma negação dessa nova ordem e de seu valor. Se foi preciso colocar algo no lugar do pai, esse algo já foi inventado pela coletividade. De modo que não há função paterna se ela não estiver sustentada pela coletividade. Não é pela força do pai da horda que se sustenta uma função paterna e sim por algo que foi convencionalizado a ser interditado pelo grupo. Claro que esse convencional não está num momento dado, esse mito é um mito de origem que Freud criou. Ninguém se delimita a decidir que o incesto estava proibido, mas o importante é mostrar que se o grupo não sustenta um lugar para interdição, ela não funciona.

A psicanálise acaba sendo, por conta dessa prevalência do pai na teoria e dessa desmoralização do fraterno no lugar da rivalidade, uma teoria propensa a apoiar certas formações conservadoras, a escutar mal momentos de transgressão social que são vitais. É por isso que trabalhei a função do fraterno na constituição primeira da criança, nessa questão de quebrar a imagem especular, lidar com essa tensa presença do semelhante, que não é meramente um rival e todas as possibilidades de um campo identificatório criado entre os semelhantes. Na adolescência e na história, se pensarmos na política, essas formações horizontais que permitem algumas transgressões, mas que amparam um pouco os indivíduos da culpa solitária de terem se iludi-

do, permitem modificações no campo da autoridade que nos confundem com a função paterna. Uma coisa é a função paterna e outra coisa é o pai de família com seus limites culturais, pessoais, impondo regras. A função paterna não é o arbítrio do pai. Um pai que não deixa a filha sair de casa é arbitrário, isso não é função paterna. Se a filha encontra um irmão legal que diz que ela pode sair pela janela, isso é vital. A discussão é que você não pode pensar a vida social nem a vida psíquica, o desenvolvimento

de um sujeito, totalmente sustentada no eixo vertical e desqualificar o eixo horizontal, como sendo apenas rivalidade, criminalidade ou massa aborrecida. O livro tinha essa função e acho que ele a cumpriu. O texto foi um pouco apressado, hoje eu apertaria mais alguns parafusos.

Esta última frase faço questão que publiquem: estou muito grata pelo modo como vocês prepararam essa entrevista, pelo espaço e pelo interesse. Muito obrigada.

Mara Caffé
Paulina S. Rocha
Mário Eduardo C. Pereira

Psicanálise e internet: uma combinação possível?

Mara Caffé é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e professora do curso “Psicanálise: teoria e clínica” desse mesmo Instituto.

Paulina Schmidtbauer Rocha é psicanalista e lingüista, professora e supervisora do CPPL-Recife (www.cppl.com.br) e psicanalista do Círculo Psicanalítico de Pernambuco.

Mário Eduardo C. Pereira é professor do Departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria da Faculdade de Ciências Médicas da UNICAMP. Doutor em Psicopatologia Fundamental e Psicanálise pela Universidade de Paris 7. Diretor do Laboratório de Psicopatologia Fundamental da FCM-UNICAMP. Professor do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo.

Em um artigo da Revista Cult de outubro de 2007, ao se propor a analisar o destino do pensamento de esquerda nas sociedades capitalistas contemporâneas, Vladimir Safatle comenta como a atualidade parece demandar uma hegemonia da prática sobre a teoria. Mas, diz o autor citando Deleuze, “se a prática é um conjunto de passagens de um ponto teórico a outro e a teoria uma passagem de uma prática a outra”, as teorias não se desenvolvem se não encontrarem muros e será necessário uma prática para perfurar este muro. O mesmo pode ser dito sobre a prática”.

A relação entre prática clínica e teoria estaria na base de muitas discussões a respeito de mudanças nos saberes da psicanálise diante de transformações tão amplas em todas as esferas da sociedade e da cultura atuais e, por decorrência, nas subjetividades.

Em seu artigo da Folha de S. Paulo de 18 de julho de 2007, Calligaris comenta a preocupação contemporânea com a velocidade da corrosão dos saberes e mostra como em resposta a isso se desenvolve uma demanda de constante atualização desses saberes. Por outro lado, o autor problematiza essa “atualização” para as ciências humanas, apontando as diferenças que estas mantêm frente às ciências exatas. “Na elaboração do saber das humanas, os dados são tão importantes quanto a interpretação que lhes dá uma significação. E, na interpretação, o peso do viés, das esperanças e das apostas subjetivas é grande demais para que as ‘atualizações’ sejam acatadas imediatamente”.

Certamente as relações entre a psicanálise e a comunicação virtual estão longe de obter algum tipo de consenso entre os psicanalistas, e mais longe ainda de um trabalho de elaboração teó-

rica que possa sistematizar as repercussões do uso da informática na prática clínica. Mas, como diz Pereira, se faz necessário um recenseamento das novas modalidades de relações humanas propiciadas pela internet e suas incidências na situação analítica em diferentes planos. Até porque, como afirma Caffé, os processos contemporâneos de subjetivação, e entre eles as novas doenças da alma, implicam modos virtuais de inscrição, conservação, classificação e comunicação das experiências humanas. No entanto, estariam a psicanálise e os psicanalistas dispostos a revolucionar seus conceitos e dispositivos clínicos na abordagem desta realidade? Rocha faz um mea culpa e de forma bastante honesta confessa sua resistência em fazer uma clínica sem seus cânones: setting, transferência, interpretação e presença do analista, muito embora afirme sua curiosidade frente ao que percebe ser inevitável.

Desde a época em que Freud abandonou a hipnose, a clínica psicanalítica não sofreu mudanças significativas em seu setting.

A invasão da informática fez com que a internet ocupasse cada vez mais espaço nas comunicações em todos os campos das inter-relações humanas e a clínica psicanalítica tem se defrontado com sua presença de várias formas e em diferentes níveis, desde o google, que torna acessível a pacientes e analistas informações antes privadas, conforme observa Pereira, como o extremo da possibilidade, ainda que parcial, de atendimentos clínicos por e-mail ou msn.

Para o debate deste número, suscitado pelos encontros do evento Inquietações da Clínica, organizado pelo Departamento de Psicanálise, convidamos psicanalistas que têm demonstrado preocupação e interesse em pensar as vicissitudes da presença da internet na clínica psicanalítica para responder à seguinte questão: Quais seriam suas reflexões a respeito dos atendimentos clínicos por e-mail ou msn, seja pela sua particularidade, ou ainda pelos limites que impõe? Em que medida a prática analítica perde ou ganha ao abrir seu espaço de atuação na ausência do corpo real? De que forma o contato virtual modifica o vínculo analista-paciente?

As contribuições de Mara Caffé, Paulina S. Rocha e Mario Eduardo C. Pereira refletem o impacto

as sessões por computador
ocorrem em ritmo e índices de
presença que afrontam
as regras básicas do
trabalho analítico

da comunicação virtual no contato analista-paciente e, ao nosso ver, as suas indagações corajosas aceitam para desdobramentos futuros surpreendentes.

MARA CAFFÉ Iniciarei a discussão sobre os atendimentos clínicos por e-mail ou msn indagando suas condições ao estabelecimento do método psicanalítico. Nesse novo contexto, os sujeitos se encontram na ausência concreta do corpo do outro e o contato se faz mediado pela tecnologia da comunicação virtual. A cadência temporal da conversa não é a mesma que se produz no contato pessoal direto, e a linguagem oral é agora substituída pela escrita. Desse modo, as sessões por computador ocorrem em ritmo e índices de presença que afrontam as regras básicas do trabalho analítico: o estabelecimento da associação livre, na suspensão relativa do pensamento racional, e a posição de abstinência do analista, que apenas se sustenta sobre um fundo de presença. Afinal, o uso da informática e da escrita convoca, em maior escala, o pensamento racional, bem como a ausência concreta dos corpos cria uma realidade estranha ao ato analítico originário, cujo apoio se faz na experiência imediata da presença do outro. Neste sentido, é fácil imaginar que, para o analista, abster-se em ausência não é o mesmo que abster-se em presença. Aqui, abre-se um abismo entre o computador e a sala de atendimento do psicanalista. Mas, em se tratando da comunicação virtual, o que podem ser os estados de presença e ausência?



Com respeito às sessões por e-mail ou msn, a questão não é achar a posição “esdrúxula” possível para fazer caber o dispositivo analítico convencional, e sim re-fundar o dispositivo em novas condições

O jornal *Folha de S. Paulo* do dia 24 de agosto deste ano noticiou uma pesquisa realizada em Genebra, em que neurocientistas “conseguiram iludir o cérebro a partir de estímulos visuais e fazer com que a pessoa real pensasse que era a virtual”. A pergunta “você é você ou o seu avatar (representação virtual)?” introduzia a matéria, cujo título chamou minha atenção: Realidade virtual faz pessoa se sentir “fora do corpo”. As aspas no título interpretam os fatos da notícia. Denotam o intervalo, um espaço que se abre sobre outro, em que o fora do corpo torna-se uma experiência (científica!) no âmbito do próprio corpo. Os estados de presença e ausência são recriados e subvertidos no plano da realidade virtual, indicativos de uma nova experiência subjetiva do tempo e do espaço. Entramos na era *Matrix*! Porém, o que quero ilustrar com essa notícia é algo bem mais próximo das nossas experiências cotidianas.

A tecnologia da comunicação virtual integra, certamente, muito do que referimos como contemporaneidade. É o que afirma, por exemplo, o sociólogo polonês Z. Bauman¹, em suas reflexões sobre o uso do celular e da internet na sociedade ocidental moderna. Dentre outros fatores, a extrema rapidez, superficialidade e concomitância dos contatos aí estabelecidos geram uma modalidade de interação social denominada *conexão*. Segundo o autor, a *conexão* é uma relação predominantemente narcísica, líquida,

¹ Z. Bauman (2004). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

escapista, facilmente sujeita à desconexão, diferentemente das relações *vinculares*, que responderiam por modos de interação mais estáveis, sólidos e alteritários. Nesse sentido, a notícia da *Folha* atesta, em outros termos, o que já seria uma realidade banal e bem conhecida por nós, as *conexões* humanas, onde a presença do outro se “desmaterializa” (com aspas) em presença virtual, colocando em crise a experiência social da alteridade. Um sintoma da modernidade seria o estabelecimento hegemônico das *conexões* em lugar dos *vínculos*. Trata-se de uma forma de subjetivação dominante que se apresenta também no campo analítico, alterando profundamente suas coordenadas (como fica a transferência no domínio das *conexões*?). Portanto, nesse ponto, a tecnologia da comunicação virtual não está confinada ao interior do computador: seus efeitos se reproduzem no espaço entre a poltrona e o divã. Aqui, aproximam-se o computador e a sala de atendimento do psicanalista.

Conforme o ângulo de perspectiva, parece possível afastar e aproximar os campos do computador e do consultório, tendo em vista os atendimentos clínicos. Vamos prosseguir neste vai-e-vem. Com respeito às sessões por e-mail ou msn, uma coisa é certa: a questão não é achar, no escopo das comunicações virtuais, a posição “esdrúxula” possível para fazer caber o dispositivo analítico convencional, e sim re-fundar o dispositivo em novas condições. O analista não fala do mesmo modo, no mesmo ritmo, não pensa da mesma forma quando está em presença real ou virtual com o seu paciente. Isso equivale a dizer que, nas sessões por computador, o analista não se reconhece numa identidade segura original, que se mantém imutável apesar das mudanças de paisagem.

Ocorre que o suporte da comunicação em jogo determina, aos sujeitos da análise, outras relações com a palavra e o corpo. Este é o nó da questão. A reportagem da *Folha* é um bom estímulo para pensarmos sobre o que podem ser as relações virtuais com a palavra e o corpo, experiência humana bem recente. Nessa linha, a regra

analítica da associação livre, que supõe certa relação com a palavra, constitui-se no campo da conexão virtual sob que formas? Dado que o corpo real do analista se coloca como um suporte fundamental da transferência, quais os efeitos da sua ausência nas sessões por computador? Fundar uma clínica no suporte da realidade virtual significa, dentre outras coisas, desenvolver metapsicologia a estes novos paradoxos. Aqui, mais uma vez, reconhecemos uma longa distância entre os enquadres clínicos do contato pessoal e virtual.

Por outro lado, e tomando agora a direção oposta, constatar a grande dificuldade de ajustar a prática clínica aos meios da comunicação virtual parece tão verdadeiro quanto considerar que, na contemporaneidade, o dispositivo analítico originário nem mesmo se deixa reproduzir sem problemas no *setting* habitual do consultório! É claro que isto não nos permite ignorar as enormes diferenças entre ambos os enquadres, tendo em vista a finalidade analítica. Porém, retira as sessões por computador da condição de uma inviabilidade absoluta, ao mesmo tempo que as toma como paradigma de uma realidade clínica que nos é mais próxima do que parece. Vejamos.

Habitados à velocidade, aos engates e desengates instantâneos da comunicação virtual, expostos, permanentemente, a um grande volume de informações, os sujeitos modernos não sustentam mais as mesmas condições e demandas à psicanálise. As novas formas de subjetivação respondem e incitam, ao mesmo tempo, à construção compartilhada de uma realidade acelerada, superficial e horizontal, tão bem apresentada pela internet. O que pode sair desta caixa de Pandora? De um lado, vemos produzir-se um encolhimento do tempo e espaço necessários ao trabalho simbólico. Afinal, nesse registro, pensar é deter-se, permanecer, demorar-se no tempo, e também crescer no espaço, ou seja, deixar-se avolumar, habitar, comprometer com a experiência, o que está na contramão do que Bauman nomeia como *conexão*. Nessa linha, as re-significações simbólicas e a própria transferência requerem desdobramentos do tempo e

»

*Em resposta aos conflitos
e paradoxos contemporâneos,
vemos cada vez mais
os psicanalistas trabalharem
em condições desafiantes*

do espaço subjetivos. Porém, voltando a nossa caixa, também assistimos ao florescimento de um enorme laboratório de interatividade social nos *sites* de relacionamento, orkuts e produções caseiras de vídeos que lançam, na internet, múltiplas marcas de uma interatividade anônima. Teremos, já, distância histórica suficiente para aquilatar os processos em curso?

Pois bem. Tanto uma como outra surpresa desta Pandora moderna concorrem para a perda significativa do poder simbólico da clínica psicanalítica no contexto social, uma vez que ela não parece afeita às relações aceleradas, compactas e superficiais. Aliás, ela própria assume o lugar que Pierre Fédida conferia à psicoterapia, ou seja, o lugar de uma “psicanálise complicada”. Em resposta aos conflitos e paradoxos contemporâneos, vemos cada vez mais os psicanalistas trabalharem em condições desafiantes. É o caso, por exemplo, dos atendimentos feitos na frequência de uma sessão por semana e na tomada, pelo analista, de posições muito mais ativas na transferência, a fim de criar a qualidade de presença que o vínculo analítico requer. Criar corpo pulsional e não virtual para a análise. O curioso é que estas mesmas medidas – maior atividade e menor frequência do analista – parecem tornar mais possíveis e próximas as sessões por computador!

Nesse raciocínio pendular, trabalhamos duas relações entre o computador e o consultório do analista: a de um estranhamento marcado e a de um esmaecimento de suas fronteiras. Vamos tomá-las desse modo, enquanto relações que co-existem, uma e outra, e que definem,



*o que o paciente tem a dizer
não é o mesmo caso ele esteja
em presença ou em comunicação
virtual com o analista*

portanto, um paradoxo, um campo de diferenças irreduzíveis. Jacques Derrida² nos oferece, aqui, alguns nortes. Em seu livro *Mal de arquivo*, o autor reflete sobre os diversos modos de inscrição da experiência humana, comentando a importância que a comunicação postal manuscrita teve no surgimento da psicanálise. As correspondências trocadas entre os primeiros psicanalistas informavam sobre suas idéias e práticas clínicas nascentes, sendo que “uma determinada carta escrita à mão leva tantos dias para chegar a uma outra cidade européia e tudo depende desta demora. Tudo fica entregue a esta medida.” (p. 29) E este “tudo” inclui a própria formulação da teoria psicanalítica. Ou seja, as técnicas de suporte da comunicação não são exteriores ao conteúdo mesmo do que se comunica. A metapsicologia freudiana guardaria relações intrínsecas com os modos, apoios e velocidade pelos quais foi inscrita, conservada e... recalçada.

Nessa linha, que efeitos teria sobre a psicanálise o surgimento do correio eletrônico? Para Derrida, o *e-mail*, como nova forma de escritura e arquivamento, não é apenas

[...] o local de estocagem e de conservação de um conteúdo arquivável *passado*, que existiria de qualquer jeito e de tal maneira que, sem o arquivo, acreditaríamos ainda que aquilo aconteceu ou teria acontecido. Não, a estrutura técnica do arquivo *arquivante* determina também a estrutura do conteúdo *arquivável em seu*

próprio surgimento e em sua relação com o futuro. (p. 29) (o grifo é meu).

Assim, por exemplo, a psicanálise digitada para as telas do computador não teria uma relação direta e automática com a psicanálise fundada nos manuscritos de Freud, ainda que fosse pelas re-significações de um passado que se manteria idêntico no decorrer dos anos. Simplesmente, porque não haveria uma psicanálise originária, única e “verdadeira” pronta para ser evocada e continuada, independentemente da forma pela qual se faça. A era da informática promove revoluções no registro passado e futuro da psicanálise. Do mesmo modo, o que o paciente tem a dizer não é o mesmo caso ele esteja em presença ou em comunicação virtual com o analista. E não é o mesmo porque nem a própria história passada, nesse novo suporte de comunicação, é idêntica à que se atualizaria na transferência caso estivessem, analista e paciente, em contato pessoal direto. Simplesmente, porque não haveria uma história única e “verdadeira” esperando para ser revelada na transferência, independentemente da forma pela qual se faça. Ou seja, não há passagem harmônica e contínuo absoluto entre as diferentes formas de inscrição e arquivamento da experiência humana. Eis uma das faces do mal de arquivo!

Sobre as mudanças promovidas pela tecnologia moderna, Derrida afirma: “[...] o correio eletrônico está hoje, mais ainda que o fax, em vias de transformar todo o espaço público e privado da humanidade e, portanto, o limite entre o privado, o segredo (privado ou público) e o público ou o fenomenal.” (p. 30). Isso se faz acompanhar por medidas jurídicas e políticas, o que toca “[...] nada menos que o direito de propriedade, o direito de publicar e de reproduzir.” (p. 30). Em outro momento, considerando a teoria psicanalítica, Derrida pergunta: “onde situar o momento da repressão ou do recalçamento nestes novos modelos de registro e de impressão?” (p. 40). Como conceber, aí, a tópica psíquica e o processo do recalçamento? O que mudaria na metapsicologia se, em vez do bloco mágico freudiano, o mode-

2 J. Derrida (2001) *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

lo de apoio do psíquico fosse o computador? E, no entanto, já mudou! Podemos concluir que a revolução trazida pelas técnicas de comunicação virtual é uma questão para a clínica psicanalítica, onde quer que ela aconteça. Em certo sentido, interagimos ao modo dos *e-mails* e *msn* mesmo quando no consultório do analista. Os processos contemporâneos de subjetivação, e entre eles as novas doenças da alma, implicam modos virtuais de inscrição, conservação, classificação e comunicação das experiências humanas. Cabe à psicanálise revolucionar seus conceitos e dispositivos clínicos na abordagem desta realidade que está muito aquém e além da situação particular das sessões por computador.

Propus, neste debate, afastar e aproximar o computador e a sala de atendimento do analista como uma estratégia de pensamento. A sua vantagem não reside, certamente, no desenho de posições mais definidas acerca das sessões psicanalíticas por *e-mail* ou *msn*, mas sim na constituição de um campo de complexidade onde pensá-las. De qualquer modo, com respeito às posições mais definidas, penso que elas apenas são possíveis na consideração singular de cada caso clínico, conforme a questão se coloque. Pois é com a transferência e na transferência que avaliamos a possibilidade e os sentidos particulares de um novo transporte para o trabalho. E como isso ainda não é suficiente para garantir as decisões acertadas, no mais, toda história clínica depende de uma aposta.

PAULINA S. ROCHA A informática entrou na minha vida nos anos 1960 quando eu era ainda uma jovem estudante de lingüística em Zagreb, e a internet tem feito parte do meu cotidiano privado e profissional de várias formas nesses últimos vinte anos. Talvez por ter me aventurado a esse tipo de comunicação quando ainda era privilégio dos universitários, sou afeiçoada a tudo o que a informática e mais especificamente a internet me proporciona, a começar pelo fato de que sua entrada na esfera da comunicação possibilitava uma democratização da informação, colocando-a ao

»

nunca pensei em utilizar a internet para realizar sessões de psicanálise. Como seria uma sessão “ponto-com”?

alcançe de todos. De fato, nesses vinte anos avançamos bastante a ponto de ser possível trabalhar junto a outras pessoas que estejam em diferentes lugares do mundo, bastando estarmos conectados simultaneamente. Ou seja, tanto faz o lugar em que se está neste globo terrestre, pois desde que se tenha disposição e acesso a internet, é possível se estabelecer as conexões que nos interessam e estar com as pessoas que queiramos. Juntos, mesmo estando cada um no seu continente, pode-se trabalhar, trocar idéias, escrever textos, criar programas, controlar contas bancárias e até se divertir.

Entretanto, apesar desta familiaridade com internet, nunca pensei em utilizá-la para realizar sessões de psicanálise. Como seria uma sessão “ponto-com”? Na hora marcada sentaria na frente do monitor, entraria no *Skype*, esperaria a chamada do meu cliente? Responderia quando ele chamasse...?

Imediatamente me sinto deslocada, porque percebo que para acolher as pessoas utilizo um arsenal constituído pela experiência de vida e pela prática clínica que me possibilita estar na escuta psicanalítica desde o início da sessão. A clínica me exige uma escuta para além das palavras, com os olhos, com todo o meu sistema proprioceptivo. Uma escuta do que o corpo do outro diz na hora do aperto de mão. Além disso, pressuponho que o outro ali envolvido também escute com todos os seus sistemas e não só por minha intervenção verbal. Este é um princípio que norteou e norteia a maior parte da minha prática clínica, embora pense que a maioria dos psicanalistas saiba disso e leve isso em consideração.



É corriqueiro que
uma eventual troca de e-mails
entre analista e analisando se dê
em diferentes contextos

Por essas razões, é difícil pensar em me transpor para outro modo de comunicação, em um outro sistema de interação no exercício do meu ofício de psicanalista. Isso não me impede de acreditar e ter curiosidade em relação aos modos pelos quais esta nova geração nascida e criada nesta nova cultura de comunicação, neste novo sistema de interação, irá realizar o ofício de psicanalista. Quais serão seus novos referenciais? Que formas de escuta e fala serão construídos no sentido de dar continuidade a essa troca particular que uma psicanálise pressupõe?

Por outro lado, ainda que me pareça interessante considerar a questão da virtualidade como mais uma contingência na vida das pessoas e que portanto deve ser levada em consideração, está fora de questão discutir se a psicanálise é ou não possível no espaço virtual. Mais, ainda, porque o verbete virtual me parece dizer pouco da experiência desse novo sistema de interação social.

MÁRIO EDUARDO COSTA PEREIRA Provavelmente nenhum analista contemporâneo está em posição de dizer: “a internet jamais participou diretamente de minha clínica”. Desde os anos 1990, a *web* faz parte da vida cotidiana de fatias cada vez mais amplas da sociedade, incidindo a diversos títulos sobre a prática psicanalítica da atualidade. É corriqueiro, por exemplo, que, em algum momento do tratamento, uma eventual troca de *e-mails* entre analista e analisando se dê em diferentes contextos: marcação e modificação de horários das sessões; breves comunicações de acontecimentos da vida; associações

diretamente ligadas à situação analítica; demandas de caráter sintomático travestidas de mensagens banais etc. A própria disponibilidade quase universal da internet introduz modificações estruturais na relação transferencial. Os sistemas de busca tornaram acessíveis a pacientes – e a analistas – o acesso a informações outrora relativamente privadas dos participantes da relação analítica: quantos pacientes não relatam terem “dado um *google*” no nome do analista antes de o terem procurado pela primeira vez? O próprio analista pode fazê-lo sigilosamente em relação a seus pacientes, sendo que os pacientes sabem dessa possibilidade. Os *blogs*, o Orkut, os currículos Lattes tornam disponíveis publicamente não apenas “informações” sobre os protagonistas, mas constituem verdadeiras expressões significantes de suas personalidades: fotos pessoais, publicações (por vezes de casos clínicos relatados pelo analista), participações em eventos científicos e atividades sociais; comentários de amigos e de colegas sobre a vida pessoal, sobre o posicionamento político etc. Ou ainda, por vezes, o analista descobre ter sido incluído na mala-direta eletrônica de seu paciente. Assim, a multiplicidade de possibilidades de trocas através desse meio não cessa de se expandir, em uma velocidade que ultrapassa em muito a capacidade da psicanálise de elaborar teoricamente as repercussões sobre sua prática clínica.

O extremo dessa disponibilidade de recursos tecnológicos, que inclui até mesmo a comunicação com troca de mensagens de voz e visuais, torna pensável a possibilidade da realização, pelo menos parcial, de uma análise com o suporte da internet. Além disso, a crescente globalização, que torna freqüente – e por vezes necessária – a mudança de cidade e de país, faz com que muitos analisantes (e mesmo analistas) coloquem-se a questão de dar continuidade, pela via virtual e ainda que temporariamente, ao trabalho analítico com o psicanalista com o qual já haviam estabelecido uma relação transferencial efetiva. Na verdade, muitas experiências desse tipo já têm sido relatadas. Portanto, o que aqui está em jogo

não são apenas elementos de ordem abstrata beijando a ficção científica, mas dimensões de uma realidade efetiva (a *Wirklichkeit*, de que falava Freud) com impactos simbólicos, imaginários e reais concretos sobre a situação transferencial e sobre o próprio dispositivo psicanalítico.

Esse recenseamento preliminar das novas modalidades de relações humanas propiciadas pela Internet solicita uma reflexão serena sobre suas incidências na situação analítica que operam em diferentes planos. Do ponto de vista concreto, sua presença já se faz notar na prática quotidiana e chama a atenção o fato de que tão pouco tenha sido escrito até agora pelos psicanalistas no sentido de refletirem sobre os efeitos dessa nova tecnologia sobre sua prática. Evidentemente, a internet não é o primeiro avanço tecnológico que produz repercussões diretas sobre a prática da psicanálise: o telefone, o fax, os “torpedos” de celulares, a facilidade de transportes – inclusive intercontinentais, entre outros elementos desse nosso admirável mundo novo – dão testemunho disso. Torna-se, portanto, necessária e urgente uma nova linha de pesquisa psicanalítica que reflita em termos propriamente metapsicológicos as incidências efetivas dessas novas tecnologias sobre a prática psicanalítica na atualidade.

Um tópico particularmente sensível nesse debate é a questão, acima levantada, sobre as condições de possibilidade de instalação e de realização de pelo menos parte do trabalho analítico com suporte virtual através da internet. Um amplo leque de interrogações abre-se imediatamente, recomendando aos psicanalistas prudência em suas respostas, em respeito à complexidade do campo. Sem a pretensão de antecipar aqui uma

elaboração teórica que só poderá ser produzida ao longo de muito trabalho metapsicológico e de muitos debates entre os psicanalistas, serão listadas a seguir algumas questões preliminares – desde os pontos de vista factuais, teóricos e clínicos – para a abordagem psicanalítica da incidência dos meios tecnológicos virtuais sobre sua prática. O aprofundamento dessas discussões passa necessariamente pelo refinamento teórico dos temas fundamentais – e já tradicionais – relativos à sustentação metapsicológica do dispositivo psicanalítico, tais como o estudo dos fatores relativos à instalação da situação analítica, desde os pontos de vista da demanda; do sofrimento/impasse existencial eventualmente à base da busca de ajuda; da suposição de um saber inconsciente à base do sintoma; da instalação da transferência própria ao trabalho psicanalítico; da implicação/responsabilização do sujeito com o próprio tratamento. Por outro lado, temáticas aparentemente superadas na discussão do dispositivo analítico retornam vigorosamente à pauta teórica, tais como aquelas relativas ao *setting* e ao estabelecimento do contrato analítico. Por fim, uma discussão atualizada sobre os temas da presença, do corpo, do olhar e da voz no interior da situação psicanalítica impõem-se como preliminares a todo debate possível sobre as novas condições técnicas sugeridas – e quem sabe impostas – pelo progresso da internet e da realidade virtual. Esta deverá ser redescrita em suas relações com o imaginário, bem como face à palavra, à fantasia e ao mundo pulsional, sobre os quais se ancora a subjetividade.

1984 e 2001 ficaram para trás. O admirável mundo novo é hoje e cabe à psicanálise o desafio de nele se inscrever sem perder sua própria alma.

Psicanálise e pensamento trágico na escuta da desmesura contemporânea

Paulo Sérgio Rouanet

Resenha de Gláucia Dunley, *A festa tecnológica – o trágico e a crítica da cultura informacional contemporânea*. São Paulo/Rio de Janeiro, Escuta/Fundação Oswaldo Cruz, 2005, 224 p.

Tiradentes, 5 de fevereiro de 2005

Prezada Gláucia:

Devo-lhe antes de mais nada desculpas por minha demora em enviar meus comentários a seu livro: *A festa tecnológica – o trágico e a crítica da cultura informacional contemporânea*. Poderia invocar razões objetivas para esse atraso, como obrigações de família e a necessidade de aproveitar os feriados de fim de ano para pôr em dia outros compromissos intelectuais. Tudo isso é verdadeiro, mas é preciso acrescentar que um dos principais motivos da demora está na própria natureza do seu trabalho. Ele exigiu uma atenção tão minuciosa, uma leitura tão refletida, que precisei esperar uma ocasião oportuna para fixar por escrito as minhas impressões. Mesmo agora, neste período de calma relativa, não estou certo de que possa fazer justiça à riqueza de suas reflexões. Por isso vou limitar-me a algumas observações avulsas, sem qualquer intenção sistemática.

Sérgio Paulo Rouanet é diplomata, embaixador do Brasil, ex-secretário de Cultura da Presidência da República; membro da Academia Brasileira de Letras. Entre seus vários livros, contam-se *Teoria crítica e Psicanálise* (Brasiliense) e *Dez amigos de Freud* (Companhia das Letras).

O que primeiro me impressionou em seu livro foi sua tentativa de repensar de modo muito próprio a questão da modernidade. Habitualmente ela é descrita em termos weberianos, como um processo que começou no Ocidente por volta do século 17 e que se tornou mais tarde global em seus efeitos, com características como a dominação burocrática racional, o monopólio da violência por parte do Estado e o estabelecimento de um sistema tributário centralizado.

Mas entre essas características, duas são especialmente importantes, o processo de secularização, que Weber chama de dessacralização, ou “desencantamento” (*Entzauberung*) e o desenvolvimento científico-tecnológico. De modo geral, Weber considerava esses processos como duas faces da mesma moeda, o que significa que para ele religião e capitalismo eram incompatíveis. Num mundo ainda dominado pela visão religiosa, não havia espaço para o progresso técnico; num mundo já tecnificado, não havia espaço para o sagrado. O que você faz é problematizar essa relação, mostrando que ela é infinitamente mais complexa.

Você começa fazendo uma distinção muito interessante entre modernidade e contemporaneidade. A primeira é dominada pelo trabalho e pela acumulação, bem como pela aplicação da ciência e da técnica ao processo produtivo. A segunda, cujo advento você faz remontar às últimas cinco décadas, é dominada pelo consumo desenfreado, pela dilapidação de recursos, pela tecnologia transformada num fim em si mesmo, independentemente de quaisquer fins produtivos. Na primeira, prevalecia uma cultura da comunicação, enquanto na segunda surgiu uma cultura da hiper-informação, em que os valores da comunicação se dissolveram numa pletera de informações, com o auxílio das novas tecnologias.

Em seguida, você trabalha diferentemente a relação com o sagrado nos dois casos. No primeiro, o mundo dos deuses foi efetivamente expulso pela economia, como imaginava Weber. Foi a secularização. É nesse momento que se dá a relação inversa entre o universo mágico-mítico-religioso

e o universo da produção e do trabalho, postulada pela sociologia. Mas na contemporaneidade, segundo o que você nos propõe, assiste-se a um processo ambíguo, em que um impulso radicalmente profano, voltado para o gozo imediato e para os valores terrestres, coexiste com outro, impregnado pela nostalgia do divino.

Esses dois impulsos se condensariam nos objetos híbridos produzidos pela tecnologia, mistos do humano e do não-humano, na medida em que constituem “próteses” do corpo e da mente do homem. Na modernidade, o não-humano da prótese era constituído pelas máquinas, extensões dos braços e dos músculos do homem, enquanto na contemporaneidade é constituído pelos sistemas de informação, extensões computadorizadas do cérebro. Essas próteses são produtos de um homem que é ele próprio um “deus protético”, nas palavras de Freud, ou seja, que não procura mais expulsar Deus, porque se transformou ele próprio em Deus. Ora, ao fundir o humano e o não-humano na prótese tecnológica, esse homem-deus está aludindo, obscuramente, a outra forma de fundir o humano e o não-humano, praticada nas fases mais arcaicas da história da humanidade, em que o não-humano era simplesmente o divino, com o qual o homem primitivo se fundia. Desse modo, se tanto a modernidade quanto a contemporaneidade produziram próteses, a prótese moderna, maquinal, não permitia ao homem ultrapassar o aqui e agora do mundo do trabalho e da produção, enquanto a prótese contemporânea, tecnológica, permite articular uma escuta das origens, além do universo puramente humano.

Acredito que é neste ponto que se situa o que você chama a *festa tecnológica*, a orgia do consumo que remete a orgias dionisíacas, o mundo contemporâneo do excesso e do excedente que se comunica com um mundo sagrado igualmente marcado pelo excesso e pelo excedente, a violência e a crueldade contemporâneas se interpenetrando com a violência e a crueldade inerentes à Grécia dos primeiros tempos, antes que a metafísica tivesse dado início a seu trabalho destrutivo.

A *festa* tenta voltar ao trágico, à tragédia de Ésquilo, em que os deuses governavam os humanos sem apelação possível, ou à tragédia de Sófocles, onde já aparece o conflito entre a ordem humana e a divina, entre a *dike* encarnada por Antígona e a encarnada por Creonte. É uma tentativa de recuperar a experiência da fronteira, do entre-dois entre o divino e o humano, que caracterizam o trágico. Em vão. A *festa* não é um verdadeiro retorno à unidade, ao mundo mítico em que conviviam homens e deuses. Ela tenta estabelecer uma comunicação entre o sagrado e o profano, mas sem êxito. Ela não gera nenhum entusiasmo dionisíaco, mas angústia. Angústia motivada, *Realangst*, no sentido de Freud, não só porque o retorno ao Um não ocorre de fato, mas porque podem existir falsos retornos, em que reaparecem formas degradadas do dionisismo original, como os fanatismos religiosos. Ao mesmo tempo, o mero fato de que a tecnologia contemporânea contenha um potencial de volta às origens é algo de positivo. É uma virtualidade de transcendência embutida no coração da imanência, um aceno e um apelo que nos chegam de épocas imemoriais, problematizando o eterno presente em que estamos mergulhados. É por isso que a *festa tecnológica* é as duas coisas, promessa e ilusão, segundo o que você propõe, me parece.

Enquanto promessa, a *festa* aponta para um futuro possível, no qual possamos viver na imanência de um mundo secularizado, sem que se extinga a esperança num mundo melhor, baseado na reconciliação com a natureza. É o sonho da unidade, da fusão com o todo. É uma utopia trans-tecnológica, facultada pela própria tecnologia, na melhor tradição marxista, para a qual o reino da liberdade não se opõe ao desenvolvimento máximo das forças produtivas, mas é sua consequência lógica. Voltarei mais adiante a esse assunto.

Mas a festa é também ilusão, no sentido de que o retorno às origens pode dar-se sob a forma da paródia, da repetição mecânica, vazia e ritualizada. Nessa direção, o sagrado volta como sintoma, como retorno do recalçado, e não como

experiência viva. A volta ao sagrado não tem um sentido de submissão a forças superiores, mas de transgressão vazia dos limites abolidos que agora separam o humano do divino: *hubris*, arrogância, desejo sacrílego de usurpar o lugar de Deus. Nesse registro perverso, a tecnologia visa à indiferenciação, mas sob formas que nada têm a ver com a indiferenciação que caracteriza a esfera do sagrado. Um exemplo é a globalização, que nivela todo o planeta. Outro é o pesadelo do mega-híbrido, conexão de todos os meios numa rede única (retorno degradado da idéia do fluxo, do excesso, da continuidade), em que a tribo universal, sob a égide de um “contrato totemico”, recebe do Deus-Capital as informações excedentes necessárias ao funcionamento do capitalismo contemporâneo.

Com isso, você dá nova espessura à antítese weberiana que opõe a secularização à tecnologia. Sim, Weber tinha razão quando disse que a modernidade econômica e científico-tecnológica só pôde se instalar com o recuo do mito e da religião. Mas não, diz você, esse recuo não foi definitivo, porque embora o homem tenha feito o luto da perda de Deus – para o qual muito contribuíram Hölderlin, Nietzsche e Freud, daí redundando a liberação de um dos maiores interditos da religião judaico-cristã, o da imagem –, não conseguiu superar a sensação de desamparo em que ficou mergulhado quando se tornou *atheos*, isto é, não quando abandonou os deuses, mas quando *foi abandonado* por eles. Daí que a contemporaneidade seja atravessada por um duplo impulso, o desejo de viver a separação introduzida pelo processo de secularização e a nostalgia da fusão com o divino.

O que fazer diante disso que inicialmente se apresenta como uma contradição? Optar, pura e simplesmente, pela separação? Seria rejeitar grande parte da história humana, enterrar nas criptas do passado experiências e conteúdos semânticos que ainda são relevantes para o presente. Escolher a via da ressacralização? Seria privar-nos dos ganhos de autonomia proporcionados pelo pensamento leigo em face

da heteronomia do sagrado. Acolher ambas as soluções, invocando uma suposta lógica não-aristotélica, além do princípio da não-contradição e do terceiro excluído? Seria uma maneira excessivamente sumária de não escolher coisa nenhuma. Em vez de dar uma resposta, você prefere fazer uma reflexão “preparatória”, encaminhando o pensamento à medida que percorre alguns momentos significativos do pensamento europeu. Você cita vários pensadores, de Kant a Schelling, de Bataille a Heidegger, mas quero concentrar-me em apenas três: Hölderlin, Nietzsche e Freud.

Em Hölderlin, você encontra uma contradição geral no homem, que o faria oscilar entre uma aspiração ao absoluto (fusão, mistura do profano e do divino) e uma aspiração ao limite (separação). A tragédia grega, principalmente a de Sófocles, permitiria a escuta dos limites entre o humano e o divino, apontando para uma necessária separação, para a individuação, para a existência de uma fronteira intransponível entre o mundo profano e o sagrado. Ao mesmo tempo, ela encenava um sonho de fusão entre o homem e o deus, de relativização das fronteiras entre o humano e o divino. Sófocles, gregamente traduzido por Hölderlin, é impulsionado por um duplo movimento, um sair de si em direção ao divino, e um caminhar em direção à Terra. Mas no mundo moderno, essa dualidade não tem mais cabimento. Segundo a sua transmissão de Hölderlin, os modernos, os hespéricos, precisam aceitar a retirada categórica dos deuses, e nela poder ver a necessidade absoluta da separação, passando a ter como tarefa trágica moderna o apropriar-se criativamente do Tempo. Os deuses se foram, e deixaram em seu lugar o Tempo. É um tempo trágico, porque é o tempo da retirada dos deuses, da recíproca infidelidade pela qual o homem se esquece dos deuses e os deuses ficam indiferentes ao homem. E é o tempo puro e vazio de Kant, o tempo como limite, como signo de finitude, que juntamente com o espaço, também puro e vazio, condena a homem a uma percepção meramente fenomênica, me-

ramente espacio-temporal, impedindo-o de ter acesso ao númeno, ao sagrado, ao que está do outro lado da fronteira. Fiel a Kant, o homem hespérico escolhe firmemente a via da Terra, da separação.

É na contemporaneidade que a contradição, o antagonismo da dupla aspiração, transforma-se em paradoxo, tornando simultâneo ou permitindo coexistir, mesmo que dissimetricamente, ambos os termos do duplo impulso, o que paradoxalmente pode ajudar o homem trágico contemporâneo a não se esquecer daquilo de que se separou, pois toda separação dói, e só na divisão e no sofrimento a totalidade pode sentir-se a si mesma.

É principalmente através de Nietzsche que você pensa o tema da secularização. Isso pode gerar alguns mal-entendidos, pois uma coisa é o fato sociológico da secularização, ocorrido entre o século 17 e 18, e que assistiu à gradual perda de prestígio das instituições eclesiais e à ascensão correlativa da ciência, e outra é o acontecimento filosófico da proclamação da “morte de Deus”, feita por Nietzsche mais de dois séculos depois do início do processo de secularização. Os efeitos radicais de ruptura que você atribui a Nietzsche talvez venham mais do processo de secularização que do grito deicida de um filósofo isolado, por mais inspirado que ele seja. Materialmente, a morte de Deus já tinha acontecido. Mas do ponto de vista geral de sua elaboração, você tem razão de dar um lugar privilegiado a Nietzsche, pois ele não se limitou a prosseguir o trabalho de demolição de Deus feito pelos filósofos materialistas do século 18 (Diderot, d’Holbach, Helvétius), mas demoliu os próprios demolidores, abrindo assim um espaço para *outra* maneira de pensar o eclipse do divino. O ateísmo clássico correspondeu ao momento do niilismo reativo, que negava os valores divinos em nome dos valores humanos, limitando-se com isso a inverter o niilismo negativo da cultura judaico-cristã, baseado no ódio à vida. O niilista reativo – o assassino de Deus – é “o mais feio dos homens”. O niilismo

negativo e o reativo são dois pensamentos do ressentimento. Para ultrapassar o ressentimento, é preciso passar do niilismo reativo para o passivo (passividade budista-cristã) e deste para o ativo, que destrói tudo, e que ao negar as forças reativas transforma a negação em afirmação. É o triunfo da vontade de potência. Esse triunfo seria impossível sem o eterno retorno, pelo qual o homem se liberta do ressentimento contra o tempo, afirmando que tudo o que aconteceu no passado foi produto de sua atividade criadora. Em vez de criticar o passado, como fazem os homens reativos, ele se reconcilia com ele, na medida em que o vê na perspectiva de um devir que inclui o presente e o futuro. E em vez de limitar-se a negar Deus, ele prepara a auto-transcendência do Homem em direção àquilo que o ultrapassa, o super-Homem, o homem como homem, construtor de si mesmo, e nesse sentido assume as tarefas que lhe cabem no mundo profano, sem precisar, como o homem reativo, dar as costas ao mundo sagrado.

Finalmente, Freud é decisivo no dispositivo teórico do seu trabalho. Sua noção de *festa tecnológica* vem evidentemente da noção freudiana do festim totêmico. As duas festas permitem uma intercomunicação efêmera entre o divino e o humano; as duas se baseiam no excesso; ambas se materializam no consumo – consumo das mercadorias e das informações, por um lado, e consumo antropofágico do animal totêmico, por outro lado; tudo gira em torno de um culto, cujo objeto é o Pai, ou um ídolo obsceno representando o Capital; e, nas duas festas, funciona o fenômeno da ambivalência, amor e ódio ao objeto do culto, reverência para com o Pai e triunfo sobre ele. Todos esses paralelismos permitem concluir que a festa tecnológica é uma forma oblíqua de rememoração, pela qual o homem contemporâneo refaz, à sua moda, a festa totêmica celebrada por seus antepassados. Além disso, é de Freud que vem a idéia de que o homem se transformou num Deus protético. A propósito de prótese, achei especialmente interessante o que você escreveu sobre o papel das

próteses no ensaio de Freud sobre o *Unheimliche*, em que aparecem, na análise de um conto de Hoffmann, os óculos do sinistro Coppola, como prótese dos olhos, e a boneca Olympia, prótese de mulher. Os objetos que provocam a sensação de “inquietante estranheza” são objetos da mesma natureza, híbridos entre o mundo ordinário, profano (consciente) e o extraordinário, sagrado (inconsciente). Não há dúvida de que para Freud o ideal da normalidade psíquica é o de um homem cujos processos mentais são ordenados pelas leis da razão (mundo “profano”) sem que em nenhum momento as forças poderosíssimas que vêm do inconsciente (“sagrado”) sejam subestimadas. Mais que ninguém, Freud contribuiu para a derrocada da religião, e ao mesmo tempo trilhou preparando o caminho para que fizéssemos o luto pelo trauma da morte de Deus, segundo o que você elaborou.

O denominador comum a esses três autores é que eles escolheram a separação, sem esquecerem os valores da continuidade. Foi a escolha de Hölderlin, para quem a separação é o destino do homem moderno, embora a totalidade perdida subsista como latência dolorosa, como sofrimento. Foi a escolha de Nietzsche, que proclamou a morte de Deus para que o homem pudesse finalmente construir um mundo humano, mas criticou as forças reativas que tinham ignorado a força do sagrado. E foi a escolha de Freud, que por um lado se situava sem ambigüidade no campo do Iluminismo e da modernidade, era ateu e materialista, e ao dissociar-se da idéia do “sentimento oceânico” repudiou do modo mais taxativo a idéia da indiferenciação, mas que por outro lado criou uma disciplina em que o homem civilizado se comunica todas as noites com o homem arcaico e em que cada indivíduo reproduz em seu desenvolvimento ontogenético o drama filogenético pelo qual a humanidade transitou do sagrado para a separação.

Graças a todos esses precedentes, sua conclusão não podia ser outra. Também você escolhe a separação, ainda que plenamente consciente dos riscos dessa escolha e da incompletude

desta decisão que está sempre vindo – e que Hölderlin chama abissalmente de “paciência *infinita* da separação”. Depois de ter dito que a tecnologia contemporânea tem um rosto de Jânus, com um lado voltado para a terra e outro para o sagrado, você olha de preferência para o primeiro, embora sem ignorar a realidade do segundo. Sua mensagem é que precisamos seguir a via da descontinuidade, da individuação, da imanência. Mas ao seguir esse caminho, não podemos ficar surdos aos ecos que vêm de um mundo indiferenciado, em que habitam a continuidade, a desindividuação e a fusão, porque se isso acontecesse não haveria afirmação do humano, e sim esquecimento do divino.

Há uma frase de Walter Benjamin que traduz bem o que essa escolha pode ter de angustiante. O projeto do *Passagenwerk* é “abrir caminhos em territórios em que até agora proliferava a loucura. Avançar com o machado agudo da razão, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda, para não sucumbir ao horror que acena das profundezas de floresta virgem.” Impossível dizer mais claramente que o caminho do homem moderno é construído pela separação, através do trabalho, com um machado que corresponde de perto ao martelo de Nietzsche, com o objetivo de expulsar a violência e a crueldade do mundo dionisíaco, que no entanto não pode ser esquecido pelo lenhador, pois sem isso ele poderia ser capturado pelo horror inerente ao sagrado. Esquecer o divino tem um preço terrível, a volta do recalcado.

Creio que você ouviu minha palestra na PUC, em setembro do ano passado, e deu-se conta de como nossas idéias convergem a esse respeito. Mas creio que você vai mais longe. Em minha palestra, eu tinha defendido a tese de que os fundamentalismos religiosos eram tentativas de reagir ao trauma da morte de Deus, seja pela repetição da situação traumática original (uma guerra cósmica entre o bem e o mal, em que as forças do mal tinham experimentado um triunfo transitório), seja pela reconstituição de um mundo imaginário anterior ao trauma, em que reinava a harmonia, e

em que o humano e o divino se fundiam. Em sua terminologia, esses fundamentalismos, sobretudo em sua forma terrorista, seriam exemplos do que você chama de retorno degradado do divino, fenômeno inevitável quando não se faz o luto pela morte de Deus. Onde você vai mais longe é na intuição de que existe uma semelhança de natureza entre o fundamentalismo e algo que à primeira vista nada tem a ver com ele, o capitalismo globalizado. Você coloca no mesmo campo – o campo da fusão, da indiferenciação – a *hubris* de uma modernidade que, na contemporaneidade, transformou a técnica num fim em si mesmo, e o retorno a Deus pela via dos fanatismos religiosos. Tanto o capitalismo global quanto o fundamentalismo aspiram à indiferenciação. A indiferenciação capitalista é a de um mundo globalizado que expeliu o pluralismo e a diversidade, e a indiferenciação terrorista é a de um mundo unificado pela expulsão do Mal e pela derrota de Satã.

Com isso, você desvenda o substrato comum à técnica e ao fundamentalismo, uma pulsão de poder que se manifesta pela destruição do seu objeto, e portanto está a serviço da pulsão da morte.

Essa idéia da presença do sagrado no coração do capitalismo contemporâneo configura algo como uma utopia, a tentação de construir um mundo novo sobre o modelo de um arquétipo pré-histórico. Essa idéia aproxima seu pensamento da utopia marxista da superação do reino da necessidade pelo reino da liberdade, através do próprio desenvolvimento da produção e da tecnologia. Esse reino, caracterizado pela disso-

lução das contradições antagonísticas, é a própria imagem da utopia “totêmica”, que remete ao mundo da horda, anterior ao advento da diferença. É a utopia marcuseana do mundo pacificado, regido por Eros, em que a pulsão da vida se funde com a pulsão da morte, e em que o homem se reconcilia com a natureza. Também para Marcuse esse mundo “sagrado” só poderá ser atingido pelo próprio desenvolvimento da técnica. E creio que se pode até pensar numa utopia “lacaniana”, a presença, num mundo dominado pelo simbólico e estruturado pelo Nome-do-Pai, de um mais além do simbólico, mais além das malhas da linguagem e da representação, mais além da lei do Pai, de uma utopia trans-fálica, trans-simbólica, aninhada num “real” inatingível mas irrenunciável, de onde acena a miragem de um gozo Outro, ilimitado, intocado pela ameaça da castração. Esse último tema está sendo trabalhado com muita profundidade por Denise Maurano Mello. São várias figuras da mesma utopia, que aparece nas entrelinhas do seu livro: a utopia da reconquista do sagrado, a partir do próprio sagrado embutido na contemporaneidade. Pouco importa se esse sagrado é definido como algo que se situa além das classes (Marx), além do atual princípio da realidade (Marcuse) ou além do simbólico (Lacan) – é sempre um território localizado do outro lado do limite.

Querida Gláucia, aí vão os comentários que posso fazer no momento, esperando que eles lhe possam ser úteis. Parabéns e obrigado por tudo aquilo que pude aprender ao ler seu belíssimo livro.

Afetuosamente,
Sergio Paulo Rouanet

Quando sonhos conversam

Janete Frochtengarten

Resenha de Tales A. M. Ab'Sáber,
O sonhar restaurado, 1. ed.,
São Paulo, Ed.34, 2005, 318 p.

Uma premiação

O livro de Tales ganha, em 2006, logo após sua publicação, um importante prêmio, já que se trata do mais antigo prêmio literário do país, o prêmio Jabuti, da Câmara Brasileira do Livro, na categoria de melhor livro de Psicologia, Psicanálise e Educação – importante, em si, pelo reconhecimento de um trabalho de criação na área da Psicanálise, mas, também, importante por ser um reconhecimento que transcende a especificidade desse campo; publicamente, o Jabuti é conhecido por consagrar ficção em literatura, embora tenha várias categorias que contemplam livros científicos, em múltiplas áreas do saber. Além do indubitável valor do livro para os psicanalistas, assinalo também o que, a meu ver, são algumas das características que conferem uma especial qualidade a esta escrita.

Tales olha para o texto freudiano, observando, com finura, o quanto, em algumas obras, o fluir da escrita é o próprio movimento do pensamento do autor, sem talvez perceber (por estar imerso em seu próprio fluxo) que também

realiza, em inúmeros momentos, esta rara fusão do teor da forma com o teor das idéias, formando imagens que nos envolvem e que capturam as possíveis formas que temos de apreensão de um texto que é lido.

O autor escreve com leveza, clareza e precisão poética, como quando relata esta passagem em um processo terapêutico: “o paciente parecia encontrar, nas minhas palavras tão prosaicas, ou, talvez, em minha presença na hora exata da alma, quando ele se dilacerava...” (p. 114). Para Winnicott, o psicanalista mais extensamente trabalhado no livro, o sonho que é sonho, que não é produto de um *fantasiar*, tem valor poético; Tales, por sua vez, dedica-se a *restaurar* o sonho, e poesia e sonho, sonho e poesia, giram e giram, elaborando composições inusitadas.

Em uma feliz continuidade com o espírito freudiano, Tales dialoga com a cultura ao longo de todos os capítulos, desde Fernand Braudel, com seu conceito de *economia-mundo*, passando por filósofos das décadas de 1940 e 1950, por filósofos da atualidade (Giorgio Agamben e Axel Honneth), incursionando pela pintura de Picasso e pelo cinema de Eisenstein, por Calderón de la Barca, pela poesia de Blake e Rimbaud, além de Walter Benjamin, proporcionando articulações-surpresa entre psicanálise, epistemologia, arte e política. O autor, também, indica pontes, inclusive uma engenhosa ponte com as teorias da cultura, através “do poderoso impacto de Freud em Adorno e Horkheimer” (p. 48, nota 16 e p. 249, nota 7), filósofos da *dialética sem síntese* (p. 284, nota 66); propõe, por outro lado, a instigante distinção entre a evolução conceitual em psicanálise que “se apoiaria em uma temporalidade que não é, ela própria, linear” e o “tempo comum do trabalho consciente na cultura capitalista” (p. 287, nota de rodapé).

Há elegância na construção do texto. Tales é exuberante ao citar exemplos clínicos próprios e fragmentos de textos clínicos e teóricos de Winnicott, Bion e Freud, mas o faz de forma tal, tão incorporadamente, a ponto de parecer texto seu, pois o conjunto acontece em harmonia, sem

Janete Frochtengarten é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae.

as quase inevitáveis quebras que ocorrem quando se cita textualmente e, principalmente, quando as citações são longas, como muitas vezes o são.

Por fim: uma escrita tecida no coloquial, onde não há temor de se falar em *humanidade* no fazer clínico, e onde o humor recai sobre o próprio autor como terapeuta: “a fala amalucada do analista” (p. 238) – e como pensador que quer reconhecer suas limitações: “ainda não estou na idade para estas reflexões mais profundas...” (p. 284).

Um sonho e um livro

[...] e que o processo do ser do analista e do conquistar instrumentos para pensar a análise se desdobram permanentemente, um no interior do outro (p. 202).

Tales inaugura o seu trabalho, relatando-nos um sonho, sonho de sua infância, que, nas águas do tempo, vem desembocar em uma intensidade de interesse tal, que resulta no trabalho de criação, de pensamento e de escrita – escrita deste livro, em que sonhos conversam. E como conversam! São sonhos tagarelas, inquietos, que dialogam com vários interlocutores: dialogam com outros sonhos, dialogam com psicanalistas que elaboraram suas próprias teorias, e dialogam com a clínica.

O autor nos apresenta seu livro, comunicando-nos que é ele composto por seis ensaios, divididos em “um conjunto de três trabalhos de teoria da clínica e três trabalhos de clínica, guiados por sua específica teoria” (p. 16). E eu me permito indicar um caminho próprio de leitura do livro de Tales, uma apresentação que é uma tentativa de fazer justiça ao rigor que se faz moradia em clima afetivo de um escrito que nos diz que, em psicanálise, “o conceito está, desde a origem, encarnado ao corpo e à alma do analista” (p. 202).

É nesta carnalidade que o sonho de Tales, que adquire sentido de sonho quando lhe é devolvido como sonho pela mãe, “presença amorosa, desejante de meu próprio sonho” (p. 13), encontra Winnicott, para quem o sonho só

é integrado psiquicamente em um espaço no qual o outro humano está incluído, “no qual aquele sonhar é integrado e, no mesmo movimento, retorna à criança como próprio” (p. 191). A propósito: várias vezes somos levados a um interessante jogo de adivinhação, levados a nos perguntar: este aqui é Tales ou este aqui é Winnicott? Experimentem entrar no jogo!

São cinco as direções de leitura que passo a considerar.

A clínica

O sonhar do analista parece ser, assim, um dos lugares privilegiados da própria clínica, um profundo ensinamento freudiano (p. 205).

Há um fragmento, logo no início do livro, em que Tales, em meio à narrativa de uma experiência clínica, coloca-se com uma força particular; eu o tomo como a declaração de algo que vai ressoando, ao longo dos capítulos, como um *ethos* de sua clínica pessoal (que também o conduz nos comentários que faz da clínica de seus autores eleitos). O fragmento faz com que se possa afirmar que, nele, Tales está nos dando algo fundamental de sua clínica.

Transcrevo-o:

[...] Assim haveria em nós algo que é a imagem impressa, mas invertida, da forma psíquica do outro. Se em nós se dá a luz da imagem da relação criada entre os sujeitos, com as criações advindas desde a luz de nosso próprio desejo, também temos indicado ali o negativo da foto, algo da forma psíquica que é próprio do outro e que se ilumina em nós [...] A análise precisa reconhecer estas formas não-eu, verdadeiras formas do outro que se fazem sobre nós, reconhecer o outro nos forçando em seu desejo e em sua própria história libidinal, nos fazendo em suas próprias formas (p. 27).

Este fragmento, que se irradia pelo livro, vai configurando um analista que propicia que se ex-

panda, sobre si, a matéria psíquica do outro que está a seus cuidados, um analista que é um *lugar humano* em que se dão as forças integradoras, estas forças que instauram o sonhar e o viver; um analista que é um continente psíquico eu e não-eu, que lança o desejo para além de si, no sonhar e no viver, um analista implicado no sofrimento de quem o procura e que é um elaborador estruturante, simultaneamente externo e interno ao sujeito. Com esta caracterização, resulta, de imediato, acessível ao leitor, o depoimento de Tales, feito a partir de um processo analítico: "... assim se deu uma experiência que mudou minha vida de analista. Muito também se transformou na vida daquele moço... que voltava a ter uma vida imaginativa com as pessoas do mundo..." (p. 120).

Particularmente, no capítulo "Menina bonita não sonha", temos a oportunidade de seguir o analista em sua atividade, através do relato detido e extenso do acompanhamento clínico que Tales realizou junto a uma menina de dois anos e meio e seus pais.

A teoria

Sonho, vida e teorização vão se entrelaçando na caminhada que o autor faz junto a Freud e Winnicott.

Com Freud: em uma carta a Fliess, de novembro de 1897, na qual, em meio a comentários de um cotidiano com os filhos, em que um acaba de perder mais um dentinho e em que outro redige um novo poema, Freud escreve que o paciente mais importante com o qual vinha trabalhando é ele próprio, que a auto-análise volta a caminhar e que, depois de algumas buscas, em que o conhecimento lhe escapava, está por encontrar a fonte do recalçamento sexual normal.

Aqui desdobram-se, "um no interior do outro, os processos do ser do analista e da conquista dos instrumentos para pensar a análise" (p. 202).

Com Winnicott: depois de dias em que se percebia trabalhando mal com seus pacientes, o

analista tem um sonho no qual vive a angustiante sensação de não ter uma parte de seu corpo; este sonho é considerado "curativo", pois, após ele, a dificuldade clínica desaparece. E há bem mais: para Tales, a ansiedade figurada neste sonho de Winnicott "será, anos mais tarde, colocada no rol das principais ansiedades inimagináveis que um bebê pode sofrer no tempo de sua dependência absoluta" (p. 204, nota 84).

Nesses cruzamentos, em que o onírico é vida e vida é trabalho de pensamento e é avançar na construção da teoria, Tales vai perambulando por vários tipos de "matérias-indício" nos textos de seus autores de referência, e em sua própria clínica, deixando sedimentar, aos poucos, uma história do nascimento e desenvolvimento de vários conceitos, que, assim, adquirem uma outra luz, mesmo porque "um conceito não existe no analista fora da dança de sua suspensão pela atenção equiflutuante, e cada forma de vida teórica psicanalítica traz consigo um espírito, um movimento, uma tendência a uma certa postura do analista" (p. 123).

Relação entre teorias

Tales vai desenvolver seu trabalho de *restaurar o sonhar*, dedicando-se particularmente a Winnicott, apoiando-se em Bion, e, principalmente, em Freud, onde, sabidamente, pela vez primeira, modelos de funcionamento psíquico são elaborados a partir de uma reflexão sobre o sentido do sonhar humano. O autor realiza toda uma genealogia acerca da importância do sonhar, passando por Abraham, Ferenczi, Melanie Klein e seus primeiros seguidores, mas Freud é o grande ponto de apoio, de confluência e de divergência pelo qual Tales se interessa, em seu caminho rumo a Winnicott.

Winnicott com Bion: em ambos surge muito do que foi abordado nas pesquisas pós-freudianas, sobre as origens, os limites e as múltiplas funções do sonhar. E, em Bion, "se há uma teoria do pensamento como ponto de fuga da consti-

tuição estrutural do sentido psíquico humano, a origem de todo pensar está fundada sobre a capacidade de sonhar” (p. 94). Winnicott comentou com Bion o grande impacto que sentiu no contato com suas idéias, pois há anos já trabalhava com os problemas da ruptura, do ataque ao sonhar e de suas possibilidades de sua recuperação; ele parecia estar às voltas com o mesmo ponto no qual Bion pensou em uma matéria psíquica que não serve à experiência. Mas, em Winnicott, há uma

nova teoria do desenvolvimento emocional primitivo e das condições metapsicológicas do ambiente, uma teoria da função materna levada às últimas conseqüências, que ganha textura, realidade [...] frente à abstração conceitual [...] que é a *rêverie* bioniana (p.194).

Tales com Freud: além de todas, inúmeras, referências a Freud, há um trabalho específico, cuidadoso e fortemente investido em seus sonhos, indo e voltando, seguindo um mesmo sonho ao longo dos anos (p. 289 a 290), acompanhando, nessa trajetória, os novos alcances na teorização. No capítulo dedicado a Freud, Tales conclui, a partir do sonho da “sepultura etrusca”, que este é “um sonho epistemológico da psicanálise, que não desenha apenas o livro dos sonhos, mas, também, o próprio campo psicanalítico...” (p. 275). Temos, neste momento que assinalo, um feliz exemplo de tudo o que um sonho pode oferecer ao pensamento, quando é trabalhado, com dedicação, nas enredadas malhas da obra, assim como o pode a aliança entre vários sonhos ao longo de um tempo (p. 290 a 298).

Ainda neste capítulo, “Freud e o outro sonho”, tomando em mãos o texto “Futuro de uma ilusão”, Tales vai estabelecendo a conexão com a pulsão de morte, enveredando por “Além do princípio do prazer”, a partir do qual “os sonhos não operariam como a fala do reprimido, mas como repetições do ainda não elaborado, ainda não pensado...” (p. 287). Esse percurso também origina uma concepção própria do autor, vinculando, agora, Freud com Winnicott (em uma de várias aproximações). No relato do uso da espá-

tula com um bebê que tinha espasmos brônquicos, diz-nos Tales: “tal energia única, que ataca os pulmões ou serve ao brincar, de nosso ponto de vista, é a libido freudiana, força movente de toda pulsão que, aqui, Winnicott reconhece em seu momento fundante [...]” que, ou poderá marcar o choque da pulsão não capturada, ou poderá ser simbolizada, em um processo que só se dá “pela ligação amorosa com o objeto e o ambiente humano precisamente disponíveis à experimentação no tempo” (p. 147-8). Tales também examina uma nota de rodapé no texto do “Além...”, quando Freud, no jogo do *fort-dá*, descreve a experiência psíquica de um bebê, e nos diz que aí está, a seu ver, uma primeira formulação da lógica dos fenômenos transicionais.

Ao mesmo tempo, o autor marca as diferenças entre os dois psicanalistas, sendo uma delas, justamente, a significativa – e cheia de conseqüências – questão da pulsão de morte, que, para Winnicott, não faz o menor sentido como movimento (ou ausência de) pulsional.

Um percurso inédito pela obra de Winnicott

Tales faz uma travessia não cronológica, mas histórico-conceitual pela obra de Winnicott, enveredando por caminhos laterais, por desvios, pelas pequenas notas ao pé de página, pelos pontos de intersecção na teoria, acompanhando, de dentro da clínica do analista, várias nascentes conceituais, constituindo, assim, um livro dentro de seu livro, um livro dedicado a Winnicott. O autor relaciona-se com Winnicott, de forma viva e íntima, como quando escreve que o analista, diante da falência do sonhar, recorreu à noção de *gasto de energia*, mas que não era necessário, pois “a partir de suas próprias construções teóricas [...] redescreve estes fenômenos, com nítida vantagem [...]” (p. 193-4), como quem diz:

veja só, meu caríssimo amigo, o senhor não percebeu que não era preciso isso... o senhor deixou de usar o que

já tinha concebido do seu jeito [...] logo o senhor, que sempre dizia que é importante falar do seu próprio jeito! Bem, escapou, não é?

Vou mencionar apenas alguns pontos, entre os tantos que Tales aborda, por me parecerem, estes, traços muito próprios ao psicanalista inglês do *middle group*.

Além da *maternagem* (que é a função estrutural e estruturante da presença materna), há, na teoria de Winnicott, um diferencial em relação a outros pensamentos, na medida em que aí encontramos, cristalinamente afirmado, que o bebê tem seus *próprios movimentos psíquicos* e que são justamente estes os que são sustentados “pelo *holding* e no espelhar humano da mãe viva” (p. 189-90).

Outro ponto: a psicose. Há uma esclarecedora conversa de Winnicott com Maud Mannoni em que este diz que, muito freqüentemente, tem-se a preocupação em corrigir, de “pôr em pé” um sujeito que pede uma ruptura e que deve poder existir, primeiramente, na recusa (p. 159, nota de rodapé); nesta medida, os delírios devem ser acolhidos e acompanhados, pois são, também, expressão de uma experiência singular de estar no mundo. Diga-se, de passagem, que Mannoni incorporou as idéias de Winnicott quando da criação da escola de Bonneuil para crianças psicóticas.

E mais outro ponto, intimamente conectado: o delírio, bem como a alucinação e as dissociações psíquicas “surgem onde o objeto subjetivo foi roubado ao sujeito criativo da pulsão, impedindo um certo campo de apresentação do ser no mundo, campo da emergência dos fenômenos transicionais” (p. 182). Toda a matéria psíquica que recebe representação no *brincar*, que ganha compartilhamento humano – da mesma forma que no sonho – é a mesma que pode surgir como matéria absolutamente subjetiva, alucinação, matéria onírica que desconhece o contato com o mundo. Temos, assim, uma concepção de distúrbios psicopatológicos que se enraízam

nas origens, com o acento colocado no mecanismo da *dissociação*. “A clínica da dissociação de Winnicott ganha uma temporalidade psicanalítica radical, que engloba relações inusitadas de tempo e de sentido ao longo de toda a experiência humana” (p. 212, nota 99). A dissociação básica na vida humana é aquela que ocorre entre o sono e a vigília, na medida em que a integração entre uma criança que dorme e uma criança acordada é um trabalho que se dá com o tempo, na sustentação do adulto; a experiência de sonhar e de lembrar do sonho marca, justamente, uma quebra da dissociação. Sonho, sono e vigília caminham juntos na direção da integração do *self*, na condição imprescindível da presença ambiental e objetual de outro humano vivo; por outro lado, em sua ausência, há o sonho rompido, a falência do sonhar e a prevalência de matéria dissociada. Winnicott dedicou-se particularmente a esse tipo de distúrbio no qual o espaço do sonhar não se constitui, colocando em risco o processo global de desenvolvimento.

A passagem da dissociação à integração, do sonho rompido ao sonhar do *self*, além de ser operada no tempo, também o é em um espaço: a zona de *ilusão* entre o bebê e a mãe.

A ilusão

Encontramos, em Winnicott, a abertura de um espaço inédito entre a percepção e a apercepção: reinvidico, diz-nos ele,

um estado intermediário entre a inabilidade de um bebê e sua crescente habilidade em reconhecer e aceitar a realidade; estou, portanto, estudando a substância da ilusão, aquilo que é permitido ao bebê, e que, na vida adulta, é inerente à arte e à religião (p. 163).

Este estado de *ilusão*, esta área intermediária, é uma zona de compromisso, na qual não se coloca a questão, onde nem faz sentido pensar em termos de “ou”: *ou* criada pelo bebê *ou* aceita

como parte da realidade percebida. Com o tempo – e com a sobrevivência do objeto aos desajeitados movimentos pulsionais de voracidade e de ataque do bebê – o sentido do que é subjetivo e do que é objetivo vai se desdobrando, sem que jamais ocorra, entre estes, uma separação definitiva e absoluta, formando toda uma gama de possibilidades psíquicas, que desliza sobre a *zona de ilusão*, dando origem a um contato criativo com o real. A *ilusão* “também faz transmutar o psiquismo do sonho que nega a realidade e a realidade psíquica, ao sonho que inclui o mundo e os termos possíveis da realidade, sonho desejante” (p. 164).

A ilusão é, assim, a responsável pela própria instalação do aparelho psíquico, o aparelho que permite que pensamentos desejantes se expressem em sonhar e não invadam a vida de vigília e que esta caminhe orientada pelas fontes do desejo, em uma realidade compartilhada.

Winnicott, no início dos anos 1970, apresenta seu livro *Consultas terapêuticas em psiquiatria infantil*; neste, os relatos clínicos revelam, como nunca até então, a habilidade do terapeuta para chegar ao momento em que os sonhos emergem em seus pequenos pacientes, sendo então apanhados em mãos gentis. Esse livro está atravessado por toda a teoria winnicottiana do acesso ao sonhar na confiança e na ilusão, e do sonho como acontecimento integrador do *self* e do mundo. Tales nos diz que está mesmo convencido de que estas “Consultas” se constituem no *livro dos sonhos* de Winnicott, pois estariam “para seu pensamento, como o livro dos sonhos de Freud está para a fundamentação de sua psicanálise” (p. 169-70).

E com esta bela idéia um *restaurador do sonhar* presenteia um seu próximo, um *pescador de sonhos*.

Breves considerações finais

Finalizo com uma tentativa de contribuição pessoal, um convite.

Convido o autor para, nas próximas edições – que certamente ocorrerão – pensar na possibilidade de rever a questão da distância entre *ego*, em Freud e *self*, em Winnicott, pois há, em alguns momentos, uma passagem mais direta entre esses conceitos do que ele próprio almeja (e realiza!) em outras situações da escrita. O convite também segue, nesses termos, para o que ocorre na passagem de *pulsão* em Freud e de *pulsão* em Winnicott, na medida mesmo em que este insiste em diferenciá-la de *necessidade*, extraindo, a partir dessa diferença, todo um processo temporal no qual essas excitações podem ser disruptivas enquanto o *ego* não pode integrá-las.

Ambas as observações não me parecem alheias ao trabalho extremamente cuidadoso de Tales, na medida em que se apóiam, inclusive, em uma referência dele próprio, a um livro de Maurice Dayan (*L'arbre des styles*). O que é assinalado particularmente, em Dayan, são as denominadas “distâncias internas” dentro da própria obra freudiana e a noção de “estilos” diferentes que dão a distância entre os diversos autores em psicanálise, aspectos aos quais, por outro lado, em muitos outros momentos, Tales está muito atento.

E, nos rastros de Winnicott, que em seu caminhar nos ensina que a discriminação do que é subjetivo e do que é objetivo não se dá de forma irrestrita ao longo da vida, será que o convite que faço a Tales emerge de uma sobreposição de *áreas intermediárias*, a sobreposição que faz com que uma experiência pessoal possa ser uma experiência compartilhada? Será que emerge de algum espaço de *ilusão* entre *minha* leitura e o seu “sonhar resgatado”?

Gozo, um conceito lacaniano

Betty Bernardo Fuks

Resenha de Néstor Braustein, *Gozo*, São Paulo, Escuta, 2007, 336p.

“Sejam vocês lacanianos, se quiserem, eu sou freudiano”. Nesses termos, Jacques Lacan assumia que o futuro da psicanálise está na dependência direta de um incessante retorno às fontes freudianas. É uma maneira incisiva de lembrar aos analistas que a transmissão da disciplina criada por Freud exige repetição e traição a um só tempo; porque dizendo o mesmo sempre se diz outra coisa. No campo da ciência do particular, não há lugar para aprendiz de feiticeiro: o analista, deixando-se invadir pela “estranha-conhecida” presença do outro, vive a experiência de modo a modificar, inventar e recriar a teoria. Nesse sentido, o próprio retorno de Lacan ao que Freud chamou de teoria psicanalítica é exemplar. Com um quê de ortodoxia e provido dos modelos e sensibilidades que recebeu de sua época, abandona a leitura cronológica dos textos freudianos para buscar, nos brancos e nas margens de cada um deles, o não dito. Isso resultou numa série de contribuições originais à psicanálise, sistematizadas durante as décadas em que realizou seu seminário, aberto a analistas

Betty Bernardo Fuks é psicanalista, professora do Mestrado em Psicanálise, Saúde e Sociedade – UVA (RJ), autora de *Freud e a judeidade: vocação do exílio* (Zahar, 2000) e *Freud e a cultura* (Zahar, 2003).

e leigos. Foi assim que, relendo os fundamentos do conceito freudiano de pulsão de morte, pôde transformar em conceito o vocábulo da língua alemã *Genuss*, gozo, usado por Freud em pouquíssimos textos. O conceito de gozo (*jouissance*) circunscreve o paradoxo do prazer no desprazer da satisfação pulsional e ocupa um lugar central na teoria lacaniana. Uma invenção. Uma ferramenta precisa para o analista que, acossado pelas mudanças subjetivas deste início de século, observa o exercício de um gozo que não mais encontra as barreiras do prazer. No plano clínico, a encruzilhada se coloca entre uma prática voltada exclusivamente à interpretação do sintoma, como o era no tempo da fundação da psicanálise, e à urgência de introduzir um limite capaz de reduzir o excesso de gozo e orientar o sujeito em direção ao desejo.

Néstor Braustein, dono de uma invejável capacidade de leitura, acuidade de raciocínio e sensibilidade crítica, acaba de lançar, no Brasil, *Gozo*, livro que ilumina, de modo original e criativo, o conceito de mesmo nome. O autor revela uma capacidade inquietante de escavar o conceito numa dimensão poética, clínica, teórica e didática ímpar. Resultado: desde sua primeira publicação no México em 1990 e da segunda edição francesa de 2005, *Gozo* passou por sucessivas modificações, atualizações, reescritas e inovações terminológicas. Ao designar a dimensão “gozosa” da psicanálise, o autor faz surgir outros sintagmas, enriquecendo a conceituação lacaniana do que está mais além do princípio do prazer freudiano. Sorte a do leitor brasileiro que ganha esta obra exaustivamente revisada e acrescida em seu conjunto de novas indicações bibliográficas e ensaios inéditos.

Para Braustein, Lacan precisou recorrer ao caminho do direito, mais precisamente pela filosofia do direito de Hegel, na qual “aparece o *Genuss*, como algo que é ‘subjetivo’ e ‘particular’, impossível de compartilhar, inacessível ao entendimento e oposto ao desejo”, para dar fundamentos ao conceito de gozo. A oposição gozo/desejo, central na obra de Lacan, tem,

portanto, uma raiz hegeliana e é através dessa ferramenta que o mestre de Paris retorna aos princípios freudianos. O gozo, no direito, remete à noção de usufruto, de desfrute de alguma coisa como um objeto de apropriação, mas o sistema jurídico oculta que esta é, na verdade, uma expropriação, pois alguma coisa só é “minha” quando há outros para quem este “minha” é sempre alheio. É aqui, segundo Braustein, o ponto de confluência entre as teorias do direito e as da psicanálise e a “questão fundamental da primeira propriedade de cada sujeito, seu corpo, e as relações deste corpo com o corpo do outro”.

Lacan não se atém apenas ao campo do direito para pensar a *jouissance*. A medicina testemunha a experiência banal do médico de constatar que muitas vezes, sob a aparência de cura, o doente apresenta um apego à doença mais forte do que a tecnologia e a presteza médica. Em oposição a Descartes, que preconizava ser o corpo unicamente a substância extensa em oposição à substância pensante, Lacan afirma que o corpo goza de si mesmo, ou seja, foi feito para gozar. Trata-se de um gozo evidente, mas que se “oculta na relação que estabelecem o saber, a ciência e a técnica com essa carne que sofre e que é feita corpo que se põe nas mãos do médico para sua manipulação”. Há, com efeito, um gozo no momento em que a dor começa a aparecer e o sujeito experimenta uma dimensão do organismo que permanece velada.

Gozo oferece uma extensa pesquisa teórica e clínica. O leitor é convidado a perscrutar a diferença estabelecida entre gozos distintos através da precisão da palavra lacaniana de que a pulsão não é compatível com a idéia de satisfação. Retomando os três sentidos do termo pulsão – energético, parcial e de morte –, Braustein faz considerações primorosas que nos ajudam a entendê-la como sendo essencialmente pulsão de morte, já que Freud nos indicou o caráter fundamentalmente conservador das pulsões em sua tendência inequívoca ao restabelecimento de um estado anterior. A partir daí, aprofundando o entendimento da idéia de gozos distintos,

o autor traz uma revisão bastante contundente sobre alguns temas e conceitos freudianos e lacanianos – *Das Ding*, objeto a, castração, nome-do-Pai e angústia – para, em seguida, nos brindar com uma bela reflexão sobre o deciframento do gozo.

O terceiro capítulo revela o dom do autor de sair e voltar ao campo da psicanálise, com uma perspectiva de fora absolutamente fecunda. Da urgência em abordar as complexas relações entre o ensino de Lacan e o pensamento de Foucault, surge a escrita do ensaio que, articulado com o conjunto do livro, atualiza o ponto mais debatido da contribuição lacaniana sobre o gozo, ou seja, a inexistência de qualquer relação natural entre os sexos que, segundo Braustein, serve de base para toda a teoria *queer*.

Surgida como herdeira dos *Gay and Lesbian Studies* dos anos 1980, essa teoria retomou e desenvolveu, nos Estados Unidos, o trabalho de investigação da história da antiguidade clássica de Foucault. Sua hipótese básica é a de que a identidade sexual e a identidade de gênero são construções sociais e ideológicas que classificam e segregam os “diferentes”. Seu objetivo é dar conta dos múltiplos fenômenos e experiências subjetivas e das teorias correspondentes sobre as modalidades de gozo que escapam à *heteronormatividade*.

Em sua crítica a Foucault, a quem não deixa de atribuir o mérito devido de grande pensador e filósofo, autor de *História da sexualidade*, Braustein demonstra de que modo o conceito lacaniano de gozo tornou-se ferramenta necessária para qualquer propósito de modificar o campo epistemológico da vida dos seres que falam, de suas vidas como realidades corporais. A psicanálise, mais do que qualquer outra disciplina, segundo o autor, teria condições de oferecer ao movimento *queer* saídas mais contundentes e menos ideologizadas sobre a sexualidade humana.

No quarto capítulo, o autor apresenta uma leitura bastante original da famosa *Carta 52* à luz da Segunda Tópica e do aforisma “o inconsciente está estruturado como uma linguagem”.

O aparelho psíquico, genialmente descrito por Freud nesta carta, é articulado ao Isso, lugar de gozo e dos signos: o inconsciente é palavra e fala e discurso (do Outro). O Isso goza. Ora, dentro desse esquema, o inconsciente é designado pelo autor como um discurso, uma passagem do gozo à palavra. Em síntese: o inconsciente é deciframento de gozo, e seus produtos são suscetíveis de interpretação. Essa afirmativa é uma espécie de porta de entrada à segunda parte do livro: a clínica psicanalítica.

Aqui a experiência do autor determina articulações originais entre o conceito de gozo e as estruturas clínicas – neurose, perversão e psicose. Bela maneira de dar conta do que faz e explicitar claramente para que serve a psicanálise, num mundo em que cada vez mais se tenta apagar a singularidade do sujeito, oferecendo-lhe a ilusão de que os objetos gozosos podem recheiar a *falta-a-ser* que o desejo revela em sua raiz. Nesse sentido, as referências de Braustein às patologias mais dramáticas de nossa época – anorexia, bulimia, toxicomanias e outras formas da angústia –, todas ligadas ao excesso do gozo sob o signo da pulsão de morte ou pulsão do *supereu*, iluminam a crítica da psicanálise à cultura.

A produção maciça de objetos na atualidade atende, exclusivamente, à demanda do mercado capitalista em detrimento do sujeito do desejo. Ou seja, o homem contemporâneo é compelido a gozar em excesso daquilo que não serve para nada. As características desses produtos, os *gadgets*, tendem a isolar-nos e a produzir, ao mesmo tempo que uma massificação, um gozo cada vez mais auto-erótico e autista.

Não se pode deixar de fazer uma referência ao capítulo VII, @-dicção do gozo, no qual é demonstrado de que modo a falta a ser nos adictos ou toxicômanos não parece ser provocada por

um objeto inominado e irrecuperável, mas pela ausência de uma mercadoria que se compra no mercado. Tomando todos os cuidados para não falar superficialmente desta patologia, configurando-a como “conduta” e não estrutura clínica, o autor sustenta que ela pode se manifestar em neuróticos, perversos ou psicóticos. A droga, como objeto de uma necessidade imperiosa que não aceita as diferenças da satisfação demandada, fica muito semelhante ao auto-erotismo que conduz por suas vias a um gozo paradoxal, o gozo da transgressão, dos remorsos e do castigo imposto pelo Outro. Daí porque na drogadição o sujeito está abolido. A droga, objeto da necessidade e não do desejo, é um substituto da sexualidade comum, uma espécie de repressão a ela, ou, pelo menos, um “modo de se afastar das coações relacionais impostas pelo falo”.

No último capítulo, *Gozo e ética na experiência psicanalítica*, o recurso usado para encaminhar o leitor a tal sorte de questão foi o de explorar uma outra face do gozo – “aquela que passa pela mediação ativa do diafragma da palavra”. A práxis da análise diz respeito à intervenção sobre o discurso, “desarmando a trama de significações para que aflore o gozo do deciframento de um saber que não é saber de ninguém do qual alguém, o sujeito é o efeito, o filho”. O autor parte da hipótese de que se a experiência psicanalítica está jogada integralmente na relação do sujeito com o gozo, ela se orienta para certo bem que é o gozo como possível. E aqui Braustein faz uso do estilo que convém a sua mensagem: “o gozo é aquilo que deve ser recusado para que possa ser alcançado. Na rota até o gozo há que fazer, forçosamente, uma escala no porto do desejo”. O lirismo da sentença agrega algo mais ao livro e dá provas de que é possível escrever sobre psicanálise sem a repetição enfadonha do termo.

Corpo e feminilidade na clínica dos transtornos alimentares

Aline Camargo Gurfinkel

Resenha de Maria Helena Fernandes, *Transtornos alimentares*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2006, 303p.

164

PERCURSO 39 : dezembro de 2007

De que se trata o sintoma alimentar? Por que a expressão *transtorno alimentar*, oriunda da psiquiatria, foi adotada pelos psicanalistas? Patologia somática, psíquica ou ligada a comportamentos? A que estrutura clínica se refere? Qual é a sua relação com a oralidade e a impulsividade? Existem especificidades técnicas para sua abordagem terapêutica? Ao trabalharmos com a clínica dos transtornos alimentares, deparamos com muitos desafios: o silêncio e um corpo que fala por sua magreza, tornando-se a cada dia mais etéreo, ou o insistente comportamento de livrar-se do alimento ingerido de modo descontrolado, acompanhado muitas vezes por uma aderência do discurso a um único objeto – a comida ou o corpo.

Transtornos alimentares, de Maria Helena Fernandes, apesar de recente, já se tornou bibliografia de referência sobre o tema. Essas patologias vêm recebendo grande atenção nas publicações psicanalíticas em função do aumen-

Aline Camargo Gurfinkel é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e professora do curso de Psicossomática, do mesmo Instituto. Mestre pelo Instituto de Psicologia da USP, é autora do livro *Fobia* (Casa do Psicólogo, 2001) e co-organizadora do livro *Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo* (Escuta, 2002). Membro do “Projeto de Investigação e Intervenção na Clínica da Anorexia e da Bulimia”, do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae.

to da frequência com que tal problemática tem se apresentado na clínica, e mais ainda pelos desafios que provoca tanto para a teoria como para a prática, estimulando muitos estudos e pesquisas sobre o assunto.

“Um livro... várias histórias...”, Fernandes começa contando a história do livro, que por sua vez está entrelaçada com a história da sua clínica e das relações terapêuticas com sujeitos singulares ao longo do seu percurso como analista. Neste, evidenciam-se suas escolhas, seu vasto trabalho como pesquisadora de temas como feminilidade, corpo, hipocondria e transtornos alimentares.

O livro apresenta-se dividido em duas grandes partes. Na primeira, Maria Helena situa seu objeto de estudo e a abordagem com a qual trabalha. Seu objeto emerge de um vasto campo de questões que, aos poucos, compreendemos como imprescindíveis para uma aproximação consistente dessas patologias. Na segunda, o texto, após tessitura bastante pessoal, desemboca no que é mais esperado: sua compreensão e sua clínica da anorexia e da bulimia, que de um modo generoso a autora compartilha conosco.

Em suas indagações, Fernandes pergunta-se sobre o que os diversos pacientes acometidos de transtornos alimentares têm em comum. Na sua opinião, tais sintomas provocam uma reflexão “acerca da feminilidade, que não poderia deixar de passar pelo corpo: sua imagem, transformações, formas e deformações. A partir da exploração destes dois eixos simultâneos, o corpo e a feminilidade, este livro representa uma tentativa de reflexão, através do instrumental analítico, do que se pode aprender com a história dessas jovens, e de tantas outras, sobre a participação da função alimentar nas vicissitudes do mal-estar contemporâneo” (p. 18). Maria Helena destaca a anorexia e a bulimia como subprodutos clínicos engendrados na passagem da modernidade para a pós-modernidade. Refere-se ao trabalho de S. Alonso e M. Fuks¹, ao tratar do poder de cap-

1 S. L. Alonso e M. P. Fuks, *Histeria*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004 (Coleção Clínica Psicanalítica).

tura das anoréxicas hoje, tanto quanto das histéricas do tempo de Freud, tema que retoma de modo contundente no final do livro.

Na abordagem de terrenos alheios, Maria Helena parte da história da alimentação, destacando sua função cotidiana. Os historiadores da alimentação entendem que os hábitos alimentares estão ligados à identidade de cada povo, e portanto relacionados aos mitos, à cultura específica e às estruturas sociais. Destaca, entre outros autores, as colocações de C. Fischer, para quem as condutas alimentares se individualizam e se automatizam, desestruturando-se, fenômeno a que dá o nome de *gastro-anomia*.

Embora as patologias em foco sejam a *anorexia* e a *bulimia*, Fernandes comenta sobre a grande variedade de patologias alimentares que vão da infância à idade adulta, de sintomas comuns do cotidiano a patologias muito graves. Na distinção entre as patologias da infância para as da adolescência em diante, temos como “divisor de águas” aquelas ligadas à preocupação com a imagem corporal, ausente nas patologias infantis. Antes de tratar das duas patologias específicas, aponta a importância dos estudos sobre o que chamou de *psicopatologia da alimentação cotidiana*, que nos leva a constatar que o comportamento alimentar “remete o sujeito à complexidade da sua relação com o próprio corpo, marca indelével dos efeitos da alteridade” (p. 39).

Em seguida, o terreno alheio é o DSM-IV. Fernandes situa esse sistema de classificação, apresenta seus critérios e discute toda a problemática do seu limite no âmbito da clínica, na qual representa uma “recusa do trabalho com a singularidade das dimensões subjetivas e das particularidades das histórias de vida desses pacientes” (p. 42).

Foi com o evento da oitava Conferência Internacional sobre Transtornos Alimentares, em 1998, segundo Maria Helena, que surgiu a necessidade de um diálogo transcultural e transdisciplinar sobre os transtornos alimentares, destacando-se os aspectos epidemiológicos e socioculturais. Apesar da evidência desse as-

pecto, ela nos lembra que é importante distinguir os fatores etiológicos, dos mantenedores e desencadeantes.

A autora retrança, então, a história da anorexia que surge na literatura teológica (do século v ao xvi) sobre as jovens jejuadoras, aponta o caráter de ascese da anorexia e revela o papel social de reação às estruturas patriarcais dominantes no mundo medieval. Com relação à história da teorização sobre a anorexia, Fernandes faz uma vasta explanação, com destaque para C. Lasègue e P. Pinel. Um aspecto importante da história é que, nos anos 1950, “o interesse dos psicanalistas volta-se para as vicissitudes da relação mãe-bebê para, em seguida, no célebre Simpósio de Gottingen, dar importância às perturbações da imagem corporal na anorexia” (p. 62).

Como ressalta Fernandes, os quadros anoréxicos apresentam uma notável coerência clínica, no sentido da sua expressão, mas cuja compreensão teórica e clínica continua sendo um desafio, pois em termos psicopatológicos encontramos muita complexidade. A anorexia tem proximidade com a histeria, com a fobia, com a neurose obsessiva, com a hipocondria e com certos estados pré-psicóticos. Cada caso tem sua configuração própria, que resiste a ser abordada de modo unívoco.

Maria Helena aborda, também, o sentido etimológico dos termos psicopatológicos. *Anorexia* significa “sem desejo, sem apetite”. Ora, a clínica psicanalítica da anorexia mostra que a recusa esconde um desejo tão intenso e ambíguo que só pode ser enfrentado com obstinada recusa. É uma patologia que coloca em evidência o jogo pulsional entre autoconservação e sexualidade. O corpo emagrecido tem um efeito específico sobre o olhar do analista, segundo a autora, como um “cartão de visita”, para que ele não esqueça que “esse corpo é o lugar de inscrição de conflitos ligados ao feminino e à sexualidade” (p. 69). Desse modo, ficamos vigilantes para que a paciente não abandone o corpo aos efeitos nefastos da desfusão pulsional que marca a des-erotização do corpo inteiro.

Em seguida, apresenta a bulimia, ou as bulimias, como vai ressaltar. Ela apresenta muitas relações de proximidade com a anorexia, entre elas a frequência de casos mistos e o fato de grande parte dos quadros de anorexia evoluírem para o de bulimia.

Assim como a anorexia, a bulimia se vê situada no cruzamento de diversos eixos psicopatológicos: neurótico, psicótico, perverso e psicossomático. Frequentemente associada à depressão [...] pode fazer parte de um quadro psicótico ou *borderline* (p. 77).

Bulimia significa, literalmente, “fome de boi”, o que lembra a expressão popular “fome de cão” e nos leva à idéia de uma “fome devoradora”. Ela é descrita pela psiquiatria clássica como uma perversão do instinto alimentar.

Alguns autores, tais como B. Brusset, destacam a dimensão aditiva da bulimia, que pode ser entendida como uma “toxicomania sem droga”. O sentimento de vazio é característico nesses casos clínicos, assim como o fato de o comportamento alimentar não ser exatamente uma *compulsão*, e sim uma *impulsão*. Essa questão me parece central tanto na bulimia quanto na relação do sujeito com a droga². Maria Helena cita M. Wulff, que já em 1932 colocava a bulimia como um combate contra a sexualidade pré-genital, de característica voraz e insaciável, relacionando-a às questões femininas e às crises da fase pré-menstrual. Brusset relaciona essa questão ao atual início precoce da sexualidade e à sua banalização, levando a uma decepção e a uma aversão à sexualidade genital.

Sobre as abordagens terapêuticas, Fernandes leva em conta a grande complexidade em causa, como a questão do gerenciamento da pluralidade de recursos necessários. A tarefa terapêutica envolve a participação de diferentes profissionais, como nutricionista, endocrinologista, psiquiatra, psicanalista da paciente e da família ou dos pais e acompanhante terapêutico, entre outras possibilidades. O tratamento é dividido, em geral, em tratamento médico-nutricional e

psicoterapêutico. “Cada uma dessas abordagens apresenta diversas modalidades e possibilidades de associação e de sucessão, segundo a necessidade e a singularidade de cada caso” (p. 83). É preciso um “verdadeiro projeto terapêutico”, segundo ela.

Muitos autores destacam a importância do trabalho institucional, devido a sua capacidade de romper um círculo repetitivo instaurado na família. Entre alguns modelos, Fernandes destaca o trabalho sob a coordenação de Philippe Jemmet, no Hospital Internacional da Universidade de Paris, que propõe em alguns casos uma internação mais prolongada, de 2 a 6 meses³. Jemmet discute algumas questões relativas à internação de pacientes e seus diferentes contextos e relata sua experiência na rede pública francesa nos anos 1990. Nessa ocasião, atuou nos “apartamentos terapêuticos”, modelo que lembra as comunidades terapêuticas que colocam o convívio e a vida cotidiana entrelaçados ao tratamento.

Na visão de Fernandes, no contexto do trabalho institucional, o convívio de distintas abordagens em um mesmo ambiente não constitui um problema, e pode funcionar de modo bastante complementar.

Sobre as experiências brasileiras de assistência a esses casos, Maria Helena faz referência aos ambulatórios ligados aos hospitais-escola de São Paulo, que funcionam como referência para assistência e pesquisa (o AMBULIM, o PROTAD, da FMUSP, e o PROATA, da UNIFESP). Menciona também a parceria do PROATA (Programa de Orientação e Assistência a Pacientes com Transtornos Alimentares) com o nosso Projeto de Investigação e Intervenção na Clínica da Anorexia e da Bulimia da Clínica Psicológica do Instituto Sedes, por intermédio do Departamento

2 Sobre a distinção entre impulsividade e compulsividade, ver D. Gurfinkel, “Ódio e inação: o negativo na neurose obsessiva”, In M. Berlink (org.), *Obsessiva neurose*, São Paulo: Escuta, 2005.

3 Tivemos a oportunidade de receber P. Jemmet para uma supervisão, no Instituto Sedes, em 2005, ocasião em que se reuniram membros de diferentes serviços de atendimento aos transtornos alimentares e na qual ele reafirmou suas idéias relativas ao tratamento de casos graves e de grande desestruturação familiar.

de Psicanálise, para o encaminhamento de casos. Outra referência fora da universidade é o CEPPAN. A autora considera importante o conhecimento desses serviços de referência para quem trabalha com essas patologias.

No capítulo “A problemática alimentar na psicanálise”, Maria Helena faz uma delicada revisão da obra de Freud, das referências que ele fez explicitamente a essas patologias, bem como dos conceitos freudianos que continuam sendo centrais para a sua compreensão. Embora não encontremos no pai da psicanálise uma extensa referência a essas patologias, no caso da anorexia ela aparece associada num primeiro momento à histeria, e posteriormente também à melancolia.

Em seguida, Maria Helena nos traz a preciosa contribuição de K. Abraham e sua teoria do desenvolvimento da libido, em especial quanto às fases oral e anal. Retoma também Melanie Klein, com o conceito de oralidade e seu aspecto de devoração sádica, e a visão de Anna Freud, que entende a anorexia como um tipo de defesa adolescente de rejeição das pulsões, experimentadas como ameaçadoras. Winnicott contribuiu com a ênfase na relação mãe-bebê e na inclusão da função alimentar no contexto da função materna, permitindo que o bebê alcance uma *integração*. Lacan, por sua vez, tratou pouco da anorexia e da bulimia, mas contribuiu com seus conceitos de necessidade, demanda e desejo, assim como com o destaque da importância da função paterna, que deve romper a dialética dual.

Depois dos autores clássicos, a autora segue tratando das contribuições de M. Mannoni, E. Lemoine-Luccioni, F. Dolto, J. P. Valabrega, H. Bruch, M. Silvini, E. Kestemberg, J. Kestenberg e S. Dacobert, P. Jeammet, B. Brusset e J. McDougall. Ela sintetiza a contribuição desses diversos autores em quatro dimensões:

a dimensão neurótica, cujo modelo seria, por excelência, a histeria; a dimensão narcísica, que teria como paradigma a melancolia; a dimensão de neurose atual, representada pelo modelo da somatização; e a dimensão impulsiva, ilustrada pelo modelo das adições (p. 130).

Chegamos então à segunda parte do livro. Acompanhada pelos autores já mencionados, Fernandes segue construindo sua própria teorização através do entrelaçamento de vinhetas clínicas, o que nos permite acompanhar seu raciocínio teórico-clínico e a formulação de suas hipóteses. Apresento uma síntese bastante condensada, a fim de transmitir uma idéia da complexidade dos temas abordados, que se apresentam no texto articulados de maneira muito criteriosa.

No capítulo “A função alimentar: entre o corpo, o eu e o outro”, Maria Helena trabalha as distorções da imagem corporal e seu aspecto delirante ligado a dificuldades de percepção das sensações internas, como cansaço, fome etc. e das sensações externas, como o clima de frio e calor. Nota-se, quanto a isso, uma negativização da dor, “como se o corpo só existisse no negativo” (p. 144). Fernandes chama de *hipocondria da imagem* as questões relativas às mudanças da puberdade, que incidem na relação entre ego e corpo, e conclui com a seguinte fórmula: na anorexia estamos diante de um *corpo recusado*, ao passo que na bulimia, de um *corpo estranho*.

No capítulo “A função alimentar: para além do princípio do prazer”, Maria Helena orienta-se pelas questões que vão além das representações da angústia de castração, e remetem ao lado silencioso da pulsão de morte. Retomando a questão da ausência da mãe como uma situação traumática (Freud), trata da função materna de pára-excitação e da função do outro como condição para se construir um corpo próprio. O corpo também é o lugar de encontro de *eros* e *thanatos*, entrando em jogo o masoquismo; o sintoma é também um movimento de descarga em consequência da desfusão pulsional, ou seja, da falha da função materna, que constitui o núcleo masoquista erógeno primário que permite a fusão pulsional. Fernandes dirige-se, então, à questão do corpo fetiche. Segundo P. L. Assoun, nestes casos se trata de uma neurose com “coloração perversa”.

No capítulo “Um corpo para dois” a autora aborda o processo de diferenciação e construção

da autonomia. Para isso ela revisa o desenvolvimento libidinal nas meninas, particularmente a relação mãe-filha. Partindo de um fragmento clínico, vai mostrar como a dificuldade dessas jovens em se diferenciar é o correlato da dificuldade das mães de se diferenciarem das filhas, aspecto mais marcante nos casos de anorexia. Salienta, assim, uma fronteira de diferenciação com a melancolia, visto que nos capítulos anteriores havia trabalhado a distinção da anorexia com a hipocondria e com a psicose. Tal como evoca o título, J. McDougall é aqui uma das principais autoras. As jovens, na dificuldade de abandonar o corpo da mãe, criam um corpo combinado, um corpo-monstro. A “mãe de extremos”, intrusiva ou ausente, “produz efeitos nefastos que irão dificultar para o sujeito o processo de apropriação de si mesmo” (p. 223).

O tema da relação mãe e filha nos remete, por fim, à questão da recusa da feminilidade, tão importante nesses casos. Neste ponto, Maria Helena marca uma distinção importante: não se trata da recusa da feminilidade em si, mas da feminilidade da mãe (p. 239). “O objetivo da anoréxica não me parece, então, ser um ataque ao feminino, mas muito mais uma tentativa de diferenciação, a busca de uma feminilidade outra, a configuração da própria identidade” (p. 240).

No capítulo sobre “O cotidiano da clínica”, Maria Helena descreve a clínica das pacientes anoréxicas. Nela, os gestos são neutros e comedidos, os assuntos são anódinos e tudo é marcado pela restrição: de assunto, de afeto e de contato. A fala é antimetáforica e concreta, e as pacientes mostram-se privadas de um espaço interno. Para a autora, o analista deve usar sua sensibilidade para oferecer, pouco a pouco, suas interpretações, como num conta-gotas. Não se deve esquecer que a destrutividade logo aparece nesses tratamentos, e incide diretamente no vínculo com o analista, que é vivido como ameaçador.

O analista vai viver junto com sua paciente “sensações, sentimentos e pensamentos, diver-

sos e contraditórios” (p. 255). O controle onipotente sobre o corpo se repete na transferência. Nas palavras de M. Helena, é o trabalho lento e paciente, como um “passeio pelo corpo da anoréxica, a passos lentos e delicados, que vai permitir *uma passagem desse corpo recusado a um corpo libidinizado, investido pela presença e pela palavra do analista*”.

O capítulo de conclusão intitula-se “Questionamentos”. Nele, a autora se pergunta sobre a riqueza dessa clínica em sua “potencialidade para engendrar perguntas e levantar hipóteses a respeito também das vicissitudes do mal-estar contemporâneo” (p. 266), especialmente quanto ao mal-estar feminino na pós-modernidade.

Fernandes dialoga, no final do seu percurso, com diversos autores consagrados na pesquisa da interface entre corpo e cultura, tais como G. Débord, C. Lasch e J. Birman. Ela relembra que a psicopatologia da atualidade vem marcada pelos mecanismos da recusa e da clivagem, numa situação na qual parece haver uma substituição das funções do ego pelo papel do ego ideal. As instâncias ideais tornam-se reguladoras da vida psíquica. A clínica, como espelho da cultura, reflete uma fetichização do corpo, de modo que a idéia de indestrutibilidade do corpo, o horror do envelhecimento e da morte comprovam a recusa da vulnerabilidade humana. “O ego ideal é antes de tudo corporal”, afirma a autora.

Por fim, outro mérito do livro é a ampla utilização que faz do trabalho de seus pares e da produção brasileira sobre o tema. Podemos vislumbrar o rico ambiente de pesquisa e interlocução no qual está inserida, com destaque para os colegas do Instituto Sedes Sapientiae – particularmente os do Curso de Psicossomática e do Departamento de Psicanálise –, com quem mantém estreitas relações. Esse aspecto é muito relevante quando se trata de um trabalho de tal seriedade, e parte integrante da produção de pesquisas correlatas que têm se afirmado no cenário brasileiro dos últimos anos.

Arte e psicanálise implicada

Camila Salles Gonçalves

Resenha de João A. Frayze-Pereira,
Arte, dor – inquietudes entre estética e psicanálise, São Paulo, 2006, 404 p.

A escrita de João Frayze tem a generosidade e a cortesia, cada vez mais rara, de expor com clareza os fundamentos de suas abordagens. Além do conhecimento no campo da arte, estas resultam de um trabalho complexo. Indicam a ordem das razões em textos citados, analisam obras de arte e refletem sobre a experiência psicanalítica¹.

O livro tem três capítulos, denominados “Problemáticas”, “Fundamentos” e “Análises”, cada um abrangendo vários artigos, e seguidos por uma “Inconclusão”. Sem intenção de resumir e sem seguir a ordem da divisão, apresento algumas questões e os respectivos encaminhamentos que a leitura me foi impondo.

É impossível trazer toda a gama de contribuições de autores com as quais o leitor é apresentado pela leitura crítica, feita por João Frayze, de uma vasta bibliografia, que, em boa parte, nos põe em contato com livros geniais. Não só por esse motivo, considero importante irmos pri-

¹ Considerando alguns equívocos de digitação e de colocação de aspas em citações bibliográficas, o autor preparou uma errata, distribuída pela editora após a publicação do livro e anexada aos exemplares.

Camila Salles Gonçalves é professora de filosofia e doutora pela FFLCHUSP; psicóloga, pela PUCSP, psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae.

meiro ao final do livro, à “Nota sobre a origem dos capítulos”, que acompanha a Bibliografia, à relação dos doze escritos que deram origem à obra, todos modificados. Foram publicados em revistas, jornais, coletâneas, colóquios, dois deles resultantes de conferências na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris. Dão idéia da produção do escritor e do campo aberto por seu pensamento, numa determinada imbricação entre a estética e a psicanálise.

“Estética e psicanálise” é o título da introdução, a partir da qual já se pode encontrar uma concepção que é predominante nos textos reunidos. Segundo esta, a psicologia da arte situa-se no contexto das ciências sociais e o psicólogo, ao se aventurar nesse campo como espectador, adentra um universo *abissal, vertiginoso e sem pontos fixos*. A obra de arte poria em jogo não só a psicologia do artista, mas também a do espectador. Ao tornar-se intérprete, o psicólogo estaria respondendo a questões de ordem transferencial. Assim, em virtude da tessitura interdisciplinar e da prática de intérpretes comprometidos, que torna preciso levar em conta a transferência, a psicologia da arte viria a requerer a presença da psicanálise. É por isso que a reflexão estética – portanto filosófica – e psicanalítica de João Frayze dá-se no âmbito da psicanálise *implicada*, e não *aplicada*.

Um dos textos nos remete à expressão de André Green, que após à psicanálise aplicada o epíteto “doença infantil da psicanálise” (p. 60). Para o autor, que se baseia não só neste e em outros pensadores da psicanálise, mas também em filósofos, em críticos e historiadores da arte, existe um caminho que não se reduz à aplicação do poder interpretativo do método psicanalítico. Para ele, “a prática psicanalítica sobre as obras não se pode fazer do exterior” (p. 65) e evitar o envolvimento transferencial. A psicanálise da arte sugere “um modo de trabalhar muito peculiar que se poderia designar mais precisamente por *psicanálise implicada* (expressão proposta por Alain Grosrichard, 1990)” (p. 65).

A psicanálise implicada deve contar com uma disponibilidade para a percepção semelhante à escuta psicanalítica, no que esta tem de facilitadora do fluxo de associações do analisando. Além disso, “é característico da psicanálise implicada trabalhar com a manifestação da obra na relação com o intérprete espectador” (p.73). Os fundamentos das abordagens do autor originam-se, em parte, em leituras críticas dos textos freudianos sobre obras de arte. De uma destas, retiro um exemplo de como ele nos possibilita participar de uma discussão incomum a respeito das relações entre arte e psicanálise. Não se trata apenas de presenciarmos um confronto estimulante entre posições divergentes. Mais do que isso, é-nos dado constatar que, se, por um lado, as idéias de Freud sobre obras de arte estão entretecidas com as formulações da metapsicologia psicanalítica, por outro, a exclusiva valorização deste aspecto das relações entre arte e psicanálise faz com que aquelas permaneçam dentro de um circuito fechado.

Para efeito de apresentação da problemática abordada, consideremos, *grosso modo*, de um lado, uma posição, a que vê as interrogações colocadas pela psicanálise diante da obra de arte como integrando e favorecendo o desenvolvimento da própria teoria psicanalítica. Desta, há o famoso exemplo da cunhagem dos conceitos, no contexto das elucubrações freudianas aplicadas à recordação de infância de Leonardo da Vinci. O autor reconhece que “As realizações de Leonardo forneceram a Freud matéria para avançar em seu próprio campo, repensando uma temática (a sublimação) e introduzindo outra (o narcisismo)” (p. 63). Não obstante, faz-nos ver a importância de não nos contentarmos apenas com essa possibilidade e coloca uma questão que é fundadora, no sentido de iniciar um modo frutífero de investigação, ao estabelecer o alcance de uma segunda posição. A partir da leitura/escuta das relações entre psicanálise e arte, ele pergunta: “não seria factível para a Psicanálise sair desse circuito auto-referente e servir às artes como uma perspectiva legítima de interrogação?” (p. 63).

Para João Frayze, não é no ensaio de Freud sobre Leonardo da Vinci que se apreende a pos-

sibilidade de uma aproximação psicanalítica das obras de arte, mas é em outro “que a peculiaridade dessa relação poderá ser melhor examinada” (p. 63). Ele acompanha o relato de Freud, que se viu levado a ler e a escutar aqueles que viram o Moisés de Michelangelo. Primeiro, lembra-nos a maneira pela qual Freud expressa sua comoção diante do Moisés e destaca a *confissão estética* que inicia este ensaio de 1914:

as obras de arte exercem sobre mim um poderoso efeito [...] Isto já me levou a passar longo tempo contemplando-as, tentando apreendê-las à minha própria maneira, isto é, explicar a mim mesmo a que se deve o seu efeito (p. 66).

Passo a passo, a leitura de parágrafos do texto freudiano, que nos é apresentada, faz com que nos detenhamos nos termos em que é descrito o efeito referido: “Diante de Moisés, o espectador sente ao mesmo tempo admiração e terror e Freud deseja compreender a origem dessas impressões, não para destruí-las, mas para ampliá-las” (p. 66). Presenciamos a situação de Freud, às voltas consigo mesmo e com outrem e à busca de um modo de lidar com o fato de comover-se sem saber por quê. Constatamos que Freud opta por seguir, como ele mesmo escreve, sua tendência “racionalista ou talvez analítica” (p. 66).

Levados a acompanhar o caminho seguido por essa tendência, seguimos também a direção que Freud dá à sua pesquisa. Ele “opera alguns desvios em torno da obra (Moisés). Sua atenção flutua e a escultura delira (delirar = sair da trilha)” (p. 66). O primeiro desvio consistiria no estudo dos efeitos provocados, em diversos espectadores, pela visão da escultura. Retomando os textos até então escritos sobre o assunto, por críticos e historiadores da arte, Freud ter-se-ia posto à sua *escuta*, para depois analisá-los. Por meio de tal procedimento, teria atingido nada mais do que um *não saber*, ou melhor, uma “ignorância sábia”² (p. 66) sobre a obra.

2 João Frayze usa expressão de Lauscault (1979, p. 92), citado na bibliografia.

Acompanhando a leitura estrutural desses parágrafos, verificamos que Freud não consegue chegar a sentenças interpretativas que o satisfaçam. Recorto duas outras frases de João Frayze, que apontam para as conseqüências: (primeira) “as descrições feitas pelos autores (consultados por Freud) são vagas e a obra é imprecisamente percebida” (p. 68); (segunda) “da constatação dessas faltas nos discursos dos outros, Freud efetua um segundo desvio, passando a examinar a obra propriamente dita” (p. 68).

O artigo nos faz ver que a investigação de Freud leva-o à ignorância, ignorância esta muito bem fundamentada: “diante da escultura, Freud adota um tipo de atenção que caminha obliquamente. Isto é, vê a obra segundo a modalidade específica da escuta psicanalítica: uma leitura relaxada, uma atenção flutuante” (p. 65). Guiados pelo percurso traçado por Freud, encontramos o momento de sua escolha da técnica, de se abrir para aspectos e pormenores que, em geral, não são levados em consideração. Na seqüência, somos convocados para refletir sobre a constatação de Freud de que o método de observação que assim procede tem estreita relação com o método da psicanálise.

A análise do escrito freudiano trazida por este texto, cujo movimento acabo de indicar, também nos esclarece a respeito da transferência, dentro da qual se dá interpretação psicanalítica, na medida em que mostra de que maneira ela é situada no campo da psicanálise implicada com a arte, que aproxima a escuta psicanalítica da receptividade em relação à obra de arte e, portanto, da estética da recepção.

A estética do filósofo João Frayze expõe-se por meio de uma escrita peculiar e envolvente. Penso que um outro modo de nos esclarecermos a respeito da idéia de psicanálise implicada é reconhecer os recursos de seu estilo. No início do ensaio “Acrobacias da identidade: o artista moderno e seu duplo”, encontramos uma explicação sobre a intenção do autor de não tematizar conceitos psicanalíticos de forma explícita e de, ao mesmo tempo, ter presente a psicanáli-

se: “a perspectiva que articula este texto (assim como os demais que o seguem) é basicamente psicanalítica. E, no entanto, devemos lembrar, a Psicanálise presente aqui não é aplicada; ela é tacitamente implicada” (p. 191).

Tomo como exemplo desse modo tácito de a psicanálise estar implicada segmentos de uma das “Análises”, aquela que incide sobre perfis do artista moderno. Parto do momento em que o autor se refere à reiterada atração exercida por personagens circenses sobre grandes pintores, de estilos e gerações diversas: Degas, Lautrec, Seurat, Daumier, Picasso, Rouault. Desvendando sentidos da imagem do *clown*, ele nos põe em contato com ensaios de Jean Starobinsky e entretece seus comentários com parágrafos que nos fazem entender que a escolha da imagem do *clown* “não é apenas a seleção de um novo motivo pictórico ou poético, mas uma maneira oblíqua de se colocar a questão da arte, uma espécie de paródia” (p. 204). Pergunta então que sentido ou sentidos tem “essa maneira de situar a questão da arte” e analisa a singularidade dessa manifestação, o espetáculo circense, e aquilo que faz com que o artista busque se retratar “através da imagem hiperbólica e voluntariamente deformante de um *outro* particular, o *clown*, para assim, pensar a condição da arte” (p. 205-6).

Confrontados com o *Clown Trágico* (1912) e o *Velho Clown* (1917-1920) de Georges Rouault, figuras que “parecem atemporais, vindas não se sabe donde” (p. 214), para além da inquietação, aprendemos a importância de tomarmos conhecimento das afirmações do artista a respeito daquilo com que ele julga estar sua obra comprometida. Em carta a um amigo, Rouault diz que, ao encontrar um homem diante de si, o que deseja é ver sua *alma*. João Frayze retoma esta revelação, mesmo admitindo que “a palavra evocada é um pouco em desuso” (p. 214), e, a partir daí, nos introduz na *Poética do Espaço* de Gaston Bachelard. De seu diálogo com o texto deste filósofo, ele extrai a precisão com que nos faz perceber estarmos diante da “relação tensa entre uma alma e sua encarnação”, atravessar a

“luta de uma alma contra os tormentos de sua expressão”, e vislumbrar um percurso, que vai “levar Rouault da face do *clown* à face de Cristo” (p. 214).

O movimento elucidativo/associativo do texto prossegue, conduzindo-nos à questão existencial do *vazio*, evocada em relação com o *não lugar* em que, já por Baudelaire, é situado o *clown*. Reencontramos a *poética do vazio*, já anunciada nos comentários sobre o desejo de evasão de uma sociedade insuportável, expresso por artistas e poetas. Para o psicanalista João Frayze, não bastam suas pesquisas e constatações a respeito da mentalidade romântica e das obras de arte que podem com esta ser relacionadas. Ele pergunta: “Mas o que significa esta atitude?” (p. 194).

Como em outras passagens desses ensaios, a pergunta vai abrindo novas articulações de pensamento e novas associações, nesse estilo que também é poético. Não há respostas conceituais, mas iluminação de campos de sentidos. Temos a visão da figura do *clown* tomando forma no não lugar, num jogo abissal, gratuito, que desafia um mundo de certezas constituídas: “E é por isso, por esse *vazio originário*, que o *clown* pode significar alguma coisa” (p. 220). Com efeito, por meio de múltiplas intertextualidades e descrições fenomenológicas, esta escrita nos revela o *clown* como uma presença que requer “um fundo, uma reserva de não-sentido, para poder passar ao sentido. Contraditor por excelência, o *clown* é, nessa medida, o desafio posto às nossas certezas” (p. 220).

A partir destas inquietações, quero extrair um exemplo, de como a psique pode ser tocada pela obra de arte, do artigo “A flutuação do olhar: artes plásticas e psicanálise implicada”. Está relacionado com o tratamento do tema da fotografia e da imagem num texto de Roland Barthes (1981) e é acompanhado por uma reflexão precisa.

Certas fotos teriam o poder de nos tocar de modo especial. A vivência descrita por Barthes, ao observar diversas fotografias, é a de perceber detalhes capazes de disparar, de imediato, um sentimento doloroso. Frayze nos mostra o

contexto em que este pensador “cria a noção de *punctum* – aquilo que me fere, que me toca” (p. 116). Comenta também a ligação deste tipo de impressão dolorosa com a percepção de que “o revelado pela foto já está morto. É o que pode designar o ‘isto foi’ da fotografia, sua cumplicidade para com a morte” (p. 117).

Para discutir os sentidos e os possíveis da fotografia, as reflexões do autor retomam o pensamento de outros filósofos, de poetas, de críticos de arte e chegam à relação com a morte, expressa por essa forma de arte e nela impressa. É no mesmo artigo que encontro um modo de apontar para a sutileza dos sentidos da *dor* que está no título do livro. Fazendo-nos participar também de seu diálogo com Merleau-Ponty e Roland Barthes, o autor nos traz um outro sentido, surpreendente, de *compaixão*, como *atitude psicoestética*. Observa em seu comentário que, embora admitindo estar esta atitude cada vez mais em desuso, Barthes nos diz ser por seu intermédio

que eu paradoxalmente participo da dor do outro (dor que, por definição, é muda), pois essa emoção, na qual eu me implico inteiramente implicando o outro, vincula-nos numa história que nos torna semelhantes e igualmente sujeitos à morte (p. 117).

Dessa colocação a respeito da participação paradoxal na dor de um outro, quero passar para outras indagações, formuladas pelo autor, que fazem eco àquelas que o título de seu livro pode despertar no leitor. Destaco parte de um longo parágrafo, no qual uma única afirmação é seguida por muitas interrogações. Após considerar a convicção – de artistas, escritores e filósofos – de que a relação entre a arte e a dor é intrínseca e não circunstancial e após admitir que a intensidade e a duração da dor podem abolir o fazer, suspender o desejo e o pensamento, João Frayze escreve:

Nesse sentido, como entender que uma dor profunda possa dar lugar não ao estupor, mas a um ato

imaginário que se concretiza em obra? Como pensar o paradoxo do artista que se consome na dor ao mesmo tempo em que se consagra a combater a demissão simbólica que o envolve? (p. 250).

Ao final das perguntas, chegamos a um salutar e instigante espanto, pois ele se dispõe a investigar o que torna possível “a inscrição poética da dor” (p. 250), a partir da pergunta “Quem foi Max Ernst?” (p. 250). No ensaio “Entre a arte e a dor, identidade convulsiva: Max Ernst”, estuda, analisa e revela, para nós, aspectos da vida e da obra do artista. Ao que tudo indica, encontra nesses o campo em que lança suas interrogações.

Max Ernst teria sido visto, por muitos, como um artista feliz, apesar de sua vida e carreira terem sido escandidas pelas duas guerras mundiais. Exponho apenas alguns dados objetivos, retirados do ensaio: formado em filosofia, iniciando carreira de psiquiatra, ele visita um asilo e fica fascinado com a produção plástica de doentes mentais. Aprofunda seu contato com obras de Van Gogh, Munch, Picasso, Matisse. Decide tornar-se pintor, mas seu caminho é impedido pela Primeira Guerra Mundial. Entre 1916 e 1918, renasce como artista. Participa de movimentos e eventos que são marcos na história da arte. Mas sua carreira é mais uma vez perturbada, desta vez já por prenúncios da guerra. O regime nazista o coloca numa lista negra e inclui suas obras na exposição “Arte degenerada” (1937). Não judeu, é feito prisioneiro em consequência dessa classificação. Consegue escapar e depois embarcar para os Estados Unidos.

A respeito deste que foi considerado o mais surrealista dos surrealistas, defrontamo-nos com idéias envolventes e inquietantes, que posso apenas sugerir. É preciso lembrar, seguindo o texto, que Max Ernst sempre criticou a concepção de *forma* como *representação* e inventou novas técnicas de pintura, como *collage* e *frottage*. Para João Frayze, “É um artista que verdadeiramente vai além da pintura, atento às formas cuja misteriosa afinidade plástica e encanto metafísico busca revelar” (p. 256).

Há, neste ensaio, muitas respostas para as muitas perguntas pelas quais somos tocados, mas vale destacar uma delas. Considerando que o *collage* “introduz a incerteza sobre as aparências visíveis” (p. 264) e que a essência do *frottage* é o *desvanecimento*, o pintor insere o uso dessas técnicas em criações nas quais “alargam-se os limites do real” (p. 265-6). Essa obra pictórica, que nos faz ver “que o mineral pode derivar para o animal, este para o vegetal que, por sua vez, pode se condensar numa nebulosa de vapores” (p. 266), vai nos conduzir, pela transposição do princípio implícito, ao homem. Ao homem, cujo rosto “transforma-se em máscara de identidade instável” (p. 266).

Palavras como estas me parecem trazer serenidade, ou a *brandura*, dos pássaros mutantes da última fase do pintor, na qual “não há terror da dissolução, mas lembrança de sua permanente possibilidade” (p. 266). Chegamos, não de imediato, é claro, à descoberta, que nos vem da travessia das elaborações de Max Ernst, que teria interrogado a identidade do mundo sensível com a disposição de enfrentar a dor de perder o rosto. Podemos, então, nos aproximar ainda mais do que nos diz João Frayze: “Destacar-se dos pontos fixos, ainda que sob as imensas asas da imaginação, é um ato doloroso: o ato poético. É a dor da solidão de quem chega ao novo sem saber bem por quê. É a dor intrínseca à arte” (p. 268).

Sem dúvida, é tão impossível dar idéia do fluxo de interrogações contido por este livro, quanto deter o que ele provavelmente despertará no leitor. Mas quero ainda dar alguns outros exemplos de temas e situações percorridos. O que pode a psicanálise diante da desconcertante *Body art*? Há aparições como as de “Gina Pane, uma artista que interpela seu público silencioso com fluidos corporais (sangue/menstruação), que ingere carne estragada”, que, ajoelhada, desenha traços de seu rosto sobre um espelho e, “depois, corta os supercílios com uma gilete” (p. 302). Há a proposta de Sterlac, que, nu, “se faz suspender através de cordões e ganchos que perfuram seu corpo, sobre o mar ou sobre as rochas

do litoral da Austrália, do Japão ou do México” (p. 302). Também esperamos respostas a respeito da artista Orlan, de seu modo de se manter como protagonista da sociedade do espetáculo, por meio da “performance cirúrgica” (p. 309).

No artigo “Arte contemporânea e banalização do mal: o silêncio do espectador”, é o filósofo João Frayze quem pensa a respeito dos sentidos da “espessura da carne” (p. 174), afeiçoado por seu diálogo com textos de Merleau-Ponty e de Marilena Chauí. Mas é o psicanalista que nos oferece uma reflexão informada pela teoria freudiana das pulsões. Oferece-nos modos de tomarmos em consideração aquelas “ações performáticas, típicas da Body Art, que elabora uma singular escultura de si, feita de subtrações e perfurações” (p. 311). Reencontramos a pulsão de morte concebida “como princípio disjuntivo, como recusa da permanência do mesmo” e que faz emergir novas formas, da cultura e da natureza, “posto que opera desligamentos, impõe limites e, portanto, novos começos, ao invés de reproduzir o existente” (p. 311).

A meu ver, os ensaios desta obra são reunidos por uma autoria que nos faz participar da constituição de seus sentidos, que parece nos convocar para isso. Encontramos traços da Estética do autor também no modo de compor seus escritos. No último artigo, “A poética dos Livros de Ouro: Amelia Toledo, generosidade e gratidão”, lemos que a experiência do espectador tem um aspecto determinante, o de esta se dar “na certeza íntima da comunicação com a artista” (p. 370). Amelia Toledo realizou uma

exposição em São Paulo, entre 1999 e 2000, denominada *Entre, a obra está aberta*. Em quatro livros de ouro, visitantes preencheram setecentas e cinquenta páginas. O autor analisa todas estas e nos mostra comentários e reflexões espontâneas dos espectadores, concluindo: “a exposição abre ao outro a possibilidade da especulação e da comunicação intersubjetiva. Isto significa que Amelia nega a clássica separação entre sujeito e objeto do conhecimento” (p. 370).

Podemos refletir a respeito da descrição dessa experiência, descobrindo, nos artigos, pontos de partida diversos, como, por exemplo, a discussão de um texto do filósofo Gerard Lebrun, que “introduz a figura do *detetive* para compreender, por analogia, o espectador da arte contemporânea” (p. 293). Somos estimulados, assim, por este livro, a encontrar novas trilhas associativas que reúnem as contribuições trazidas por seus ensaios. Seja, por exemplo, relacionar esses dois textos, mencionados por último, com o que versa sobre o interesse de Rothko pelas emoções básicas da humanidade e sua proposta, de realizar “uma experiência plástica que pudesse se expandir na intimidade do espectador” (p. 226).

No “Prefácio”, Jacques Leenhardt nos diz alegrar-se com a ruptura de um “enorme silêncio”, desencadeada “pelos estudos de João Frayze que, tendo escolhido levar a pesquisa para o terreno da recepção, explora um campo de saber ainda quase virgem” (p. 19). Penso que a audácia desta escolha é nítida no modo pelo qual sua obra traz um universo que se mantém aberto para o leitor.

Opiniões sobre o espírito extenso

Felipe Lessa da Fonseca

Resenha de Flávio Carvalho Ferraz,
Rubens Volich e Wagner Ranña (org.),
Psicossoma III Interfaces da Psicossomática,
São Paulo, Casa do Psicólogo, 2003, 464 p.

Como resultado do III Simpósio de Psicossomática Psicanalítica, realizado no Sedes Sapientiae em 2001, o livro *Psicossoma III*, publicado junto à Casa do Psicólogo, reúne 27 autores que apresentam um instrutivo leque de opiniões sobre o assunto. Organizada por Rubens M. Volich, Flávio C. Ferraz e Wagner Ranña, esta coletânea, visto a qualidade de seus textos, merecia ter sido resenhada logo após sua publicação em 2003. Com cerca de 450 páginas, os artigos distribuem-se por regiões temáticas, numa edição de grande utilidade para clínicos e pesquisadores. O livro vai da epistemologia psicanalítica, passando por considerações sobre os processos psicossomáticos da infância e da adolescência, sem que faltem momentos líricos e comoventes em sua leitura. Além de levar em conta os fenômenos conversivos da histeria, apresenta artigos sobre questões relativas às patologias específicas, discute aspectos práticos do trabalho psicanalítico e reflete a respeito da atuação médica sobre o corpo e seu adoecimento.

Paulo Schiller e Sidnei J. Castro circunscrevem os limites teóricos do campo psicanalítico

Felipe Lessa da Fonseca é psicanalista, doutor em Psicologia pela PUCSP e Coordenador de Grupo de Pesquisa no Laboratório de Saúde Mental Coletiva (LASAMEC) da Faculdade de Saúde Pública da USP.

tico da psicossomática. As condições etiológicas do adoecimento somático são refletidas segundo as causalidades psíquicas e orgânicas, tendo em vista o curso e o prognóstico das doenças. Wagner Ranña e Themis Regina Winter sublinham a importância das relações intersubjetivas na saúde mental e somática infanto-juvenil. As possibilidades de simbolização, dada a qualidade das relações parentais, são vistas como determinantes do desenvolvimento da criança. As funções materna e paterna são analisadas no sentido de indicar a importância de seu papel nos processos psicossomáticos. Mariane Telles Silveira nos oferece um exemplo claro da grande influência da maternagem no estabelecimento de condições intersubjetivas propícias ao adoecimento, apresentando um caso clínico onde sintomas somáticos (eczemas) puderam ser diluídos a partir da possibilidade de simbolização dos conflitos familiares de uma paciente.

O “corpo histérico” e as implicações da histeria são refletidos por Silvia L. Alonso, que retoma os grandes argumentos de Freud e os contextualiza nos dias de hoje. Seu artigo nos dá a ver a atualidade das observações freudianas, além de mostrar como o modelo da histeria encontra-se no centro dos problemas psicossomáticos nas neuroses. Lia Pitliuk também se ocupa do problema das relações entre a vida psíquica e as vivências corporais na histeria, debatendo a complexidade das relações corpo/mente tal como são compreendidas pela psicanálise. Neste artigo, o debate psicossomático é alimentado pelas posições monistas do filósofo Bento Espinosa e dualistas do psicanalista Ricardo Rodolfo, tudo ilustrado por um interessante caso clínico. Vale notar a importância da retomada do tema da histeria, visto que a psiquiatria contemporânea não contempla a histeria entre seus quadros nosográficos. Parece razoável dizer que os fenômenos histéricos ficaram restritos aos chamados Transtornos Somatoformes e/ou aos Transtornos Dissociativos, quando não a outros.

Considerando o espectro de relações entre as fantasias e o adoecimento do corpo, não

poderiam faltar observações sobre a hipocondria. Maria Helena Fernandes comenta as vicissitudes dos sintomas hipocondríacos desde as neuroses até as psicoses, observando o interesse ansioso e a atividade delirante em torno da doença corporal. O masoquismo primário e o auto-erotismo são refletidos no sentido de apontar a hipocondria como um modelo útil para a compreensão das somatizações. Pela mesma linha de argumentação, Rubens M. Volich observa como a hipocondria, no pensamento de Freud, relaciona-se aos diferentes quadros patológicos e, insistindo na dinâmica narcísica própria à experiência hipocondríaca, aponta para a razão e pertinência das sensações corporais dos pacientes hipocondríacos.

As complicações alimentares também tocam o corpo e a vida psíquica dos sujeitos. Mario Pablo Fuks, falando das anorexias, e também das bulimias, sintomas mais comuns entre as mulheres, retoma a tese de que a perturbação da imagem corporal da paciente decorre da problemática edípica. As dificuldades do relacionamento mãe/filha levam às complicações narcísicas que tendem à identificação maníaca com um “ideal de magreza” que recobre a fragilidade do corpo que adoce por falta de alimento. Depois de refletir sobre algumas implicações do princípio de prazer e do princípio de realidade, Cássia A. N. B. Bruno apresenta um caso clínico, no qual também podem-se ver as dificuldades identificatórias da paciente com sua mãe, levando a importantes distúrbios alimentares. Já Aline C. Gurfinkel aproxima o transtorno alimentar diretamente às fobias. Questões relativas à feminilidade, à oralidade e à angústia são apresentadas num caso clínico cuja sintomatologia não se reduz nem às fobias em geral, nem aos chamados transtornos alimentares tal como mais comumente são descritos.

Nas fronteiras entre a psique e o soma não poderiam faltar comentários sobre o sono e o sonho. Nayra C. P. Ganhito faz uma série de observações sobre o dormir nos dias de hoje, sublinhando a importância e a delicadeza da retra-

ção narcísica durante o sono. A autora aponta para o papel da mãe no estabelecimento do sono desde a primeira infância, mostrando como o embalo do sono condiciona os fluxos libidinais, marcados pela saciedade oral e pelo equilíbrio da presença/ausência da mãe que guarda o sono do bebê. Também articulando as interfaces das questões psicossomáticas, Décio Gurfinkel explora os pensamentos de Freud e de Winnicott em torno das relações entre o sono e o sonho. O equilíbrio psicossomático é entendido como sendo articulado pelo sonho que, por sua vez, é enquadrado pelo sono. O sonhar não apenas garante o sono e o dormir, mas opera os deslocamentos das necessidades para os desejos, entre o eu e a experiência corporal. Assim, o autor reflete sobre o papel do sono-sonho na reorganização do psiquismo face às exigências da realidade, seja no adormecer ou no despertar, questionando as diferenças entre a regressão narcísica de que fala Freud e o retraimento patologicamente independente de que fala Winnicott, processos que ocorrem também no adoecimento somático. Ainda tratando do sono, mas das dificuldades para dormir, Mário E. Costa Pereira escreve sobre a insônia a partir de uma bela análise de Macbeth, de Shakespeare. O perturbado sono de Macbeth, que se deixará levar pelo Mal disparado em seu espírito, assassino edípico, não contava mais com o Outro para apaziguar seus sonhos. Desiludido e assolado pelo desamparo, sofria com o espectro da morte na insônia, e com a impossibilidade de sonhar. A aproximação poética entre o sono e a morte, entre o orgasmo e a morte, aponta para a força das pulsões que, além de cumprirem o circuito auto-erótico, despertam a censura, clivando o sujeito que assim não consegue mais conciliar o repouso, levando à morte do sono.

Ao pensar as possíveis clivagens entre psique e soma, Renata U. Cromberg localiza na ruptura psicossomática o problema do adoecimento corporal. A autora, apoiando-se em Liberman, observa como os pacientes psicossomáticos apresentam um *self* ambiental sobre-

adaptado em detrimento de um *self* corporal subjugado. As fantasias onipotentes, desde a primeira infância, alimentam a estereotipada sensatez com que o sujeito busca atender e superar sua realidade, negando seu corpo, e oblitando suas possibilidades de elaboração, o que leva ao sintoma somático, mas que é também um sinal da forma “psicótica” de vida pela qual o sujeito coteja o suicídio e faz a morte ecoar em seu corpo. Flavio C. Ferraz também se ocupa dos pacientes que adoecem pela excessiva adesão à realidade em detrimento da vida subjetiva. Pensando a *normopatía*, de que fala Joyce McDougall, o autor debate a tênue fronteira entre o normal e o patológico, entre a saúde e a doença, indicando a importância dessa categoria diagnóstica no tratamento de pacientes cuja incapacidade de simbolização os coloca sob o risco tanto de graves somatizações como da psicose. Depois de observar a importância das *neuroses operatórias* de Pierre Marty, comenta os desenvolvimentos psicanalíticos sobre esse tipo psicopatológico, lembrando as noções de *alexitimia*, de Sifneos, de *desafetação*, também de Joyce McDougall, de *recalcamento do imaginário*, de Sami-Ali, e de *sobre Adaptação* de Liberman. Com Winnicott, sublinha a vulnerabilidade dos sujeitos que, fortemente ligados à realidade objetivamente percebida, como uma defesa contra a psicose, evitam o contato com a vida subjetiva. Um exemplo de Jung termina de ilustrar como o espectro da *normopatía* cria o solo fértil e delicado dos adoecimentos psicóticos e psicossomáticos.

A angústia e as reações somáticas do pânico são pensadas por Maria Luiza S. Percicano, sugerindo serem as relações entre a catástrofe primordial, o desamparo e a angústia automática que articulam as condições dos processos psicossomáticos. Também Rubens M. Volich dedica-se a traçar as linhas gerais de uma semiologia da angústia nos processos psicossomáticos. As experiências traumáticas, o desamparo e a apatia são vistos não apenas como condicionantes da angústia sinal, como antecipação do perigo

imaginado, mas como angústia difusa, desorganizadora do eu e das funções psicossomáticas. A atonia depressiva das crianças, o sonambulismo, e mesmo a asma, o eczema, as úlceras e as cefaléias são pensadas em relação à possibilidade de o sujeito experimentar sua angústia em relação aos objetos, ao passo que doenças evolutivas mais graves, como as auto-imunes, o câncer e as doenças cardíacas – como sugere o autor inspirando-se em Marty – estariam geralmente ligadas à desorganização progressiva do eu e as neuroses *malmentalizadas*.

As cefaléias tensionais e as enxaquecas são discutidas por Wilson de C. Vieira, que indica suas relações com o aprendizado na infância e com o saber e o controle na vida adulta. Segundo Marty, a mio-cefaléia é associada às experiências de dificuldade escolar e ao impacto das incompreensíveis descobertas causadas pela curiosidade sexual infantil. A enxaqueca, por sua vez, é pensada como um esforço de controle intelectual, de caráter anal, das situações do dia-a-dia. À moda das alergias, o sujeito tenta lidar com a não-distinção do estranho e, tomado pelas disputas cotidianas, faz pulsar suas dores de cabeça. Um caso do Ambulatório de Somatizadores é apresentado por Cristiane C. Abud, no qual múltiplos sintomas de dor física são tratados tendo em vista o universo de fantasias e os destinos pulsionais de uma paciente poliqueixosa. Entre as neuroses atuais e as hipocondrias, a autora analisa a história de vida de uma paciente e considera os traços depressivos que assolam suas representações com relação à mãe, indicando a pluralidade de fatores etiológicos que podem estar envolvidos nas somatizações.

Bernardo Bitelman comenta alguns aspectos psicossomáticos da pele, desde a formação embrionária desse grande órgão sensorial até as complicações dermatológicas do adulto. O autor apresenta um panorama dos problemas fisiológicos da pele, indicando suas relações com a psicossomática psicanalítica. Também ocupada com a psicanálise da pele, Sônia M.

R. Neves, partindo do conceito de eu-pele de D. Anzieu, vai das funções orgânicas da pele às suas funções psíquicas: a sustentação, ligada aos apoios internos e às angústias de vazio pela sensação de falta de suporte; o continente, ligado à delimitação do corpo e as angústias difusas; a proteção, como a capa que defende o sujeito do meio, ligada às angústias paranóides; a individualização, que confere pela aparência a marca distintiva do sujeito; a sensualidade, pela qual a sensibilidade e o prazer produzem sentido na vida psíquica; a comunicação, pela qual transmitem-se experiências e estabelecem-se contatos; e, finalmente, a autodestrutividade, que, por um viés masoquista, leva a pele a servir como órgão de ataque do próprio sujeito. O eu-pele, portanto, é visto como um conceito fronteiro entre o psiquismo e o corpo, pois a pele, além de conferir o sentido de si, é portadora das memórias e das marcas fantasmáticas do sujeito.

Mais cinco artigos abordam aspectos clínicos em psicossomática. Márcia de M. Franco faz um apanhado das questões relativas ao enquadre analítico, observando a importância da mente do analista na transferência e sugerindo o valor do olhar e das percepções corporais fora do divã. Andréa Satrapa aponta para o papel transicional do relato de histórias no atendimento de pacientes hospitalizados quando, dada a brevidade das internações, não é possível o desenrolar das condições clássicas do tratamento psicanalítico. Uma cirurgiã, Maria José F. Vieiras, narra o comovente caso de Suzana, paciente que, devido a uma neoplasia de cólon,

falece ao final do tratamento. Vida e morte são pensadas pela autora que não poupa sua narrativa dos detalhes transferenciais que dão ao leitor uma boa dimensão do papel central da pulsão de morte nos processos psicossomáticos.

Mario A. De Marco tece considerações sobre as interconsultas no trabalho hospitalar, apontando os grandes problemas psicológicos aí enfrentados: desde a comunicação entre os especialistas até a relação com os familiares, passando pela morte e pelos dilemas éticos da prática médica. Concluindo o livro, Ângela F. C. Penteado situa historicamente a psicanálise junto às práticas médicas e, observando as contribuições de Groddek, Spitz, Ferenczi e Balint no trabalho hospitalar, foca sua reflexão no trabalho das equipes interdisciplinares que, pelo reconhecimento de seus próprios medos e desejos, encontram condições favoráveis para o cuidado psicossomático dos pacientes a que atendem.

Dos parâmetros epistemológicos da psicossomática psicanalítica às práticas interdisciplinares, o livro *Psicossoma III* é certamente um esforço significativo no sentido de abordar um dos problemas mais complexos da saúde humana e, por que não dizer, da filosofia. As relações entre a *coisa extensa* e a *coisa pensante*, como dizia Descartes, ou entre o orgânico e o psíquico, entre o físico e mental, como gostamos de dizer hoje, sem dúvida, são um problema que ainda não foi resolvido. Entretanto, esta coletânea de artigos nos oferece alguns recursos para lidarmos, de um ponto de vista psicanalítico, com os efeitos que nossas fantasias produzem sobre os usos e as tensões de nossos corpos.

Misoginia e ginolatria no discurso masculino

Renata Udler Cromberg

Resenha de Mireille Dottin-Orsini,
A mulher que eles chamavam de fatal: textos e imagens da misoginia fin-de-siècle,
Rio de Janeiro, Rocco, 1996, 371p.

Margareth Hilferding e Sabina Spielrein foram as duas primeiras e únicas psicanalistas associadas à Sociedade Psicanalítica de Viena a freqüentar suas reuniões em 1911. Seus textos de apresentação, respectivamente *As bases do amor materno* e *A destruição como causa do devir* tiveram, na época, uma receptividade no mínimo neutra. Este trabalho pioneiro de médicas mulheres psicanalistas que falava de aspectos do feminino e apresentava uma maternidade desmistificada sofreu um soterramento histórico que merece ser entendido em suas múltiplas camadas. Uma delas diz respeito à denegação do feminino na história da psicanálise e sua relação com a construção da centralidade do complexo de castração. O fato de que a mulher é apenas a justificação inicial da elaboração do mito do assassinato do pai primitivo e a centralidade que esse mito ocupa no corpo conceitual psicanalítico nos levam a pensar o que era a mulher no final do século XIX e início do XX com todas as ressonâncias fantasmáticas das angústias mas-

Renata Udler Cromberg é psicanalista, formada em psicologia e filosofia, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e pós-doutoranda no IPUSP. É autora dos livros *Paranóia* e *Cena incestuosa* (coleção Clínica Psicanalítica, Casa do Psicólogo) e de vários ensaios, artigos e resenhas.

culinas, num tempo em que as mulheres apenas começavam a ter um estatuto de humanidade e cidadania para além de seus lugares de esposas, mães e freqüentadoras de igreja. Mireille Dottin-Orsini, especialista em arte e literatura francesa do *fin-de-siècle*, em seu livro *A mulher que eles chamavam de fatal*, colocará em dúvida as afirmações dessa época de ter-se reconhecido enfim uma sexualidade da mulher. Qual sexualidade? Há uma confusão entre misoginia e ginolatria num amálgama característico, presente na cultura do final do século XIX.

Os comentaristas que abordam a arte do final do século passado falam de uma panfeminização obsessiva. Dottin-Orsini nos diz que nas representações femininas do século XIX o sarcasmo e o horror se equivalem. O corpo da mulher servia para tudo e seu antônimo: Natureza e Cultura, Luxúria e Castidade. Antítese banal: a beleza e a morte. Na medida em que a mulher é um ser à parte, quase divinizado, a carniça feminina é um espetáculo perturbador, objeto de horror e júbilo criado pelo discurso masculino. A mulher-fatal-carniça – sua fisiologia feminina e seu odor de sangue – é também uma alegoria da sífilis, mal *fin-de-siècle* por excelência. Outras matérias repulsivas se tornaram metáforas da feminilidade: a lama, o lodo, a imundície. Como prostituta a mulher é bela por fora e suja por dentro.

No entanto, a imagem negativa e atroz do ventre podre supõe um sonho mais ambíguo que o desejo de morte ou o movimento de repulsa mais ou menos higiênico. Lama, sujeira e lixo são – como o feminino – objeto de fascinações regressivas, que ainda no século XIX reforçam as antigas teorias científicas que lhes atribuíam virtudes terapêuticas. Nele se mistura uma reverência inquieta diante do aspecto fecundo da podridão feminina e sua terrível força vital. Para se defender da mulher, nada melhor que proclamar e declinar, em todos os tons e em todas as formas, sua essencial hediondez – e com constância. O fantasma masculino amplifica-se, girando em torno de um feminino concebido como magia ou trapaça, pressentindo ali uma

armadilha para os não-iniciados. A sofisticação dos apetrechos femininos, por seu duplo aspecto de couraça inexpugnável e de mostruário hipertrofiado, só faz materializar a ambigüidade da imagem feminina ao olhar masculino. Talvez ela não passe de aparência. Talvez a mulher até mesmo não exista. Nesse caso, os eternos problemas do celibatário, seus sofrimentos, suas adorações também não são nada e ele vacila à beira do abismo do absurdo. Os românticos contemplavam a mulher como um objeto de arte, ou o objeto de arte como uma mulher. Trata-se de espiritualizar o desejo masculino transferido para a obra de arte, e também, no mesmo instante, de erotizar a relação com a tela: o quadro é mulher. A cena em que um celibatário requintado contempla no escuro uma mulher pintada exhibe uma terrível solidão masculina.

Salomé, a dançarina que obteve como recompensa a cabeça cortada de São João Batista, é a mulher fatal absoluta com todas as características do feminino perigoso, e Dottin-Orsini talvez seja a maior especialista no estudo da sua presença recorrente nas artes do *fin-de-siècle*. A instigadora do crime é a mãe. Esse duo maléfico – mãe e filha – permite lançar o anátema sobre a mulher de todas as idades da vida, as duas figuras confundidas num mesmo opróbrio. Salomé, que ofereceu à mãe a cabeça do seu inimigo, é uma mulher fatal em botão, o eterno feminino, independente do número de anos. A história sugere uma revanche do corpo contra a palavra, do pecado contra a fé, das pernas contra a cabeça. A cena torna-se o ícone da guerra dos sexos e de sua revoltante conclusão, a mulher corta os Chefes. O prato sugere um canibalismo feminino, uma nutriz às avessas.

Analisando toda a evolução da figura de Salomé na pintura, Dottin-Orsini aponta que existe um marco na iconografia, um momento em que Salomé é reconhecida como imagem do feminino em geral, sem associá-la mais à cabeça cortada de João. “Com essa invenção iconográfica (Salomé-sem-cabeça-cortada), começa o mito *fin-de-siècle* e a era do terror, um sorriso de

mulher é sentido espontaneamente como uma sentença de morte para o homem” (p. 132). Aqui é interessante notar como é pela abstração do ato de degolar, substituto da castração, que o sorriso da mulher vira sinal disparador de angústia no homem. Da condução religiosa à ausência de religiosidade, Salomé transforma-se em ícone do feminino como ameaça de morte. Na literatura, o exemplo do católico Charles Buet em sua prosa *Salomé* (1893) ampliou o problema para saltar da tela para a denúncia do que chamaríamos “a mulher moderna”: “[...] Todas deveriam usar a *libré* ignominiosa de Salomé, essa cor amarela reservada, na Idade Média, aos judeus, aos carrascos, aos traidores.” (Buet, Charles, *La Danseuse*, 1870, citado por Dottin-Orsini, p. 123).

A cabeça cortada do homem, mesmo subentendida, foi, como a maçã de Eva, a marca do feminino. No campo fechado da guerra dos sexos, Salomé é sempre atual. A exemplar narrativa bíblica sugere que o crime é consubstancial à mulher. Salomé, a mulher, ao mesmo tempo superlativa e sem identidade, que demonstra menos uma vontade pessoal e mais o eterno instinto coletivo da mulher. O retrato de Salomé de cabeça cortada inverte o mito de Salomé. “A cabeça cortada feminina é um estranho objeto: materializa o conluio entre Salomé e Medusa, faz coincidir o medo do feminino, ferida sangrenta e desejo de punir ou de se defender... A cabeça cortada da mulher é o objeto de horror e fascinação... uma representação pré-freudiana do sexo feminino como imagem da castração temida, a realização de um desejo sarcástico, um desejo de renovar, resumir ou parodiar o mito” (p. 148).

Depois da mulher de cabeça cortada, aparece a mulher de cabeça inútil. O mito de Salomé afirma que a mulher é um corpo que dança e o homem, uma cabeça, sede do intelecto, do pensamento e do gênio. Essa supremacia do corpo maiúsculo leva ao sonho de belas estátuas truncadas. Vênus decapitadas, como representação da beleza perfeita.

“Nunca uma mulher dirá basta” (p. 160). É esta a visão supliciada da mulher-polvo da

literatura *fin-de-siècle*. Essa hipersexualização da mulher é uma das afirmações mais visíveis da bomba que Otto Weiniger publicou em 1903, aos 23 anos, *Sexo e caráter*; ele suicidou-se pouco depois. Imediatamente a obra foi objeto de controvérsias e ataques, mas seguiu sendo reeditada até 1920 e exerceu efetiva influência sobre inúmeros artistas, como Kafka, Kraus, Schönberg, Kokoschka, Strindberg e D. H. Lawrence. O livro reafirma sistematicamente, apoiando-se na filosofia e na ciência, idéias muito antigas, mas amplamente divulgadas durante todo o final do século, o que o faz funcionar como uma lente de aumento dos piores preconceitos da época. Durante muito tempo, para atacá-lo, só se usou o capítulo dedicado aos judeus. Mas o resto da obra, que em princípio trata da diferença sexual, fala do que Weiniger chama de “princípio feminino”, não existente em termos absolutos como tal, mas encontrado em todo ser humano (e, portanto, também no homem) em proporções variáveis, aliado ao masculino: Weiniger erroneamente passa por descobridor da bissexualidade, embora ele esteja envolvido em toda polêmica entre Freud e Fliess sobre essa descoberta. O tratado de Weiniger repousa sobre um horror à carne e uma obsessão do homem como espírito puro, tragicamente dominado pelo desejo sexual. Lutando contra a “feminização” galopante de sua época, o final de *Sexo e caráter*, profético e suicida, clama pela chegada de um terceiro sexo, “nem homem, nem mulher”, liberado da sexualidade, ignorante da fecundidade, plenamente humano, isto é, para ele, puramente espiritual.

Weiniger aponta ainda o desejo de fusão da mulher com o mundo. Por ser sexual de corpo inteiro, a mulher é constantemente penetrada por tudo. O coito sexual é apenas um particular e mais intenso, já que ela é um ser que pratica o coito o tempo todo com tudo e com todo o seu corpo, podendo ser fecundada de qualquer maneira. Outras figuras literárias celebram esta bomba sexual permanente. Lilith é apenas uma delas. A gênese simbólica da mulher, interpretada por Remy de Gourmont, concorda exatamente

com as conclusões da ciência antropológica, a saber, que a mulher é apenas sexo e inapta para tudo que não seja amor e maternidade. Daí a máxima moral de Émile Zola: “Digam às mães que fiquem com seus filhos” (p. 166) – pois, santificadas por seu papel, as mães não podem ser confundidas com “as mulheres”.

A hiperestesia sexual atribuída à mulher tem Messalina como arquétipo – a mulher é o ser dos excessos – e, como corolário, as piores desordens: se “ela” não tem homens, há de se tornar histérica; se os tem demais, a mesma coisa; por isso as religiosas enclausuradas e as mulheres da vida, esses dois extremos chamam particularmente a atenção do observador masculino, diz-nos Orsini. Destinada à imensidão de um desejo permanente, mas também à impossibilidade do gozo; uma condenada sexual, uma judia errante do sexo busca, em vão, um prazer que lhe recusaram, e lança-se numa devassidão suicida, sem esperança de encontrá-lo. No entanto, ao mesmo tempo, a mulher fatal é também apresentada como frígida na literatura do *fin-de-siècle*. Há a mulher estátua de mármore, insensível, impenetrável e a mulher corpo de gelo, sentimentos de gelo, sendo que tal insensibilidade seria contagiosa, infligindo ao Homem a humilhação da impotência. Frígida ou ninfômana fica-se perdido sobre o prazer da mulher, até se perguntar se ele realmente existe.

Assim, a mulher se torna a amiga dos médicos. Ela é o assunto na cena emblemática, onde um círculo de homens está afastado de mulheres para fumar e falar de mulher, dos órgãos da mulher, das doenças da mulher, com a figura do médico em seu centro. O historiador-poeta Michelet dirá que o século XIX “será chamado o século das doenças da matriz”. Porém não se tratava apenas de descobri-las, de deplorá-las, de dominá-las: era também um apaixonante assunto que permitia pesquisar as intimidades do feminino e jogar com as ambivalências da repulsa. Orsini dirá que se tem a impressão de que somente o médico podia, além de explicar, falar do corpo da mulher – como se fosse o único mortal

a lhe ter acesso. De certa maneira era o único pornógrafo, que podia falar de pederastia e ninfomania. “Trazia para o fantasma masculino um estupendo aval, transformava uma obsessão em verdade científica” (p. 222). Os médicos brilhavam nos jantares, mas eram reféns dos homens de letras que torciam seu discurso em proveito próprio. O médico é o exato substituto do padre para a mulher. No tempo que acreditava que tinha uma alma, dependia do padre. Agora que possuía apenas um corpo fremente de nervos ou se imagina ser isso, submete-se ao médico. Padres e médicos pareciam disputar a mulher como se fosse um território: onde um via uma extática, outro via uma histérica.

Doente ou criminosa: parecia só existir escolha entre Michelet e Lombroso, a Salpêtrière ou a prisão. “Essa piedade por um ser ontologicamente doente, além de alcançar as delinqüentes e estender-se a todas as mulheres, teve como conseqüência encaminhar para o corpo médico (dotado assim de poder ilimitado), além de subtrair à justiça, um rebanho feminino cuja análise se prometia apaixonante” (p. 227).

Explicar a mulher. É em torno do corpo nu de uma bela mulher que *A lição de Anatomia*, de Rembrandt, versão 1890, agrupa aqueles senhores em círculo, sérios professores ou jovens neófitos. Com relação às mulheres vivas tem-se às vezes a impressão de serem consideradas apenas como futuras autopsiadas: poderão assim, devidamente recortadas, confessar seu segredo. “Os escritores chegariam até a inventar a mulher encantada-de-ser-aberta, aquela que só pedia isso” (p. 229).

Naquilo que afeta diretamente a invenção psicanalítica, encontra-se a grande invenção artística de Charcot, a histeria.

(Ele) Era o homem que sabia o que era o feminino e dividia esse saber, que o clarificava, que o codificava para os seus congêneres. A maioria das temíveis características atribuídas à mulher seria contemplada com um termo médico: a insensibilidade tornava-se anestesia, a frigidez, abolição do sentido genérico, a dureza, tetanização, a inconsciência, sonambulismo,

a mentira, simulação; a eterna dançarina bíblica seria atacada, pois de Coréia-histérica rítmica ou delírio saltador (p.234).

Tratava-se de buscar o feminino no patológico. Ser mulher era uma doença, uma anomalia, ao passo que o masculino era a norma. Para Charcot, a histeria tem algo de intrinsecamente feminino, pois é uma “Esfinge”, uma doença invisível, sem lesão exposta; mas também visível demais, espetacular mesmo, já que os talentos teatrais, inerentes à mulher, se exibem com o exagero de sintomas enlouquecidos. A exibição de moças seminuas é sua invenção de glorificação oficial, pela encenação médica e científica do fantasma masculino. Apesar de afirmar a existência da histeria masculina, nunca apresentou um caso a público. Se o objetivo terapêutico dessas práticas continuava incerto, seu interesse estético era realçado; chegavam a propor aos pintores utilizar as doentes como modelos mais baratos e mais dóceis.

Outra figura do imaginário literário do *fin-de-siècle* é o universo feminino representado como destinado exclusivamente ao homicídio e extermínio – Salomé destruidora de homens como arquétipo do feminino. “Esse malvado trabalho inflexível, contínuo, profundo”, como diz Gongourt, essas duas forças lentas e dissolventes, o tempo e a mulher. “Cientistas e filósofos teorizaram sobre a necessidade feminina de ser espancada, valendo-se de alegações: único meio de domá-la, ‘como às crianças’ anota Lombroso, e, aliás, ela não sofre, tendo-se em vista sua ‘obtusidade sensorial’; Weiniger lembra que é a natureza que destina a ‘mulher’ absoluta a ser brutalizada e estuprada, o que inspirou um alexandrino ao seu tradutor: os seus gritos são falsos gritos, e o furor, fingido... No entanto, esse adestramento, insuficiente, nem por isso a torna inofensiva” (p. 269).

A vampiresca toma lugar entre as figuras da misoginia e da guerra dos sexos como outra modalidade da mulher fatal. Ambas são carniças vivas a que se atribui uma imortalidade funesta. O vampiro macho continua um vampiro, um ser

sobrenatural, um morto-vivo que se alimenta de sangue humano e que apenas uma estaca enterrada no coração pode destruir.

Aplicado à mulher, o termo imediatamente se torna tão amplo como banal; pode designar qualquer mulher real (p. 277)... Há uma lógica exemplar na feminilização do vampiro. O homem se torna vampiro por encontro funesto ou maldição ancestral. Mas a mulher é vampiro, nasce vampiro, justamente porque é mulher: perde sangue, toca no sangue, tem com ele uma familiaridade que só pode repugnar os que só o conhecem por ferimentos, doença ou violência (p. 282).

Para Weiniger, se a mulher é vampiro é porque está inteira na menstruação, isto é, a feminilidade tem raízes no sangue. A mulher das regras é um animal louco e malvado. Vejamos essa precisidade de Proudhon:

O homem com sua força de vontade, coragem e inteligência [...] jamais conseguiria domesticá-la e ser seu dono, se não fosse ajudado pelas doenças e enfermidades que domam essa leoa [...] O estado habitualmente enfermo da mulher [...] tem um providencial objetivo: o descanso do homem e a submissão da mulher (p. 286).

E Michelet diz: elas não têm culpa, elas não sabem o que fazem, são apenas o instrumento de uma força maior. Precisamos tratar delas e não julgá-las. Um louvável esforço de compreensão, mas inteiramente baseado na convicção de que a mulher é uma criança irresponsável, um ser humano cujo crescimento foi interrompido, um homem inacabado. Tudo se deve à menstruação, principalmente a explicação da inferioridade feminina, que explica a crueldade inata da mulher.

A última figura da mulher fatal que Dottin-Orsini trabalha é aquela que associa misoginia e anti-semitismo, a mulher e o judeu. Otto Weiniger dirá em *Sexo e caráter* que “mesmo aos olhos arianos, mulher alguma no mundo representa melhor a idéia da mulher, que a mulher judia”. Mas, em contraponto, Rider dirá: “O mais

sólido laço entre o Feminino e o Judeu é o olhar do anti-semita” (p. 305).

Que exista ou não uma ligação significativa entre o ódio à mulher e ao judeu (que reúnem inúmeros teóricos), que tenham como ponto comum o vocabulário do ostracismo (...a misoginia serve para reforçar o desprezo social), ou que o desprezo pelo Outro acarrete automaticamente sua feminilização, pode-se encontrar a maioria das características atribuídas à figura feminina negativa no discurso anti-semita e vice-versa [...] (p. 307).

As antigas tradições anti-semitas julgavam que os homens judeus sofressem de regras como as mulheres, ou ainda de periódicos sangramentos de nariz. O conluio entre a mulher e o judeu assumia diferentes formas. Uma figura tradicional que está sempre do lado da mulher fatal é a do banqueiro judeu, seu amante e protetor, ao mesmo tempo vítima ridícula e poder libidinoso. Dinheiro e sexo se mesclam, vivenciados fantasmaticamente como as duas forças dominantes da época; todos as denunciam, lamentam, mas nelas se comprazem. Um clichê habitual é o do judeu super sexualizado. A mulher judia seria uma espécie de pleonismo, um superlativo da mulher, e estaria mais próxima daquele princípio feminino F descoberto por Weiniger, a mulher absoluta. Sobretudo as ruivas. Mas a bela judia é, antes de tudo, um estereótipo romântico e positivo. A judia bela, corajosa e trágica é também uma pobre vítima que se transforma numa mulher maléfica, uma cortesã devoradora de homens. Para o freguês, a mulher anseia seu ouro como uma seiva e a suposta judeidade age como um catalisador que reforçaria as características da mulher, bem como as da prostituta, e que teria a propriedade de exacerbar a feminilidade, a sexualidade, a venalidade – em suma, o mal. Segundo Maupassant, a judia é o mistério encarnado e toda a mulher misteriosa é judia.

Em *Sexo e caráter* de Weiniger, há um capítulo que trata do judeu como mulher. Ele começa reafirmando a inferioridade essencial da mulher, a mais alta representante desse sexo estando ainda

longe de se igualar ao mais medíocre dos homens. O verdadeiro masculino é puramente ariano, o judeu é penetrado de feminilidade; daí, diz Orsini, a inserção de um capítulo anti-semita numa obra dedicada ao problema feminino e da diferença de sexos. O princípio judeu engloba tudo o que é oposto às qualidades masculinas. Ele ainda dirá que, como a mulher, o espírito judeu é um fermento de degenerescência, uma subumanidade contagiosa: o “espírito moderno é judeu”, nossa época é a época de dominação dos judeus, a mais judia e feminina de todas as épocas. Para o autor a escolha é clara entre a mulher e o homem, o ariano e o judeu, o não valor e o valor, o nada e a divindade. Dottin-Orsini acha impressionante como, ao se discutirem as teses de Weiniger, este foi poupado e permaneceu considerado; os ataques dos piores adversários são acompanhados de manifestações de respeito, por sua erudição, a precocidade do seu gênio e seu trágico fim: suicidou-se aos 23 anos.

Dificilmente Freud ou as feministas dos anos 1970 negariam algumas das afirmações de Weiniger: “O ódio à mulher é apenas o ódio não superado do homem contra sua *própria* sexualidade” (p. 358). Os únicos momentos em seu livro em que a visão do feminino não é negativa são aqueles que expressam uma condenação da relação sexual e da responsabilidade do homem:

“Se o coito é imoral é porque não existe um homem que no coito não use a mulher como instrumento. [...] Nunca ousaram dizer abertamente onde está a servidão da mulher: ora está no poder soberano que o falo exerce sobre ela” (p. 358). Mas Weiniger propõe a “solução da mulher” definitiva, acima dos fantasmas de assassinato e da viuvez ardentemente desejados, principalmente pela necrofilia, uma das manobras de evitamento da mulher e do feminino, que coloca a mulher ideal como a mulher morta: “se qualquer feminilidade é imoralidade, a mulher deve deixar de ser mulher ... A mulher não precisa negar sua feminilidade, assim como não precisa afirmá-la. Tudo quanto tem de fazer é suprimi-la em si mesma... ou seja, a mulher deve desaparecer como mulher” (p. 358).

Aqui, diz Orsini, desaparecer como mulher significa renunciar ao coito, ou seja, a si própria e o filósofo aparece então como salvador da humanidade feminina que ascende ao estágio de puro Ser humano, mas certamente o horror ao feminino jamais foi expresso tão radicalmente, sem que a maternidade represente um valor absoluto para o teórico.

Assim, a solução do misógino para a “bomba sexual permanente feminina” é a supressão da sexualidade, a supressão do coito para que o verdadeiro macho branco e ariano se realize como pura espiritualidade e abstração metafísica, longe do corpo e da carne, este Outro abjeto.

Orsini aponta, como cume do seu livro, que a confluência entre anti-semitismo e misoginia por sua fonte comum inconsciente é o medo da castração, observação que Freud não deixa de fazer às teorias de Weiniger no texto sobre o pequeno Hans. E conclui: “No fundo, o que é comum ao judeu e à mulher é o olhar assustado do garotinho que cresceu” (p. 331). Já a mulher, Dottin-Orsini finaliza com uma imagem do *fin-de-siècle*: ela dá uma sonora gargalhada e segue o movimento do seu caminho, montada nua em um esqueleto.

Essas imagens finais traduzem, a meu ver, o paradoxo do masculino e do feminino na psicanálise. A partir de *Totem e tabu*, a formulação genial da centralidade do complexo de castração por Freud dá a resposta sobre como é possível o acesso à ação específica de um corpo no mundo. O complexo de castração é uma questão de percepção do mundo, de estabelecimento de um fora e de um dentro, do acesso à ação intencional do corpo no mundo e da percepção do tempo da sua finitude. Sem ele, ficamos presos na fantasia labiríntica da imortalidade ilimitada de nossos desejos oniscientes e onipotentes. Mas o que o feminino traz é uma realidade além da castração e que a centralidade e ênfase na falta percebida do pênis na mulher encobre, que é o movimento contínuo do nascer–morrer, a destruição como causa do devir, a transitoriedade como efeito do movimento imanente de transformação perene e afirmativa da vida.

Colaboradores deste número

Alessandra Monachesi Ribeiro

R. Mario Amaral, 343
04002-021 São Paulo SP
Tel.: (11) 3885-8755
alemonachesi@gmail.com
alemonachesi@uol.com.br

Aline Camargo Gurfinkel

R. Maranhão, 620, cj. 144
01240-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3825-1645
alinegurf@terra.com.br

Ana Carolina Chagas Nascimento Svirski

Ana Paula Melchiors Stahlschmidt

R. Armando Barbedo, 1000 cj. 606
91920-520 Porto Alegre RS
Tel.: (51) 3264-4277 - (51) 9987-1486
stahls@orion.ufrgs.br

Andréa Carvalho Mendes de Almeida

R. Mario Amaral, 210
04019-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3889-9406
andrea@construnet.com.br

Bela M. Sister

R. Maranhão, 584, cj. 42
01240-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3666-6443
belasister@terra.com.br

Betty Bernardo Fuks

Av. Rui Barbosa, 500 ap 602
22250-020 Rio de Janeiro RJ
Tel.: (21) 25530180
betty.fuks@gmail.com

Camila Salles Gonçalves

R. Dr. Flávio Américo Maurano, 810
05656-020 São Paulo SP
Tel.: (011) 37 427185
camila_salles@uol.com.br

Chaim Samuel Katz

Rua Garcia D'Ávila, 64, cj. 201.
22421-010 Rio de Janeiro RJ
Tel.: (21) 2512-4159
chaimsk@globo.com

Cláudia Andréa Gori

R. Antonio Ache, 84
14020-600 Ribeirão Preto SP
Tel.: (16) 3623-4379
claudiagori@ig.com.br

Cristiane Curi Abud

Al. Joaquim Eugênio de Lima, 881 cj. 1105
01403-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3284-1652
criscabud@uol.com.br

Danielle Breyton

R. Prof. João Arruda, 53
05016-110 São Paulo SP
Tel.: (011) 3873-3457
danybreyton@ajato.com.br

Decio Gurfinkel

R. Maranhão 620, cj. 64
01240-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3825-9794
deciogur@usp.br

Denise Serber

R. Harmonia, 302
05435-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3812-8042
dserber@hotmail.com

Felipe Lessa da Fonseca

R. Alves Guimarães, 320, cj. 21
05410-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3061-1606
flessa@uol.com.br

Gabriela Rinzler Mizne

R. Desembargador Mamede, 367
01444-030 São Paulo SP
Tel.: (11) 3085-1913
grinzler@terra.com.br

Gisela Haddad

Rua Benedito Lapin, 60
Tel.: (11) 3845-6482 / 3845-8265
gishaddad@yahoo.com

Janete Frochtengarten

R. Angelina Maffei Vita, 392, cj. 142
01455-070 São Paulo SP
Tel.: (11) 3032-9033
janfro@terra.com.br

Mara Caffé

R. João Moura, 627, cj. 62
São Paulo SP
Tel.: (11) 3085-9986
maracaffe@uol.com.br

**Maria Cecília Pereira da Silva**

R. Joaquim Antunes, 490, cj. 94
05415-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3081-9159
Fax (11) 3554-0024
mcpsilv@gmail.com

Maria Rita Kehl

R. Dr. Franco da Rocha, 498
05015-040 São Paulo SP
Tel.: (11) 3873-9796
mritak@uol.com.br

Maria Teresa Ferriani Nogueira

R. da Consolação, 3367, cj. 104
01416-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3891-1067
mtfnogueira@uol.com.br

Mário Eduardo C. Pereira

R. Carolina Prado Penteadó, 725
13092-470 Campinas SP
mariocpereira@uol.com.br

Mirela de Cintra**Patrícia Vendramim**

Av. Taboão, 925 sg. 11 bl. 10 ap. 32
09655-000 São Bernardo do Campo SP
Tel.: (11) 4363-1623/7229-5969
vendramim@yahoo.com.br

Paula Patrícia Serra Nabas Francisquetti

R. Ilhéus, 135
01251-030 São Paulo SP
Tel.: (11) 3862-7743
ppsnf@uol.com.br

Paulina Schmidtbauer Rocha

R. Cardeal Arcoverde, 308
52011-240 Recife PE
Tel./Fax: (81) 3221-6018/3223-4712
paulinarocha@uol.com.br

Renata Udler Cromberg

R. Inhambu, 873, cj. 203
04520-013 São Paulo SP
Tel.: (11) 3816-2184
renatauc@uol.com.br

Renata Puliti

R. Ferreira de Araujo, 333
05428-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3816-7450
renatapuliti@uol.com.br

Renato Mezan

R. Amália de Noronha, 198
05410-010 São Paulo SP
Tel.: (11) 3081-4851
rmezan@uol.com.br

Sérgio Paulo Rouanet

rouanet@uol.com.br

Sergio Zlotnic

R. Itacolomi, 601 cj. 44
01239-020 São Paulo SP
Tel. Fax: (11) 3256-0241
szlot@uol.com.br

Silvia Leonor Alonso

R. Maranhão, 584, cj. 73
01240-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3666-2045
silviaalonso@uol.com.br

Silvio Hotimsky

R. Ministro de Godoy, 171, cj. 101
05015-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3862-7743
silviohotimsky@hotmail.com

Susan Markuszower

R. Dr. Franco da Rocha, 488
05015-040 São Paulo SP
Tel.: (11) 3672-9156
susanmark@uol.com.br

186

Colaboradores deste número



Normas para envio de artigos e resenhas

A apresentação de trabalhos para publicação na *Revista Percurso* pressupõe o conhecimento prévio e a aceitação, por parte do articulista, das seguintes normas:

1. Os trabalhos enviados para publicação na *Revista Percurso*, sempre originais e inéditos, deverão ser antecedidos por uma **página de rosto** contendo o título e o nome do autor, sua qualificação, endereço e telefone (incluir CEP e DDD) e e-mail, um resumo de cinco linhas em português e inglês, até seis palavras-chave em português e inglês, o número exato de **caracteres com espaços** do texto, e a data de remessa. O título (somente este) deverá ser repetido na primeira página. A página de rosto é destacada quando o trabalho é remetido para avaliação, de modo a preservar, durante todo o processo, o sigilo quanto à identidade do autor.

2. Os trabalhos deverão ser entregues em seis cópias, pessoalmente ou por correio, à Coordenação Editorial de *Percurso*: Rua Amália de Noronha, 198, 05410-010 São Paulo. Não serão aceitos trabalhos enviados por e-mail.

3. Todos os trabalhos são analisados em detalhe pelo plenário da Comissão Editorial ou da Comissão Editorial de Resenhas, que poderão solicitar ao Conselho Científico Externo um ou mais pareceres. Uma vez aceito, um membro destas transmite ao autor eventuais recomendações para mudanças na forma ou no conteúdo, em particular – mas não só – a fim de o adequar aos padrões gráficos da revista.

4. É indispensável seguir os padrões gráficos utilizados por *Percurso*:

- O que merecer destaque deve vir em *itálico*; não utilizar sublinhado nem negrito.
- Colocar intertítulos para facilitar a leitura.
- Palavras estrangeiras e títulos de livros mencionados no texto: estilo *itálico*, sem aspas.
- Títulos de artigos mencionados no texto: estilo normal, com aspas;
- Citações: entre aspas, com chamada de nota.

5. As notas deverão vir no rodapé da página em que figura a respectiva chamada e ser numeradas **consecutivamente** em algarismos arábicos. Podem ser explicativas ou bibliográficas; neste caso, seguir o formato europeu, como indicado abaixo:

- a. **Nome do autor:** em ordem direta, com maiúsculas somente nas iniciais do nome e do sobrenome. Exemplos: S. Freud; M. Klein; D. W. Winnicott.
- b. **Artigos e capítulos de livros:** título entre aspas, seguido do nome do livro em que aparecem, cidade, editora, ano de publicação e página citada, precedida apenas da letra “p.” Exemplo: N. Bleichmar e C. Bleichmar, “Os Pós-

Kleinianos: Discussão e Comentário”, in *A Psicanálise depois de Freud*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1994, p. 286. Caso se trate de uma revista ou periódico, colocar em *itálico* o nome da revista, indicando número ou volume, local de publicação, ano e página citada. Exemplo: R. Zygouris, “O Olhar Selvagem”, *Percurso* n° 11, São Paulo, 1993, p. 12. (Não se usa *in* antes do nome de um periódico).

- c. **Livros:** *título em itálico*, cidade, editora, ano de publicação e página(s) citada(s). Exemplo: J. Greenberg e S. Mitchell, “Object Relations”, in *Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 377 (ou: p. 377-378).
- d. **Textos citados mais de uma vez:** a partir da segunda vez inclusive, colocar apenas nome do autor, a expressão *op. cit.* em *itálico*, e a página citada. Exemplos: R. Zygouris, *op. cit.*, p. 73; Bleichmar e Bleichmar, *op. cit.*, p. 289. Se entre a primeira e a segunda citação for citada OUTRA obra do mesmo autor, escolher uma forma simples de distinguir entre ambas. Exemplo: primeira citação, Marcia Neder Bacha, *A Arte de Formar*, Petrópolis, Vozes, 2002, p. 45; segunda citação, Marcia Neder Bacha, *Psicanálise e Educação: Laços Refeitos*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 1009; p. 70; terceira citação, Bacha, *Laços...*, p. 90; quarta citação, Bacha, *A Arte...*, p. 134; quinta citação, Bacha, *A Arte...*, p. 136; e assim sucessivamente.
- e. Ao final do trabalho, deverão constar as referências bibliográficas em ordem de sobrenome dos autores, seguidas pelos dados da obra. Exemplos: Mezan, R.: *Interfaces da Psicanálise*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002; Levisky, D.: *Um monge no divã*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2007.

9. Para resenhas: título da resenha, seguido da expressão “Resenha de”, nome do autor, *título da obra em itálico*, cidade, editora, ano de publicação e número de páginas. Exemplo: Freud, o Fio e o Pavio – Resenha de Chaim Samuel Katz, *Freud e as Psicoses: Primeiros Estudos*, Rio de Janeiro, Xenon, 1994, 274 p. O nome, qualificação, endereço, telefone e e-mail do resenhador devem vir no final do texto, seguindo o solicitado no item 1 destas Normas. Não é necessário colocar resumo ou palavras-chave nas resenhas.

10. Uma vez atendidas as recomendações das Comissões Editoriais, os trabalhos serão entregues no endereço acima, em disquete, no formato Word (.doc), acompanhados de uma cópia impressa.

11. O autor receberá cinco separatas do seu trabalho, além de um exemplar do número em que ele figura. Os trabalhos recusados não são devolvidos; o *copyright* dos aceitos pertence aos seus autores. Caso venham a ser publicados em coletâneas ou outros periódicos, inclusive eletrônicos, solicita-se mencionar que a primeira publicação se deu na **Revista Percurso**. Os autores declaram aceitar a divulgação de seus trabalhos no site da revista, www.uol.com.br/percurso.

Onde encontrar *Percurso*

Belém

Lúcia Helena Silva Alves
Travessa Teófilo Conduru
Passagem 2 Américas, 16
Tel.: (91) 259.2431

Belo Horizonte

Livraria do Psicólogo
Rua Cuverlo, 132 Loja 27
Tel.: (32) 3273.5808

Campinas

Livros Neli
Rua Dr. Pelégio Lobo, 131
Guanabara
Fone/Fax: (19) 3243.7649

Fortaleza

Livraria da Lua
Av. Carapinima, 2200 Loja 121 B
Tel.: (85) 223.4336

Goiânia

Dimensão Editorial e Distribuidora
R. 1121, nº 249 – setor Marisa
Tel.: (62) 281.4135

Porto Alegre

Livraria Cultura
Av. Túlio de Rose, 85 loja 302
Tel.: (51) 3028-4033
gaalmeida@livrariacultura.com.br

São Paulo

Casa do Psicólogo
Rua Mourato Coelho, 1059
Tel.: (11) 3034.3600

FNAC Brasil – Paulista

Av. Paulista, 901
Tel.: (11) 2123-2000

FNAC Brasil – Pinheiros

Praça Omaguás, 34
Telefax: (11) 3815.1099 r. 271

Livraria Cortez

Rua Bartira, 317
Tel.: (11) 3873.7111

Livraria Cultura – Villa Lobos

Av. das Nações Unidas, 4777 loja 245
Tel.: (11) 3024-3599
ehnunez@livrariacultura.com.br

Livraria Cultura – Market Place

Av. Dr. Chucri Zaidan, 902 Loja 222
Tel.: (11) 3024-3599
ehnunez@livrariacultura.com.br

Livraria da Vila

R. Fradique Coutinho, 915
Tel.: (11) 3814-5811

Livraria Espaço Vôo Livros

Instituto Sedes Sapientiae
Rua Ministro de Godoy, 1484
Tel.: (11) 3873.2314 ramal 734

Livraria Moisés Limonad

Pós-Graduação PUC/SP
Rua Monte Alegre, 984
Tel.: 3871.2023

Livraria Pulsional

Rua Dr. Homem de Mello, 351
Telefax: (11) 3865.8950 / 3675.1190

Maura Book's

Rua José Gonçalves Gomide, 545
Fone: (11) 6909.1959

Oriana Livros e Periódicos

Instituto de Psicologia USP
Av. Prof. Mello de Moraes, 1721 Bl. B
Tel.: (11) 3037.0874
orionalivros@hotmail.com

Resposta Editorial

R. Texas, 658
Tel.: (11) 5044-7565

Sorocaba

Veronika Martins Hoffmann
Av. Presidente Kennedy, 316 – Jd
Paulistano
Tel.: (15) 3417-2014
wmhoffmann@terra.com.br

Uberaba

Ilcéa Borba Marquez
Rua Alfen Paixão, 599 – Mercês
Tel.: (34) 3312.7761





Para assinar *Percurso*

- **Assinatura anual:** R\$ 100,00 (dois números)
- Por telefone:** ligue para (011) 3816-3780, das 8:00 às 21:00, de segunda a sexta-feira. Você receberá uma ficha de compensação, que poderá ser paga em qualquer agência bancária.
- Por cartão:** ligue para (011) 3816-3780, nos mesmos horários. Tenha em mãos o número de seu cartão. Aceitamos Credicard, Visa e American Express.
- Por cheque:** envie seus dados pessoais e cheque nominal para
Revista Percurso
a/c Setor de Assinaturas
R. Paulistânia, 593
05440-000 São Paulo SP

Autorização para assinar *Percurso* por cartão de crédito

NOME: _____		DATA: ____/____/____	
ENDEREÇO: _____			
CEP: _____	CIDADE: _____		ESTADO: _____
TELEFONE RES.: () _____		COM.: () _____	
CIC: _____		RG: _____	
E-MAIL: _____			
Credicard:	nº <input type="text"/>	<input type="text"/>	val.: <input type="text"/> / <input type="text"/>
Visa:	nº <input type="text"/>	<input type="text"/>	val.: <input type="text"/> / <input type="text"/>
AmEx:	nº <input type="text"/>	<input type="text"/>	val.: <input type="text"/> / <input type="text"/>
Quantidade de Parcelas:	<input type="checkbox"/> 1	<input type="checkbox"/> 2	<input type="checkbox"/> 5

Remeta este cupom por fax ou ligue, informando seus dados, para:

REVISTA PERCURSO – SETOR DE ASSINATURAS
R. Paulistânia, 593
05440-000 São Paulo
Fone: (11) 3816-3780/3816-1137

Você também pode nos enviar um e-mail (percurso@uol.com.br) autorizando-nos a debitar em seu cartão o valor da assinatura. Neste caso, seu cadastro será feito pelo telefone. Por favor, tenha em mãos os documentos necessários.

Impresso em Aparecida SP, em janeiro de 2008
no parque gráfico da Editora Santuário