



Percurso **60**

REVISTA DE PSICANÁLISE : ANO XXX : JUNHO DE 2018

Instituto Sedes Sapientiae

Conselho de Direção do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae – gestão 2017/2018

Ana Claudia Ayres Patitucci (Representante da Comissão de Admissão), Christiana Martins Ribeiro da Cunha Freire (Eventos), Claudia Justi Monti Schonberger (Clínica e Instituições), Cristina Maria Elena Herrera (Formação Contínua), Elcio Gonçalves de Oliveira Filho (Administração e Finanças), Marcia Regina Bozon de Campos (Publicações e Comunicação), Nanci de Oliveira Lima (Transmissão, Pesquisa e Intervenções Externas), Natalia Gola (Cursos), Roberta Wanderley Kehdy (Relações Externas), Tera Leopoldi (Relações Internas)

Percurso

REVISTA DE PSICANÁLISE - ANO XXX - JUNHO 2018

Conselho Editorial

Eliana Borges Pereira Leite, Eva Wongtschowski, Leda Maria Codeço Barone, Lilian Quintão, Luciana Cartocci, Mania Deweik, Maria de Lourdes Caleiro Costa, Maria do Carmo Vidigal Meyer Dittmar

Grupo de Entrevistas

Ana Claudia Patitucci, Bela M. Sister, Célia Klouri, Cristina Parada Franch, Danielle Melanie Breyton, Deborah Joan de Cardoso, Silvio Hotimsky

Grupo de Debates

Cristiane Curi Abud, Gisela Haddad, Vera Blondina Zimmermann, Thiago Majolo

Grupo de Debates Clínicos

Beatriz Mendes Coroa, Paula Peron, Sérgio Telles (coordenador)

Conselho Editorial de Resenhas

Camila Salles Gonçalves (coordenadora), Janaina Namba, Sergio Telles, Susan Markuszwover

Tesouraria

Elcio Gonçalves de Oliveira Filho

Conselho Científico, Consultores *ad hoc*

Abrão Slavutzky (Porto Alegre), Ana Cecília Carvalho (Universidade Federal de Minas Gerais), Ana Helena de Staal (Paris), Arthur Nestrovsky (São Paulo), Benny Lafer (Universidade de São Paulo), Daniel Orliovsky (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), Luis 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), Néelson Coelho Jr. (Universidade de São Paulo), Purificación Barcia Gomes (Instituto Sedes Sapientiae), Rosine Perelberg (British Psychoanalytic Society), Sergio Zlotnic, Urania Tourinho Peres (Colégio de Psicanálise da Bahia)

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 Zac • Tel.: (11) 9 9897-1362 • simonezac@yahoo.com.br

Projeto e produção gráfica

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

Assinaturas

Angela Maria Vitorio • Tel./Fax: (11) 3081-4851 • percurso@uol.com.br

Capa

Vera Montagna. Série Rupestre, *Sem título*. Acrílica sobre tela, 140 cm x 130 cm, 2004 • veramontagna4@gmail.com

Coordenação editorial

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

Recepção de originais para publicação

Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae (Claudia Dametta) • Rua Ministro Godoy, 1484 • CEP 05015-900 São Paulo SP Brasil

Grafia atualizada segundo o Novo Acordo Ortográfico.

Site na Internet: <http://revistapercurso.uol.com.br> • e-mail: percurso@uol.com.br

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

Instituto Sedes Sapientiae



R. Ministro Godói, 1484
05015-900 São Paulo SP
Tel.: (11) 3866-2730
Secretária do Departamento:
Claudia Dametta
deptodepsicanalise@sedes.org.br

Homenagem a
Regina Schnaiderman –
raízes e devires

Percursos 60
REVISTA DE PSICANÁLISE : ANO XXX : JUNHO DE 2018

Sumário

Table of contents

3 Sumário
Table of contents

7 Editorial
Letter from the editors

3

TEXTOS

PAPERS

11 *Homo Sacer: o homem matável*
Homo Sacer: people who may be killed
Nathalie Zaltzman

21 *Después de Lacan: el retorno a la clínica*
After Lacan: back to clinical issues
Fernando Urribarri

33 *Regina – destierros fecundos*
Regina – fruitful exiles
Miriam Chnaiderman

45 *Regina Schnaiderman – com amigos*
Regina Schnaiderman – with friends
Camila Salles Gonçalves

51 *Negros, judeus, palestinos: do monopólio do sofrimento*
Blacks, Jews, Palestinians: on suffering monopoly
Peter Pál Pelbart

- 59 Deslucamentos: língua errante/apátrida
"Un-maddening": wandering/stateless languages
Márcio Seligmann-Silva
- 69 Pensamentos esparsos sobre escrita e língua materna através dos deslocamentos
Scattered thoughts on writing and native language through displacements
Caterina Koltai
- 77 Freud, o inconsciente, a des-memória, a in-memória e os paradoxos do esquecimento, do sonho e do real de Auschwitz
Freud, the unconscious, the memorylessness, the un-memory and the paradoxes of oblivion, of dream and of the Real of Auschwitz
Paulo Cesar Endo
- 89 O arquivo de sonhos de ex-prisioneiros de Auschwitz do Museu-Memorial Auschwitz-Birkenau
The dreams archive of Auschwitz ex-prisoners from the Auschwitz-Birkenau Memorial Museum
Paulo Cesar Endo
- 97 A clínica com migrantes no projeto Ponte: a opção pela língua portuguesa e a análise das heranças psíquicas da colonização
Clinical work with migrants in the Ponte Project: the choice for Portuguese language and the analysis of The psychic marks of colonization
Caroline Yu + Cláudia Sagula + Heloisa Silva + Liliana Emparan + Lisette Weissmann + Pablo Castanho + Vania Prata
- 109 Norma e subversão na psicanálise: reflexões sobre o Édipo
Norm and subversion in Psychoanalysis: reflections on the Oedipus complex
Mara Caffé

ENTREVISTA

INTERVIEW

117

Bando, banido, abandonado, bandido
Bunch, banished, abandoned, bandit
Miriam Debieux Rosa

DEBATE

DEBATE

135

Caminhos da fé
Paths of religions faith
Benilton Bezerra Junior + Christian Dunker + Mario Fleig

DEBATES CLÍNICOS

CLINICAL DEBATES

145

História de um homem só
The story of a lonely man
Maria Laurinda Ribeiro de Souza + Octávio Souza + Elisa
Maria de Ulhôa Cintra

LEITURAS

BOOK REVIEWS

157

O sexo perplexo [Homens]
The perplexed sex
Caio Liudvik

161

Associações em torno do livro "Posto de
observação", de Sérgio Telles [Posto de observação]
Associations on the book "Posto de Observação", by
Sergio Telles
Fernanda Fazio

165

A Escola Húngara de Higienópolis [Psicanálise
freudiana. A metapsicologia da atenção flutuante]
The Hungarian School of Higienopolis
Luís Claudio Figueiredo

168

Freud e a religião cristã [Manuscrito Inédito de 1931]
Freud and the Christian religion
Berta Hoffmann Azevedo

171

Navegando pelas águas de René Roussillon
[Roussillon na América Latina]
Sailing the waters of René Roussillon
Julia Eid

175 O terceiro tempo do trauma, a terceira margem do rio [O terceiro tempo do trauma]
The third moment of trauma, the third bank of the river
Cristiane Curi Abud

180 Sublimação e genealogia do *Unheimliche* [Sublimação e *Unheimliche*]
Sublimation and genealogy of the Unheimliche
Camila Salles Gonçalves

PERCURSO DIGITAL

DIGITAL PERCURSO

6

Deslocamentos

Displacements

apresentação dos vídeos e áudios do evento realizado pelo Departamento de Psicanálise no Instituto Sedes Sapientiae, maio 2018 [*video and audio material of the event*]

Homenagem a Regina Schnaiderman e lançamento da Revista *Ensejo*

Tribute to Regina Schnaiderman and launch of Ensejo magazine

apresentação do vídeo do evento realizado pelo Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, outubro de 2018 [*video of the event*]

acesse em [access] www.revistapercurso.uol.com.br

186 Colaboradores deste número

Contributors to this issue

188 Normas para envio de artigos e resenhas

Rules for contributors

190 Onde encontrar *Percurso*

Where to find Percurso

195 Para assinar *Percurso*

How to subscribe to Percurso

Editorial

No espaço curvo nasce um
Crisantempo¹

7

PERCURSO 60 : p. 7-9 : junho 2018

Com alegria comemoramos o número 60 de *Percurso* fazendo uma homenagem a Regina Schneiderman. Os textos que aqui seguem testemunham a atualidade de questões que lhe eram viscerais e a força de seu legado.

Se os campos de concentração dizem muito das estruturas de Estados do século xx em que o *homo sacer* é figura fundamental, Nathalie Zaltzman fala da exigência de pensar a solidariedade essencial entre o devir individual e aquela do conjunto humano no processo de transformação das pulsões.

Ao chegar ao Brasil, com seis anos de idade, seus pais lhe disseram que não mais falasse sua língua materna, o russo, sua língua pátria.

Com paixão, lança-se à busca sensível de línguas em que cada coisa pudesse encontrar sua melhor expressão, ser melhor dita.

Formada em química, dá aulas em que seus alunos acompanham fascinados os processos de combinação e reações dos elementos mais diversos.

Dedicava-se aos estudos de filosofia com Anatol Rosenfeld. Isso em um grupo formado por amigos como Jacó Guinsburg e Isaias Melsohn, este muito próximo desde os tempos de militância política ainda na adolescência.

Suas inquietações e o prazer do conhecimento levaram-na mais tarde à Faculdade de Psicologia da USP.

Casa-se com Boris Schneiderman. O círculo de amigos e os estudos ampliam-se. Dos clássicos às questões das vanguardas, literatura, linguística, psicanálise; Freud, Lacan, os franceses, filósofos e psicanalistas,

¹ H. Campos. *Crisantempo: no espaço curvo nasce um*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

também os ingleses. A paixão pelas artes e a presença constante de artistas, de amigos artistas.

Contra o pensamento hegemônico e as instituições hegemônicas, a abertura para o outro.

Peter Pelbart fala do desafio de resgatar, para além da lógica do mesmo e do outro, a lógica da multiplicidade, lembrando que qualquer fronteira enunciativa é também uma gama de vozes dissonantes, dissidentes. O que é um sujeito, diz ele, senão aquele que se forma nos entrelugares, nas fronteiras, na itinerância?

Caterina Koltai traça um percurso em que aponta, por meio de deslocamentos da língua materna, a procura de uma língua estrangeira em que a escrita seja possível.

Márcio Seligmann-Silva fala da potência da condição apátrida, da superação contínua do próprio, da passagem de uma língua a outra.

Miriam Chnaiderman, em texto de grande emoção para todos nós, retoma as cartas de sua mãe e resgata na condição de apátrida o sítio do estrangeiro, o lugar do analista.

Regina tinha seu projeto de formação de psicanalistas. Tal como a IPA, concordava com o tripé estudo, análise e supervisão. Mas, ao contrário, defendia a leitura de Freud e análise e supervisão fora da estrutura vertical imperante.

A convite da Madre Cristina, com Roberto Azevedo funda no Instituto Sedes Sapientiae o Curso de Psicanálise. Nesse começo dificuldades tiveram que ser enfrentadas por conta das limitações impostas pela mesma IPA que não admitia que seus membros ministrassem cursos fora da Sociedade e tampouco que se formassem analistas fora de seus quadros. Pouco depois Regina acolhe psicanalistas argentinos que chegam exilados de violento regime de opressão, com todos os riscos que isso significava também no Brasil, mas ciente da importância política de seu gesto, e com a generosidade que lhe era tão natural. Também houve nesse momento uma identificação grande com o fato de esses psicanalistas terem enfrentado na Argentina um processo de cisão com a IPA. Mais tarde outra cisão estava em curso, agora dentro do Sedes e também pela defesa

de seu projeto de formação, Roberto Azevedo indo coordenar outro grupo.

Em 1985, funda já com vários outros colegas o Departamento de Psicanálise que era o seu sonho. Sua casa, onde tal formação pudesse continuar. Três anos depois, é publicado o primeiro número de Percurso – mas isso ela não teve tempo de ver. Nele está o artigo “Política de formação em psicanálise”, no qual Regina expõe sua concepção de formação.

Ler Freud, ler Freud e tudo o mais. E pensar os desafios da clínica, da clínica contemporânea, da cultura, do mundo.

Paulo Endo retoma a questão da memória e dos sonhos em Freud, e analisando sonhos de refugiados de campos de concentração fala de experiências constituídas no seio do traumático que alcançam um mais além. Garrafas lançadas ao mar que continuam propondo questões seminais.

Mara Caffé considera diversas leituras do complexo de Édipo e, diante da heterogeneidade do desejo, para além da lógica do mesmo e do outro, fala da necessária sustentação da lógica do paradoxo.

O grupo do Projeto Ponte desenvolve importante trabalho com imigrantes na Clínica do Sedes Sapientiae. No centro de sua proposta: trabalhar analiticamente com os impasses da fala a partir desse lugar de estrangeiro, oferecendo um lugar de fala e pertencimento a esse que se desloca, a um sujeito que se constitui entre-línguas.

E finalmente uma palavra sobre um dos artigos que abrem este número. Em março de 2017 realiza-se no Sedes o evento *A geração pós-Lacan e a clínica do negativo*. Fernando Urribarri destaca em sua palestra “uma espécie de pacto fraterno geracional”, as influências recíprocas entre tais psicanalistas na elaboração de suas principais obras e a constituição de uma nova matriz teórico-clínica. Após essa apresentação, *Percurso*, já às voltas com a pauta deste número 60, o convida para escrever um artigo em que considerasse nesses diálogos a presença dos filósofos contemporâneos. Esse longo trabalho de historicização, aquele de sua palestra e os desenvolvimentos recentes, que se propõe generosamente como contribuição para

futuras pesquisas, é agora publicado. O autor destaca aspectos da riqueza das relações com filósofos como Deleuze, Lyotard e Derrida, especialmente as discussões em torno da heterogeneidade do sujeito psíquico. E fala do processo-sempre de muitos e de muitas vias – de “invenção do pensamento clínico contemporâneo”.

No último dia 5, outubro de 2018, em noite de homenagem à Regina, no Sedes, ouvimos Cid Campos, filho de Augusto, cantando poesias de Augusto e Haroldo de Campos. *Galáxias* entre outras.

Com Roberto Aguilar tocou uma “minissinfonia” que compuseram em homenagem à Regina.

Mais tarde, a cantiga que Décio Pignatari gostava de entoar ao final de cada reunião com os amigos, “Peixe-vivo”.

Miriam começou dizendo da grande emoção de fazer essa homenagem à mãe no Departamento de Psicanálise, essa casa pela qual tanto batalhou, em meio a tantos amigos, trazendo o lançamento da revista *Ensejo*, feita a convite de Eli Cury, cuja edição com ele coordenou.

Publicamos aqui um texto de Camila Salles Gonçalves, que a partir da leitura do primeiro número de *Ensejo* escreve sobre a amizade.

Boa leitura!

Homo Sacer: o homem matável

Nathalie Zaltzman

Nota do Editor Este texto constitui o primeiro capítulo do livro *La résistance de l'humain*, Paris, PUF, 1999.

Resumo A autora reflete sobre as noções de “vida nua” (W. Benjamin) e “homem matável” (G. Agamben), e afirma a necessidade de aceitar a realidade do assassinato primitivo (*Totem e Tabu*) que, segundo ela, libertou os irmãos da condição de “homens matáveis”.

Palavras-chave vida nua; crimes de escritório; violência; civilização; nazismo; Direito Penal.

Nathalie Zaltzman (1933-2009) foi uma psicanalista francesa, membro do Quatrième Groupe. Autora de *A Pulsão Anarquista* e *De la guérison psychanalytique*, entre outros livros.

Tradução Andréa Carvalho

Revisão Renato Mezan

A propósito da realidade: a realidade humana

Certamente, em nossa época moderna, científica e pós-freudiana, a realidade é apreendida como *matéria* objetiva. O conhecimento dela, a possibilidade da sua *percepção intelectual*, arrancada à força de atração das percepções sensoriais e sentimentais que dela podemos ter, repousa integralmente sobre um postulado de base criado por mutação interior: a realidade é indiferente ao homem. Esta certeza de hoje, apesar da sua evidência familiar, não é um dado imediato. Foi uma aquisição tardia, uma maturidade alcançada (ou não) ao longo do desenvolvimento do espírito, tanto no plano individual quanto no conjunto cultural. Muito antes de se tornar um atributo da realidade exterior à realidade psíquica dos homens entre si, a indiferença foi e continua sendo uma característica violenta do homem para com o homem.

A frequência de trabalhos e colóquios dedicados ingenuamente ao par enganador fantasia-realidade também comprova – sem dúvida contrariamente ao objetivo desejado – que há uma incerteza quanto à estrutura íntima da realidade, e quanto ao seu estatuto de independência frente à atividade psíquica. Relacionar a realidade com a fantasia, ainda que opondo uma à outra, é anular a ruptura realizada pelo “aparelho psíquico quando este se decidiu a representar o estado atual do mundo externo”, segundo a expressão freudiana.

Porém é preciso acrescentar que este mundo “externo” concerne à representação do estado atual no mundo interno tanto quanto no mundo externo, e que este “externo” não é exterior à psique, mas



*a realidade que interessa à psicanálise
é a que constitui a matéria-prima
da fantasia, do delírio, da alucinação*

exterior a outros registros de representação no interior do campo psíquico. Exterior na medida em que se encontra em relação de ruptura com os outros modos de representação, assim como a afirmação, conquistada contra as repetições negativas, inaugura uma nova dimensão de percepção intelectual: “assim é, quer isto me agrade ou me seja insuportável”.

A formulação “fantasia *vs.* realidade” provém igualmente, sem dúvida, da representação corrente e filosófica da realidade como espaço exterior batendo às portas de uma mônada psíquica entrincheirada na resistência das suas fantasias. Contudo, ao longo dos acontecimentos da vida psíquica, assim como ao longo de uma análise – portanto de um ponto de vista estritamente analítico (para outras disciplinas o objeto “realidade” é diferente) – o caráter “realidade”, longe de designar algo de não psíquico, de fora do psíquico, designa ao contrário uma dimensão qualitativa intrinsecamente *constituente* da vida psíquica. A realidade que interessa à psicanálise é a que constitui a matéria-prima da fantasia, do delírio, da alucinação. E a matéria-prima da história humana em seu conjunto.

A realidade é este grão de areia, este espinho irritante, este fragmento de materialidade em torno do qual a psique secreta suas pérolas. A realidade é o umbigo e o destino, o ponto de origem e a linha do horizonte em direção aos quais tende a regressar o movimento geral de cada análise. Uma psicanálise visa a “substituir o fragmento que se havia negado numa infância remota”, este fragmento de realidade inicial que uma grande parte dos processos inconscientes tenta turvar sem conseguir se desvencilhar dele.

Em *Construções em análise* e em *Moisés e o monoteísmo*, Freud chama este fragmento de

realidade *verdade histórica*. Esta realidade – a mais íntima, a mais singular de um sujeito, inscrita no mais subjetivo do inconsciente – é também a verdade histórica comum mais impessoal, tal como ela circula à flor da pele da evolução humana em geral. Esta realidade interna-externa, individual-coletiva, consciente-inconsciente, sempre já inteiramente ali e existindo apenas virtualmente através de suas deformações, eu sugeri denominar *realidade humana*¹, para destacar seu caráter relacional imediato. A força da doença psíquica, seu caráter irreduzível, persistente, inacessível à razão, sua dinâmica repetitiva, provêm dos fragmentos iniciais da realidade, inalteráveis e ativos enquanto não forem exumados, reconhecidos pelo que foram, enquanto o aparelho psíquico não se decidir a representá-los. Este modo de conhecimento, percepção da realidade conservada no inconsciente, participa da elaboração mais individual possível, e do que Jacques André formulou de maneira tão precisa como a *cultura erigida em ser psíquico coletivo*.

A realidade que interessa à psicanálise é o que acontece com cada indivíduo por sua pertinência à realidade humana, e o que, modificando-se em cada um por meio da conscientização, integra a evolução da realidade comum.

O princípio de realidade deveria se chamar “princípio de verdade”, pois ambos designam este salto do espírito capaz de abandonar suas ilusões e suas defesas para representar o que gostaria tanto de ignorar.

A realidade do assassinato

Para Freud, esta realidade inaugural, essa verdade histórica, é a do parricídio. E qualquer que seja a etimologia adotada para o termo *parricídio*, não é indiferente lembrar que, na origem, ela indica o assassinato de um homem livre. A esta verdade histórica, a este *acontecimento* parceiro e organizador da vida psíquica, individual e social, Freud deu um conteúdo de *realidade literal*: um ato, um ato de assassinato, o assassinato do pai primitivo.



*a matéria originária sempre ativa
na vida psíquica é ou não é a realidade
do assassinato primordial?*

Este pai é a primeira figura da paternidade na história humana. Na história inconsciente de cada sujeito, é uma figura de poder e direito absoluto sobre a vida e a morte. Por mais familiar que se torne para qualquer analista, no decorrer da sua experiência, a convivência com esta sombra assassina e assassinada (ou sempre em vias de o ser), esta sombra que recai sobre os Eus, o recuo frente à realidade material desta verdade histórica, a incredulidade, a perplexidade e as denegações que ela engendra ganham o formato conhecido de acomodações “científicas”: não se trataria de um acontecimento real, e sim de um mito, de uma metáfora, de um postulado teoricamente necessário. Em geral, o debate se encerra e a inquietação se apazigua nestes termos: pouco importa se se trata de uma ficção ou de um acontecimento real; aceitemos a hipótese pelas suas consequências fecundas.

O progresso que a civilização não conseguiu realizar – tornar o assassinato ultrapassado – talvez não tenha sido possível porque o objetivo não é erradicar o assassinato “externo”, mas sim, em primeiro lugar, reconhecer um assassinato sempre reiterado por nunca ter sido admitido, jamais representado pelo aparelho psíquico a não ser por suas formas denegativas.

Por que Freud nunca duvidou do caráter real do crime, realmente consumado? Por que toda sua análise do fracasso do processo civilizatório, da *Kultur*, gira inteiramente em torno da questão do assassinato que não foi superado, do insuperável não só dos desejos de morte e das fantasias, mas do ódio agido, do assassinato em ato? Porque antes de ser superado é preciso primeiramente que tenha sido de fato cometido, e depois vivenciado como tal.

O único sucesso da civilização seria a neurotização, o retorno contra si mesmo, a expiação indefinida de uma culpabilidade fora do ato. Fora do ato? Mas o que é a história humana, se não essa dialética permanente entre a prática do assassinato, crime individual e massacre generalizado (porém

não existe massacre sem criminosos individuais para o organizar), entre esta realidade agida e todas as tentativas do espírito de trapacear com os fatos, de fixar o acontecimento em formas regulamentadas de o capturar nas redes das ritualizações: religiosa-sacrificial, guerreira-política, civil-legislativa. Inscrevê-lo juridicamente na ordem humana, ritualizá-lo, deslocá-lo, simbolizá-lo, racionalizá-lo ideologicamente, e ao mesmo tempo interdité-lo, condená-lo, puni-lo. Mas – suprimi-lo?

Até o momento, esta questão recebeu apenas respostas negativas. Sobre este primeiro assassinato, considerado como hipótese, teriam se fundado a interdição do assassinato, e um conjunto de leis, de tratados, de convenções, de legislações das formas individuais e coletivas de sua transgressão. Todo esse sistema simbólico não foi capaz de impedir Auschwitz. Ele não resistiu à constituição de uma doutrina política criminosa, à sólida instauração de um poder estatal capaz de recrutar uma enorme rede burocrática para a prática do crime coletivo.

A matéria originária sempre ativa na vida psíquica inconsciente e consciente, individual e coletiva, é ou não é a realidade do assassinato como ato anterior a qualquer lei, e que obriga a não se esquivar de pensá-lo como verdade, ainda presente, ainda a ser transformada? E o fio que guia a evolução humana não está todo ele na eterna questão que a existência do assassinato coloca e recoloca? No curso de uma análise, no foro íntimo, e em relação a tudo o que pode ser cometido na cena política, na cena da realidade comum? Que força de recusa, de clivagem, permite ao mesmo tempo reconhecer a verdade permanente, ativa, da morte no homem, e viver como se de fato ela não existisse, como se fosse apenas fantasia, ou mito, ou realidade para o vizinho, realidade central para



*como pensar doravante o crime nu,
a vida reduzida a um bios
puramente degredável?*

qualquer outro, mas sem consistência nem consequência para si mesmo?

A história da política do século xx, através dos regimes totalitários e de formas inéditas de massacre (o Lager e o Gulag, para me limitar ao continente europeu), esta história inscreve para milhões de homens, e para inúmeras gerações, um enorme peso de mortos assassinados, e uma enorme falência de todas as jurisdições existentes. Ela inscreve o assassinato como acontecimento possível fora de qualquer norma, e a existência de um modo de relação do homem para com outros homens que os exclui da realidade humana comum. Ela inscreve no patrimônio histórico que o homem pode se tornar um puro ingrediente da destruição, fora de qualquer lei, e que, por algum tempo, seu assassinato deixou de ser considerado um assassinato. Fazer desta catástrofe humana apenas um episódio da história do povo judeu, ou da história russa, é necessariamente inscrever estes pedaços de realidade em referências históricas, políticas, jurídicas, religiosas (se nos referimos ao Holocausto) existentes. Mas nenhum destes modos de pensamento conseguiu antecipar a possibilidade desta realidade, ou prevenir seu advento. Como pensar doravante o crime nu, a vida reduzida a um bios puramente degredável, e o homem definido como matável?

Em *As origens do totalitarismo*, Hanna Arendt mostrou a cegueira generalizada dos alemães em compreender que, uma vez instaurada a prática de legitimidade do assassinato, a política do III Reich não se limitaria ao vizinho, ao judeu, ao cigano, aos outros, mas que se aplicaria a qualquer um, sem limite.

Após um exame radiológico nacional, o Führer receberá uma lista de todas as pessoas doentes, e particularmente

doentes portadores de disfunções renais e cardíacas. Em virtude de uma nova lei sobre a saúde do Reich, as famílias destes sujeitos não poderão mais ter vida pública e sua reprodução poderá ser interdita. Quanto a saber o que acontecerá com eles, esta será uma decisão posterior do Führer.

Estaríamos atualmente imunes a essa cegueira? Como saber se em certas circunstâncias não praticaríamos a mesma política de avestruz? Como não se deixar levar pelas generalizações, pelas banalizações da natureza criminosa do humano, as que concernem ao outro e não a si mesmo? Estas generalizações que se prestam a misturar tudo: os desejos de morte, a delinquência criminosa, a passagem ao ato delirante e o crime de Estado. O “não matará”, cujas transgressões estão cercadas por jurisdições e rituais, pode manter o assassinato inicial com o status de mito originário. O “deves matar”, no qual a diferença está entre matar imediatamente e a organização concentracionária do assassinato, matar porque se teme ser morto, faz do assassinato enquanto determinante de vida e de morte, o ato em sua crueza, e não uma teoria especulativa, o ato no interior da realidade humana.

Franz Stangl – a verdade

Como sair de uma pseudoignorância do assassinato coletivo fora das leis de guerra, aquela que preparou a importância generalizada, das cumplicidades passivas, da indiferença? Como saber a tempo que o assassinato *do outro* erigido como norma expõe você imediatamente a fazer parte destes outros?

“Quando Gilles de Rais, o grande criminoso, estava indo para a fogueira, todos se ajoelhavam à sua passagem, pedindo a Deus piedade para a alma do pecador”, conta Robert Badinter em *L'Exécution*. Os crimes cometidos, a condenação à fogueira, o ritual religioso e jurídico que os enquadrava, a cerimônia pública do castigo, a invocação de um Deus comum e de uma lei comum ao senhor e aos camponeses inscrevem Gilles de

Rais e seus crimes no interior do humano, na casa comum da realidade humana.

Mas em que cena, em que lugar, fora de quais leis se passa o seguinte episódio, contado por Stangl, o *Kommandant* de Sobibor e de Treblinka, a caminho da sua fuga no final da guerra? “Monsenhor Hudal, arcebispo no Vaticano, me entregou meu novo passaporte, um passaporte da Cruz Vermelha”. “Estava escrito nele: passaporte da Cruz Vermelha?” “Sim. Era um livreto azul com uma cruz vermelha na capa, como os antigos passaportes Nansen.”

Nem a mais desvairada imaginação medieval da Igreja Católica teria conseguido inventar a ficção de um gerente do inferno como o foi Stangl. E um alto eclesiástico, representante das leis e da justiça divina na terra, entrega a este criminoso um passaporte da Cruz Vermelha para que ele escape da justiça humana.

Franz Stangl foi o único comandante de um campo de extermínio a ser julgado. Em 22 de dezembro de 1970, o Tribunal de Düsserldort o condenou à prisão perpétua por sua responsabilidade no assassinato de 900.000 pessoas em Treblinka. “Para mim era fundamental”, escreveu Gitta Sarney em seu livro *Au fond des ténèbres*, “tentar ao menos uma vez, com uma disposição tão desapaixonada quanto possível, penetrar na personalidade de um homem que se encontrou tão intimamente implicado no cumprimento do mal mais absoluto que nossa época produziu”.

“Minhas entrevistas com Franz Stangl ocorreram em duas partes. A primeira em abril de 1971, e a segunda nove semanas depois. Sendo assim, tive tempo para trabalhar sobre o que ele me dissera em abril, e preparar o que eu ainda queria perguntar a ele”. A autora descreve a fenomenal tensão emocional e física que estas entrevistas provocaram em Stangl. Ela se manteve muito discreta sobre o que lhe custou conduzir estas entrevistas “da maneira mais neutra possível”, mas inabalável quanto ao objetivo que se propusera: ousar querer conhecer algo desta realidade abjeta *in vivo*, ousar encontrar o homem por trás da divisória estanque que havia erigido

»
“tenho a consciência limpa”, disse Stangl, no mesmo tom rígido que manteve durante o processo

interiormente entre si mesmo e seus atos, atos que queria acreditar e fazer crer que estavam separados dele próprio, que era apenas seu instrumento executante. “Tenho a consciência limpa”, disse Stangl, nos mesmos termos, no mesmo tom rígido que manteve durante o processo. Depois, entrecortado por silêncios: “meu erro está apenas nestas conversas ... agora que eu disse tudo pela primeira vez De qualquer forma, basta: agora, vou até o fim com estas entrevistas, e quando terminar, que o final chegue”. Stangl morreu dezoito horas depois. “A possibilidade um suicídio estava certamente presente no espírito de todos, e a autópsia obrigatória foi meticulosa. Ele estava doente do coração ... mas acho que se morreu neste momento foi porque tinha – por mais brevemente que fosse – afrontado e dito a verdade”.

A verdade, como o princípio de realidade, não existe como algo totalmente privado, solipsista: ela integra o homem que a encontra ao conjunto humano, e carrega em si mesma sua sentença. Este homem morreu por ter se tornado humano, ou quase, no único lugar que a realidade humana poderia lhe designar: sua morte.

A realidade humana carrega em si o assassinato, e também seu veredito.

Ele morreu quando não pôde mais separar sua responsabilidade individual da sua responsabilidade coletiva. É estranho que todos os grandes processos de crimes contra a humanidade tenham deparado com este mesmo registro de defesa, com esta mesma clivagem entre uma responsabilidade coletiva anônima que não recairia sobre ninguém e uma ausência de responsabilidade individual através da invocação dos superiores hierárquicos, da obediência às ordens, da pressão sofrida, da ausência de escolha e da ignorância: não se sabia, não se queria.



desde Dostoievski, os russos sabiam a que nível de corrupção da alma induzem inexoravelmente condições de vida “inumanas”.

Maurice Papon: responsabilidade individual-coletiva

Foi o que mostrou também o terceiro processo organizado em torno do conceito jurídico de crime contra a humanidade, o processo Maurice Papon. Tomarei de empréstimo ao discurso de defesa estenografado do promotor Michel Zaoui, que generosamente o compartilhou comigo antes da sua publicação, algumas definições jurídicas fundamentais. Meu propósito é evidenciar a existência, a presença, a referência inconsciente do conjunto humano em cada realidade psíquica individual, tanto na vertente do ato assassino, onde uma responsabilidade coletiva faz parte da responsabilidade individual, quanto na do deportado cuja resistência à morte – a sua e para além dela – repousa na sua pertinência irreduzível ao conjunto humano.

Certos enquadramentos jurídicos, certos valores morais culturais, determinavam ao homem um lugar identificatório assegurado pela não transgressão (ou pela condenação da transgressão) de algumas leis elementares: aquelas que garantem as condições mínimas de uma integridade e de uma coerência psíquica para o indivíduo em sociedade. Este lugar identificatório foi destruído. E tudo o que se aproxima do buraco assim produzido – ainda que, inevitavelmente, em parte de modo defensivo contra o incompreensível deste mesmo buraco sem, no entanto, visar a apagá-lo – pode participar do afloramento de uma realidade sobre a qual não se poderia mais dizer: “não sabíamos”. Desde Dostoievski, desde *Recordações da casa dos mortos*, os russos sabiam a que nível de corrupção da alma induzem inexoravelmente condições de vida “inumanas”. Isto não impediu o Gulag. Ou seja: continua-se a “não saber”.

O fundamental no processo Papon foi a confrontação minuciosa de uma jurisdição oriunda da materialidade político-histórica dos fatos julgados, e o fato de essa confrontação ter se inscrito também na cena pública.

Papon não é um criminoso nazista. Papon foi julgado por cumplicidade num crime contra a humanidade. O promotor Zaoui, através de sua análise sobre o crime de escritório (*crime de bureau*), constrói uma nova noção moral: a de responsabilidade coletiva do indivíduo enquanto elo de uma cadeia de atos dos quais cada um, separadamente, não tem efeito criminoso direto, mas foi indispensável para a execução do crime como um todo.

Recordo inicialmente o que é a categoria jurídica “crime contra a humanidade”. “Não é um crime que se caracteriza por uma violência extrema, uma violência que chocaria todas as consciências. Tampouco é o número de vítimas que caracteriza o crime contra a humanidade”. O critério quantitativo do grau de violência, do número de mortos, não é o critério adotado.

- a. Este é um crime de Estado, de um Estado que funciona como uma potência criminosa:
 - + por anular o direito penal de um governo não totalitário;
 - + por instaurar a legalidade do assassinato;
 - + por colocar a serviço da execução de um plano de conjunto (purificação da raça, extermínio dos inimigos do povo) os representantes da potência pública: a polícia, os tribunais, a Gestapo ou a KGB, o Executivo, o parlamento, o exército, bem como os pesquisadores, os técnicos, os médicos, os contadores, e assim por diante.
- b. O crime contra a humanidade é um crime único que se decompõe numa infinidade de atos criminosos indissociáveis uns dos outros.
- c. Este crime é um crime coletivo, porque o objeto do crime é coletivo e a participação no crime é igualmente coletiva.

Passo agora ao crime administrativo ou de escritório, como define o promotor Zaoui.

Esta responsabilidade coletiva imputável às engrenagens administrativas individuais, que são uma situação *de facto*, permaneceria excluída da realidade caso não recebesse um estatuto jurídico. Até que ponto um executante, sem o qual a cadeia da criminalidade não se completaria, pode dissolver seus atos – portanto o que ele é – atrás de uma cortina de papéis e de uma hierarquia superior? No processo de Nuremberg, Edgar Faure, citado pelo promotor Zaoui, definia o nazismo como “uma filosofia criminoso com uma burocracia da ação criminoso”. Vichy² não teve uma filosofia criminoso no sentido de um plano de conjunto, como no ato do crime contra a humanidade, mas esse governo organizou um aparelho burocrático criminoso.

“Essa organização administrativa da ação criminoso é um dado muito importante em relação à determinação das responsabilidades. Em todo serviço de Estado hierarquizado existe um *circuito contínuo de responsabilidade*”. Esta transmissão administrativa coletiva é o crime de escritório. “Vocês nunca verão o momento em que a ordem foi dada. E, no entanto, ela funciona”. Ela circula coletivamente. A contribuição para o funcionamento da máquina administrativa criminoso acarreta responsabilidade penal. A arma é o documento administrativo. “Os documentos provocarão o crime ao mesmo tempo que impedem que ele seja visto”.

“Este crime administrativo constitui um *encadeamento*. É um tipo de crime que passa de mão em mão, e que se transmite”.

A negação, ou a ignorância, ou a pseudoignorância do aspecto de responsabilidade que se liga à participação no crime administrativo coletivo é uma corrupção do julgamento, não apenas ausência de julgamento moral, mas uma falsificação do julgamento de realidade. O exercício possível do princípio de realidade, imprescindível no cotidiano da prática analítica, depende da retidão do

»
“vocês nunca verão o momento
em que a ordem foi dada.
E, no entanto, ela funciona”

julgamento coletivo e individual no que se refere a essas distorções que denominamos “cisões no Eu”.

O homem matável

A interdição do assassinato é a condição de vida dos homens entre si. Enquanto psicanalistas, consideramos esta proibição, esta lei, como uma estrutura psíquica de base. Mas então que representação, que conteúdo, que estatuto ocupa ou adquire um homem para outro homem quando é banido, excluído desta interdição geral, designado como *matável* sem que se seja um assassino, *matável* fora da transgressão, fora da sanção, impunemente *matável*: uma vida nua privada de qualquer atributo que a inscreva na ordem humana, pois esta se funda sobre a interdição do assassinato? Uma vida entregue ao assassinato.

O enigma da contingência da vida do outro, da contingência da sua vida ou da sua morte – “Que me importa o outro?” – este enigma e essa evidência repousariam sobre uma destituição da sua condição de homem, que seria a da vida sagrada no sentido contemporâneo do termo, “interdita de matar?” Será que ela repousa sobre o seu rebaixamento à condição de escravo? Ou essa zona da indiferença concerne ao *homo sacer* no sentido inicial deste termo? O homem matável, sem consequência?

Giorgio Agamben³ escreveu um ensaio de filosofia política e jurídica – *Homo Sacer* – para alçar o conceito de biopolítica de Michel Foucault “aos lugares por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do século xx”. “Este livro, que foi inicialmente concebido como resposta às mistificações sangrentas de uma

2 (N. T.) A autora se refere a Vichy, capital da “zona livre” na França ocupada pelos nazistas. Esta área era governada por franceses, enquanto no restante do país o poder era exercido diretamente pelos alemães.

3 G. Agamben, *Homo Sacer*, Humanitas.



para Benjamin, a vida nua
é um conceito-limite
entre violência e direito

nova ordem planetária, teve que se confrontar com alguns problemas, começando pelo do caráter sagrado da vida”. A tese central pode ser assim definida: “A politização da vida nua como tal constitui o acontecimento decisivo da modernidade”. E ainda: “A vida nua tem na vida política ocidental o privilégio singular de ser aquilo cuja exclusão funda a cidade dos homens”. A vida nua, *bloss Leben*, é um termo criado por W. Benjamin em *Pour une critique de la violence* (in *L’homme, le langage et la culture*, Paris, 1971). Para Benjamin, a *vida nua* é um conceito-limite entre violência e direito.

A vida nua é, em termos jurídicos, o grau mínimo do vivente, um vivente definido como o corpo matável e insacrificável do *homo sacer*. *Vitae* – é sinônimo do que pode ser morto. Agamben esclarece esta noção a partir de uma “figura obscura do direito romano arcaico, a do *homo sacer*”. Contrariamente ao sentido atual dado ao termo *vida sagrada*, o sentido jurídico original designa uma vida “matável”, e matável fora das formas sacrificiais; fora das formas estabelecidas da pena capital em sua complexidade múltipla: lei do talião, expiação coletiva das potencialidades mortíferas de todos por procuração, através da execução de um criminoso; rito purificador coletivo. A pena de morte sempre faz parte de um ritual. Menos a do *homo sacer*, que é uma vida abandonada pelos deuses e pelos homens.

O *homo sacer* é parte da vida jurídica somente sob a forma da sua exclusão do direito divino e do direito profano. É uma vida definida como *matável sem punição*, *matável* sem que este ato seja considerado um homicídio, contanto que a execução seja realizada de forma diferente da prescrita pelos rituais de pena de morte em vigor. Portanto, é uma vida definida como excluída da

ordem jurídico-política e religiosa. “Esta acepção, sem dúvida a mais antiga do termo *sacer*, apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém e além do religioso”. Esta figura do *homo sacer*, definida por seu caráter *matável*, contradiz todas nossas categorias de pensamento atuais. Ela designa uma categoria de assassinato, estranha ao campo da realidade fundada sobre a interdição do assassinato.

Ela constitui um par categorial indivisível com o poder soberano definido como poder de morte. O soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri*. Este par categorial definiria a estrutura política originária.

A posição sem dúvida imediata de Hitler ou de Stalin, as sucessivas leis do III Reich, assim como os expurgos stalinistas, não visavam a instaurar esta díade – poder soberano/vida nua – sobre uma população cada vez maior de *homines sacri*? Explorando os traços característicos desta díade, Agamben elabora um instrumento de análise capaz de esclarecer a questão do nosso fim de século: “Por que a democracia se tornou incapaz de salvar de uma destruição sem precedentes” milhões de vidas designadas como vida nua?

Resumo então minha leitura, profana, do livro de Agamben. A vida sagrada é a vida excluída da interdição do assassinato e da pena de morte ritualizada. É a vida exposta ao assassinato lícito, fora das leis em vigor, profanas e religiosas. O assassinato que qualquer um pode cometer impunemente, e não a execução de uma condenação: é o exercício do soberano poder.

O elemento político originário não seria nem a vida natural e nem a vida marcada pelo interdito do assassinato, mas a vida como *matável*, a do *homo sacer*, exceção inclusa no espaço político, embrião genérico deste espaço.

“O campo [de concentração] é efetivamente o próprio paradigma do espaço político, quando a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão”.

“Qualquer questão sobre a legalidade e a ilegalidade do que se produz nos campos é

simplesmente sem sentido. O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual estes dois termos são indiscerníveis”.

O autor destaca assim o mínimo denominador comum entre uma antiga figura jurídica mínima e a organização totalitária, na qual o homem matável, o *homo sacer*, é banido das leis, e tornam-se sinônimos o direito e o poder de morte. Este elemento político original não pode deixar de evocar uma figura de Pai detentor do poder e do direito de morte reunidos. Este par categorial original não produz uma certa confirmação lateral, não seria uma das possíveis versões encarnadas do conceito freudiano de um pai da horda? O elemento político originário, poder soberano-vida matável, não caracteriza a representação do Pai primitivo em suas relações com os homens da horda?

“A *sacratio*, a especificidade do *homo sacer*, não se resolveu”, escreve Agamben, “por uma pretensa ambiguidade originária do sagrado calcado sobre a noção etnológica do tabu”. E ainda: “a significação do termo *sacer* não contém nem um sentido contraditório no sentido de Abel, nem uma ambivalência genérica no sentido de Durkheim”. *Homo sacer* não designa o *status* dos filhos sob o poder soberano do pai inicial? Pois nesta figura original há claramente um aspecto ligado ao poder paterno. Agamben confronta este poder soberano sobre o *homo sacer* ao *vitae necisque potestas*, o poder incondicional do *pater familias* romano sobre as crianças do sexo masculino. Este poder “nasce imediata e unicamente a partir da *relação pai-filho* (a partir do instante em que o pai reconhece seu filho homem erguendo-o do chão, adquirindo sobre ele um poder de vida e de morte)”.

Assim, o assassinato do pai primitivo pelos filhos seria o primeiro ato de civilização. É o que separa o direito do poder, a vida interdita de assassinato da vida nua, o pai primitivo do pai tornado tabu, submetido ele mesmo à proibição do assassinato. A dimensão jurídico-político originária, tal como se organiza em torno do *homo sacer*, da representação inicial da vida como matável, não é uma confirmação indireta da construção freudiana? No início da história humana,

assim, o assassinato do pai primitivo pelos filhos seria o primeiro ato de civilização.

a morte nua, depois o primeiro ato civilizatório: um assassinato que é também um arrancar-se da vida nua. A díade poder soberano/vida nua seria a figura a histórica contra a qual se sublevaram os primeiros filhos, aquela que foi preciso matar para instaurar uma primeira organização social fundada na interdição do assassinato, uma primeira civilização totêmica, integrando o pai nesta lei comum e inscrevendo o assassinato numa ritualização.

Um assassinato real do Pai primitivo dos homens sem direito inaugura a separação entre a vida mutável e a vida interdita de assassinato, a vida como um *bios* nu e a vida psíquica. Ele inaugura o processo civilizatório: o *Kulturprozess*, “*ein Prozess, der über die Menschheit abläuft*” (Freud). Laplanche traduziu: “a cultura é um processo que transcorre na escala da humanidade”. J.-B. Pontalis (em *Le temps de la réflexion*, 1983) o traduziu: “a civilização é um processo que transcorre acima da humanidade”. Eu proporia acrescentar a estas duas formulações uma tradução interpretada: “o processo da *Kultur*, caminhada inconsciente através da história da humanidade”, nasceu de um primeiro ato civilizatório, e este ato foi um assassinato, que libertou o *homo sacer* da condição de homem matável. Este assassinato inaugurou a interdição. O queria seria necessário para que seja realizado, reconhecido, e que os tempos anteriores a ele deixem de se repetir?

A destruição e seu fracasso

No artigo “Perdre la face”, escrito inicialmente para esta coletânea, destaquei a existência de um traço inconsciente que resistia ao universo concentracionário da vida matável, um traço que faz fracassar a



destruição, e que chamei de “identificação sobrevivente”. No interior da realidade humana, no mais profundo do desmoronamento da evolução cultural no sentido freudiano (passagem do assassinato à interdição do assassinato), eu concluía a análise da literatura concentracionária destacando a existência de um resto, um resto indestrutível do humano, um resto da condição psíquica humana impossível de ser apagado uma política tanática, seja esta qual for.

Sem dúvida, desde sempre, indivíduo por indivíduo e de organização social em organização

social, o homem deve decidir. Largar e deixar que o outro seja largado no abandono, tratá-lo como *homo sacer*, e a partir disto tanto o outro quanto ele mesmo se tornarem apenas uma vida matável. Ou então reconhecer-se como elemento de um conjunto, ligado a este conjunto, condenado por este laço a saber que não se é contingente para o outro, nem o outro para si mesmo.

“Reconhecer outrem como o soberano bem, e não como um mal menor”, escreveu Robert Antelme ao retornar do universo das vidas nuas.

20 Referência bibliográfica

Zaltzman N. (1998) *De la guérison psychanalytique*, Paris, PUF, cap I e II.

Homo Sacer: **people who may be killed**

Abstract The author discusses the concepts of “naked life”(W. Benjamin) and “people who may be killed”(G. Agamben). In her view, Freud’s conception of the murder of the primeval father is to be taken literally and not as a metaphor. Its meaning would be the liberation of the brothers from the condition of “killable people” to which the absolute power of the father condemned them.

Keywords naked life; Criminal Law; “offices crimes”; violence; civilization; Nazism.

Recebido em: 02/2018

Aprovado: 04/2018

Después de Lacan: el retorno a la clínica

El movimiento post-lacaniano, las lógicas de la heterogeneidad y el paradigma contemporáneo

Fernando Urribarri

Resumo O artigo propõe reconhecer a singularidade e a importância do movimento pós-lacaniano, composto em sua maioria pelos primeiros e mais importantes discípulos de Lacan. Uma constelação dos principais autores franceses dos últimos 40 anos (como J. Laplanche, J.-B. Pontalis, A. Green, P. Aulagnier, D. Anzieu, G. Rosolato, J. McDougall, e J. Kristeva entre muitos outros) fundada em uma sorte de pacto fraterno geracional. O autor assinala no início do movimento a revolta antidogmática contra o lacanismo, assim como a radicalização do retorno a Freud, além da leitura de Lacan. A crítica da deriva teórica do lacanismo promove um “retorno a la clínica”, dá lugar a uma extensão do campo analítico e resulta na criação de uma nova matriz teórica clínica contemporânea.

Palavras-chave Lacan; pós-lacanismo; heterogeneidade; clínica contemporânea; paradigma contemporâneo.

Fernando Urribarri é psicanalista membro da Asociación Psicoanalítica Argentina.

Para historizar nuestro devenir

Como escribió Jean Laplanche: “Venir después de otros no es ni una fuente de riquezas ni una maldición, pero puede ser un privilegio si uno sabe situarse en la posición precisa, significativa, que lo habilite para hacer trabajar las propuestas precedentes, e incluso ponerlas a trabajar nuevamente”¹. En este sentido este artículo quisiera contribuir a la historización de un movimiento fundamental del psicoanálisis francés, decisivo en el devenir del campo freudiano, por su rol anti-dogmático e innovador: el poslacanismo. Mi propósito es destacar la importancia del espacio colectivo de pensamiento, la red generacional de trabajo, que estos autores crearon y en las que apoyaron sus obras individuales. El brillo de estos autores reconocidos como “clásicos contemporáneos” – como Laplanche, Pontalis, Green y Aulagnier – tiende a eclipsar la importancia de su pertenencia a una amplia constelación.

Desde mi punto de vista la dimensión colectiva de pensamiento es doblemente importante. Por un lado por ser el espacio generacional de trabajo sobre el que se apuntala la elaboración original de cada pensador (es decir que su lectura requiere un reconocimiento de esta pertenencia, con sus colaboraciones concretas, sus rivalidades productivas y sus diálogos fecundos). Por otro lado porque el legado común de esta constelación de autores para las nuevas generaciones es el resultado de la elaboración colectiva: una nueva matriz teórico-práctica que re-funda y orienta la investigación psicoanalítica contemporánea.

¹ J. Laplanche, Prefacio a S. Bleichmar, *Aux origines du sujet psychique*.



tanto cuantitativa como cualitativamente el movimiento post-lacaniano es uno de los más fecundos en la historia del psicoanálisis. Pero no se trata de una nueva Escuela ni de un grupo militante ni de un discurso unificado, con su “langue du bois”

Para dar cuenta de este vasto movimiento, aunque sea parcialmente, he decidido priorizar el papel del “retorno a la clínica” – como un modo de seguir el hilo de la ruptura con Lacan, la pionera extensión y exploración de los límites de la analizabilidad, y la invención del pensamiento clínico contemporáneo.

Una radicalización de la revuelta freudiana

Como lo señala Elisabeth Roudinesco lo mejor de la tercera generación del psicoanálisis francés la compusieron aquellos analistas que habiendo seguido al autor del Discurso de Roma desde los años 50 – cuando era un maestro renovador – fueron rompiendo en los años 60 – en la medida en que fue deviniendo el líder de un movimiento dogmático, el jefe de una Escuela y un discurso identificados con su nombre. Fueron Jean Laplanche, J.-B. Pontalis, D. Anzieu, D. Widlocher, sus primeros y principales discípulos, quienes rompen con Lacan en 1963 y fundan la Asociación Psicoanalítica Francesa – a la que pronto se incorporarán Guy Rosolato y Pierre Fédida – eligiendo la legitimidad freudiana de la IPA. Son

Piera Aulagnier, Francois Perrier, Jean Pierre Valbrega, Natalie Zaltsman y Micheline Enriquez (acompañados por Cornelius Castoriadis), quienes se alejan en 1969 de la Escuela Freudiana de París – rechazando el “pase” como síntoma de una deriva personalista, dogmática y teorista – para fundar el Cuarto Grupo. Son Andre Green, Conrad Stein, Rene Major, Joyce McDougall, analistas independientes de la tradicional Sociedad Psicoanalítica de París (en la que en los años 80 ingresará Julia Kristeva) que asisten al Seminario en nombre de la libertad del pensamiento, y que por ello mismo se irán alejando.

Esta breve enumeración de nombres alcanza para apreciar el extraordinario efecto del discurso de Lacan: tanto cuantitativa como cualitativamente el movimiento post-lacaniano es uno de los más fecundos en la historia del psicoanálisis². Pero no se trata de una nueva Escuela ni de un grupo militante ni de un discurso unificado, con su “langue du bois” (neo dialecto). Basados en un pacto fraterno contra el dogmatismo lacaniano y el personalísimo de Lacan, los jóvenes analistas poslacanianos (tienen alrededor de 40 años) instituyen un nuevo espacio de pensamiento generacional independiente. Emerge así un movimiento institucionalmente transversal, animado por una innovadora corriente intelectual que construye una inédita matriz freudiana pluralista. El despliegue de este proyecto instituyente, que surge como revuelta contra los grandes dogmatismos post-freudianos (lacanismo, kleinismo, ego psychologie), va a hacer de nuestros autores los pioneros de un nuevo paradigma contemporáneo: freudiano, pluralista, extendido, complejo, cosmopolita.

Esquemáticamente en la evolución del poslacanismo pueden distinguirse tres etapas: con Lacan, contra Lacan, más allá de Lacan. La posición de partida puede sintetizarse así: “Ni sin Lacan ni solo Lacan”. Dicho de otro modo: ni lacanismo (es decir reduccionismo dogmático y sectario organizado sobre la base de la transferencia idealizada al nombre de Lacan) ni anti-lacanismo (es decir rechazo reaccionario, conservador y extemporáneo) sino post-lacanismo. O sea: una perspectiva que,

por un lado, valora profundamente algunas ideas de Lacan y las pone a trabajar; y que por otro lado desconstruye y se desmarca de sus aspectos intelectualmente dogmáticos, teóricamente reduccionista, clínicamente iatrogénicos e institucionalmente autoritarios.

La praxis intelectual compartida – en la que se inscriben los principales escritos de nuestros autores – se encarnó durante décadas en actividades y encuentros grupales: seminarios, coloquios, grupos de estudio (o traducción), colecciones de libros, libros colectivos y muy especialmente en una media docena de revistas fundamentales. Pues si algo singulariza y vertebró este movimiento es el trabajo colectivo de las revistas como *Topique* (P. Aulagnier), *Psychanalyse à l'Université* (Laplanche, junto a Fédida), *Études Freudiennes* (C. Stein), *Confrontation* (R. Major, apoyado por J. Derrida y S. Leclaire) y muy especialmente la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (“nave insignia” de la flota, dirigida por J.-B. Pontalis junto a Anzieu, Rosolato, Green y Masud Khan, además de J. Starobinsky y J. Paulhan)³. Los mejores libros publicados en este periodo fueron primero, en su mayor parte, artículos de estas publicaciones (y muchas veces también exposiciones en eventos compartidos): *Playdoyer pour une certain anormalité* y *Théâtres du Je* de Joyce, *Entre le rêve et la douleur* y *Perdre de vue* de Pontalis, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort* y *La folie privée* de André Green, *Le Moi-peau* de Anzieu, *La relation*

- 2 Como lo ha indicado Renato Mezan: si dejamos de lado la incomparable Viena de Freud, sólo se aproximan a la ebullición psicoanalítica del París de las décadas de los 60 a los 90, el Berlín de los años 20 y 30, la Londres de los años 40 a 60 y el Buenos Aires de los años 50 a 70.
- 3 Ciertamente una historia del poslacanismo deberá centrarse en parte en la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* – la mejor revista de la historia del psicoanálisis francés según Roudinesco. Esta fue el “laboratorio central” (por usar la expresión de Pontalis) de la creación colectiva de los nuevos objetos de reflexión, tanto como del nuevo vocabulario para nombrarlos y pensarlos. La mayoría de los temas y cuestiones específicamente contemporáneos, que hoy nos resultan conocidos, provienen directamente o indirectamente de la orquesta sabiamente dirigida por Pontalis: lo íntimo y lo extraño, las figuras del vacío, el problema de pensar, el lugar del cuerpo, el narcisismo (de vida y de muerte), y los límites de la analizabilidad fueron algunos de sus consagrados números temáticos.

»»

*la praxis intelectual
compartida – en la que
se inscriben los principales
escritos de nuestros autores –
se encarnó durante
décadas en actividades
y encuentros grupales*

d'inconnu de Rosolato, así como los cinco volúmenes de las *Problemáticas* de Laplanche.

Puesto que hablamos del rol del espacio generacional de pensamiento vale la pena dar algunos ejemplos de los numerosos entre-lazamientos inter-personales e inter-textuales entre nuestros autores. El término “potencialidad psicótica” aparece en el libro de Green *L'enfant de ça* (1973) antes de devenir el concepto central de la teoría de la psicosis de Piera Aulagnier expuesta en *La violencia de la interpretación* (1975). Por su parte Green deja atrás el uso de la noción lacaniana de significante e inaugura en 1977 (capítulo 3 de *Locuras privadas*) su re-conceptualización de la representación (y de lo irrepresentable) apoyándose en la definición que da Piera Aulagnier en 1975 de la representación como “función básica del psiquismo”. Piera invita a McDougall a presentar y comentar su libro *La violencia...* en su seminario: la intervención de Joyce se llama *Les théâtres du Je*. Este no sólo será el título de su siguiente libro, sino que marcará el comienzo de una escritura marcada explícitamente por diversas conceptualizaciones de Piera tanto sobre el Je como sobre el tema del cuerpo y el pictograma. En su segundo libro, *Los destinos del placer* (1979) Piera estudia los casos límites (territorio trabajado por



hay una fecunda relación personal e intelectual – de diálogo y debate – de nuestros autores con los grandes pensadores de su misma generación como Deleuze, Derrida, Lyotard entre otros

Joyce en su *Alegato por cierta anormalidad*) y en la sección sobre “La relación pasional” aclara que “el análisis que propondré de la problemática necesidad-placer en las relaciones pasionales es muy próximo al que ofrece Joyce McDougall [...] Su concepto de “sexualidad adictiva” y sus investigaciones sobre el “psique-soma” parecen confirmar una parte de mis hipótesis”. Green le sugiere a Pontalis la publicación de McDougall en la *NRP*, dando inicio a una relación fundamental: Joyce da a JB el crédito por la realización y publicación de su primer libro, y de casi todos los siguientes. Pontalis cuenta que en los años de la *NRP* el diálogo y la colaboración (y la amistad) con Green era tan estrecha que este le da el tema de su segunda novela. El segundo libro de Pontalis, *Entre el sueño y el dolor* está compuesto por escritos de ese período: el autor más citado, después de Freud y de Winnicott, es André Green, cuyas ideas comenta y desarrolla de un modo absolutamente personal (con la libertad y creatividad de una improvisación musical).

Didier Anzieu decía con humor y sinceridad que Green era “su gemelo imaginario” – y aclaraba que eran “gemelos no idénticos”. Jean Laplanche, celoso de su autoría/autonomía, hace todo lo posible por no dejar ejercer (ni traslucir) la influencia

de cualquier otro autor fuera de Freud y Lacan. Pero cultiva el diálogo y la polémica franca: es receptivo a las críticas que le realiza Rosolato sobre la noción de “significante enigmático” (en tanto polisémico todo significante podría definirse como enigmático) y decide reemplazarla por la de “mensaje enigmático”. Por último señalemos que el último libro que Green preparó se titula *Pensar el psicoanálisis – con Winnicott, Bion, Lacan, Laplanche, Aulagnier, Rosolato y Anzieu* (2013).

Poslacanianos y posestructuralistas

Hay otra importante dimensión de la historia del poslacanismo (y de su legado) que quisiera, por lo menos, mencionar: me refiero a la fecunda relación personal e intelectual – de diálogo y debate – de nuestros autores con los grandes pensadores de su misma generación como Deleuze, Derrida, Lyotard entre otros. Es decir, principalmente, los filósofos que la academia anglosajona suelen denominar “post-estructuralistas”. Doy algunos ejemplos significativos.

La lectura atenta de “El anti-edipo” de Deleuze y Guattari enseña que – más allá de su aspecto retórico pirotécnico – se inscribe directa y explícitamente en el debate poslacaniano sobre el legado de Lacan, sus aportes y aporías. “Cree-mos que la admirable teoría sobre el deseo de Lacan posee dos polos: uno con relación al ‘objeto pequeño a’ como máquina deseante, que define el deseo como producción real, superando toda idea de carencia y de fantasma; otro polo con relación al ‘gran Otro’ como significante, que privilegia la idea de falta”. En este contexto critican a Leclair por oscilar entre ambos polos (en torno a la realidad del deseo). Valoran a Maud Mannonni (acerca de la locura en psiquiatría y psicoanálisis, p. 34). Discuten extensamente a Laplanche y Pontalis (sobre los orígenes de la fantasía y las fantasías originarias, p. 59). Citan a Rosolato (sobre lo simbólico). Citan y elogian a André Green (sobre la madre fálica, y sobre el afecto respectivamente): “De hecho se trata de lo más esencial

del fenómeno del deseo, a saber, los flujos cualitativos de la libido. André Green, en unas bellas páginas, ha vuelto a abordar la cuestión presentando el cuadro de tres tipos de sesiones”. (Por su parte Green retoma ideas de Deleuze en su libro sobre el afecto y en sus escritos sobre la repetición; a la vez que los cursos de Deleuze, publicados en los últimos años, nos muestran como discutía este con aquel). No es poco interesante la relación entre el papel central que los autores del libro otorgan a la esquizofrenia (especialmente en relación al malestar cultural en el capitalismo tardío o pos-industrial) y el papel en la investigación poslacaniana de los casos límites (originalmente descritos por los autores anglosajones en la frontera con la esquizofrenia).

Más sucintamente consignemos que: Foucault fue compañero de estudios de Laplanche, a cuyo libro *Holderling y la cuestión del padre* dedica un artículo. Ambos se re-encuentran en los 70 para debatir sobre la pena de muerte. Derrida presenta en 1967 en el seminario de André Green su conferencia “La escena de la escritura”, que será el capítulo principal de su libro *Escritura y diferencia* en el que a partir de la lectura de Freud introduce la noción de archi-huella y el concepto de “diferancia”, que son basales de su filosofía de la de-construcción. El autor de *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo* (Green, 2012) cita en numerosas oportunidades ideas de Derrida, al que dedica una sección crítica en el libro mencionado.

Lyotard es un autor que colabora varias veces en *La NRP* a lo largo de sus veinticinco años. Su libro *Discurso, figura* (que también es elogiado y discutido fraternalmente en “El anti-edipo”) es admirado y citado por prácticamente todos los autores poslacanianos, quienes le reconocen una profunda y pionera elucidación del tema de la figurabilidad. Además de compartir su proclama de “tomar partido por lo figural” contra el imperialismo del lenguaje en el reduccionista discurso del estructuralismo. Es decir en favor de la reivindicación de “la heterogeneidad radical del proceso inconsciente con relación a todas las formaciones secundarias, sean de discurso o de ‘realidad’”. En

»»

por su parte Green retoma ideas de Deleuze en su libro sobre el afecto y en sus escritos sobre la repetición; a la vez que los cursos de Deleuze, publicados en los últimos años, nos muestran como discutía este con aquel

este escrito también encontramos un diálogo fecundo con su congéneres, los psicoanalistas poslacanianos – basado en intereses y perspectivas afines. Por ejemplo: con Piera Aulagnier, en torno al masoquismo primario como articulación de la pulsión de muerte en el fantasma. Con Pontalis acerca de la utopía en general y la utopía freudiana en particular (A su vez Pontalis parece inspirarse en conceptos de Lyotard concernientes al espacio del sueño para formular sus ideas sobre “el reino de lo intermedio”). Con Green sobre el narcisismo primario como una estructura, y no un mero estado.

Dos casos singulares que se encuentran en esta intersección son los de Kristeva y Castoriadis, quienes comienzan su itinerario intelectual en el campo de la filosofía, donde son reconocidos, y luego devienen psicoanalistas practicantes. Ambos dedican estudios a temas analíticos, sin dejar de aprovechar en ellos su formación previa (que siguen cultivando). Las diferencias entre estos dos autores son inmensas pero eso no impide reconocer dos coincidencias relevantes. Una es metodológica: abordan objetos de estudio complejos, trans-disciplinarios, en los que ponen en juego el psicoanálisis sin caer en reduccionismos, y rechazando las teorías estructuralistas centradas en “lo simbólico” (Levi-Strauss,



*entre poslacanianos
y post-estructuralistas hay
un rechazo común del
reduccionismo “lenguajero”
de las teorías estructuralistas,
y una búsqueda similar
de un pensamiento de la
heterogeneidad radical*

26

PERCURSO 60 : junho 2018

Lacan). La otra es que desarrollan teorías sobre la creación del sentido a nivel psíquico e histórico-social, postulando la irreductibilidad ontológica de ambos niveles, y proponiendo teorías originales para su articulación. Kristeva elabora lo semiótico. Castoriadis introduce los conceptos de imaginación radical (de la psique) e imaginario radical (social).

Para terminar esta mínima referencia a esta vasta y variable relación entre estos autores vale la pena señalar que entre poslacanianos y post-estructuralistas hay un rechazo común del reduccionismo “lenguajero” de las teorías estructuralistas, y una búsqueda similar de un pensamiento de la heterogeneidad radical que re-establezca el papel de la historia (eclipsado por la Estructura), del afecto (excluido por la primacía del significante), del sujeto no solo como “sujetado” sino también como fuente de creación, no sólo como “alienado” sino también como agente de transformación psíquica y social.

El pensamiento poslacaniano

Pueden destacarse tres aspectos mayores del pensamiento poslacaniano: el primero es la radicalización

del retorno a Freud, que desborda la interpretación lacaniana. Esta operación conceptual introduce una novedosa posición histórica e historizante en relación con la obra del fundador del psicoanálisis. Contra la mitología lacaniana (y post-freudiana en general) del “heredero de Freud” y de “la verdadera lectura Freud” se postula la distancia (écart) histórica –insuperable y fecunda– con el texto freudiano. Consecuentemente se postula la necesidad de que toda lectura se asuma como tal, y explicita y justifique sus opciones. Y que las someta a la prueba de la praxis clínica. Tempranamente se advierte y critica el proyecto lacaniano de introducir un nuevo fundamento ontológico, aspirando a una coherencia filosófica. Según la fórmula de Laplanche se requiere “volver sobre Freud”, ponerlo a trabajar mediante una lectura crítica, histórica y problemática.

Dos de las obras que inauguran y mejor representan esta posición – de crítica contrapunto con Lacan – son el *Vocabulario de Psicoanálisis* (1967) de Laplanche y Pontalis (publicación que corona conceptualmente el alejamiento institucional de 1963), y *Le discours vivant. La conception psicoanalítica del afecto* (1973) de André Green. En estas y otras obras similares encontramos ciertas posiciones claves: un pluralismo freudiano que reconoce explícitamente el aporte de los distintos autores y escuelas surgidas del tronco vienes – como la teoría de lo transicional y los casos límites. La otra es la recuperación de conceptos y temas que el reduccionismo del discurso lacaniano había excluido, desvalorizado y hasta anatematizado – como por ejemplo el afecto, la historia, el Yo, las construcciones en análisis, etc.

Basados en este abordaje epistemológico de la obra de Freud, los post-lacanianos establecen la posibilidad de leer a los grandes autores post-freudianos (Klein, Lacan, Kohut, Bion, Winnicott, etc.) partiendo de sus posiciones (preferencias y rechazos) respecto al corpus freudiano – en tanto determinantes de sus temas de interés y de sus orientaciones conceptuales. De este modo inauguran un modo “histórico, crítico y problemático” de poner a trabajar las obras post-freudianas.

En las contribuciones poslacanianas se destaca la búsqueda de superación de la estéril oposición post-freudiana entre los defensores a ultranza de la primacía de la pulsión (freudianos “clásicos”) versus los del objeto (o el Otro).

Para ello se encara la elucidación de las diferencias, y la posible articulación, de la primera y segunda tópica, así como del primero y el segundo dualismo pulsional. El sujeto psíquico es redefinido como proceso representativo heterogéneo que articula lo intra-psíquico (centrado en lo pulsional) y lo inter-subjetivo (centrado en la función de, y relación con, los objetos). Pulsiones y objetos son dos polos a la vez inseparables e irreductibles de la causalidad psíquica. Ambos co-determinan los procesos de creación y destrucción del sentido que gobiernan los procesos de subjetivación y des-subjetivación. Los diversos autores se fundan en una perspectiva común, que amplía y complejiza la teoría de la representación (re-definida como la función básica del psiquismo): proponen incluir el cuerpo y el afecto, e introducen nuevos procesos como el originario (Aulagnier), semiótico (Kristeva), el terciario (Green). Consecuentemente lo traumático y la compulsión de repetición mortífera son pensados a la luz de una conceptualización de lo irrepresentable. Se postula en la teoría la heterogeneidad radical del psiquismo (irreductible a la homogeneidad significativa del lenguaje) para dar cuenta de los desafíos de la práctica contemporánea. Forma psicoanalítica del pensamiento complejo (Morin, E. 1977) esta perspectiva metapsicológica contemporánea acentúa la heterogénesis, la procesualidad y la poiésis o creatividad.

El retorno a la clínica

El “retorno a la clínica” es una de las claves de la revuelta poslacanianana, así como de su inmensa productividad. La propuesta condensa una dimensión positiva y una negativa, de las que deriva su fuerza. La vertiente crítica, en contrapunto con la clásica consigna lacanianana, es una suerte de

»
el “retorno a la clínica”
es una de las claves de
la revuelta poslacanianana,
así como de su inmensa
productividad. La propuesta
condensa una dimensión positiva
y una negativa, de las que
deriva su fuerza

denuncia del extravío teorístico, filosofante, que sufre el “retorno a Freud” devenido discurso oficial, dogmático, de la Escuela Freudiana de París. (“Un idealismo formalista”, dirá Laplanche). En este contexto el “retorno a la clínica” también se entiende como revalorización y recuperación del método freudiano en contraposición a los desvíos de la técnica de Lacan. Piera escribe en 1970 que la doxa lacanianana puede resumirse así: “silencio y corte del tiempo de la sesión son más importantes que la interpretación y la construcción” (Aulagnier, 1971).

La contraposición es también respecto del modo en que esa misma doxa a desnaturalizado ciertos postulados de Lacan. Pontalis señala que “la cura se da por añadidura” (Lacan) significaba originalmente que no es concentrándose en la supresión de los síntomas que el psicoanálisis opera; “Pero como fue generalmente entendida esta fórmula? Como ‘el bienestar del paciente no me interesa; si su deseo es ir hacia la muerte pues que vaya’. Y no estoy caricaturizando. Yo mismo escuché esto”. Y luego continúa: “Lo mismo sucede con ‘el analista se autoriza de sí mismo’ (Lacan). Sabemos que el uso abusivo de esta fórmula la deformó en “Puesto que nadie me lo puede prohibir, yo me autorizo”. En este punto conviene recordar



los límites de la analizabilidad se corresponden, en última instancia, con los límites de la simbolización en la comunicación analítica. El encuadre (cuya conceptualización como matriz de simbolización polisémica es introducida en esta etapa) es convertido en un analizador de analizabilidad

que la clínica a estado en el centro de las polémicas y rupturas institucionales de los primeros discípulos con el autor de los Escritos: las “sesiones cortas” en 1963 (APF); y en 1969 el análisis didáctico – elevado a “análisis puro” e ideal del análisis – y “el pase” como su procedimiento de validación institucional (que incluía la posibilidad de ser nombrado analista sin requerir práctica clínica).

La vertiente afirmativa del “retorno a la clínica” expresa el re-investimiento de la práctica y el proyecto psicoanalítico. “El proyecto del analista debería ser siempre el mismo: conducir al sujeto tan lejos como se pueda en un proceso des-aliénante” (P. Aulagnier, 1968). Se re-habilita el “deseo de curar” (Aulagnier) del analista y la dimensión terapéutica del método.

La práctica es revalorizada como una fuente de exploración e innovación del pensamiento psicoanalítico, así como de su imprescindible puesta a prueba. La clínica es “el laboratorio central” (Pontalis, RFP, 2002). En ella se apoya el trabajo de exploración y extensión del método y el campo psicoanalítico que dará lugar a lo que se conocerá como “la nueva clínica” contemporánea. Esta será el resultado de una “pasión clínica” que impulsa a la mayoría de nuestros autores a aventurarse en

el campo de la práctica más allá de la neurosis. En especial para tratar a los nuevos pacientes que encarnan el malestar cultural contemporáneo: los casos límites, las estructuras no-neuróticas. Estos son reconocidos como los nuevos casos paradigmáticos – ocupan el lugar que los neuróticos tuvieron en la etapa de construcción del modelo freudiano, y los psicóticos en la de los modelos post-freudianos.

El programa de investigación contemporánea de los estados límites se centrará en el funcionamiento y dis-funcionamiento representativo dentro del encuadre analítico. La analizabilidad no depende más del diagnóstico, sino que es re-definida de acuerdo a la posibilidad, o no, de una determinada pareja de analista y paciente de establecer una relación analítica. Dicho más teóricamente: de co-crear un objeto analítico, objeto tercero, discursivo, simbólico, efecto del despliegue de la transferencia y la contra-transferencia. Los límites de la analizabilidad se corresponden, en última instancia, con los límites de la simbolización en la comunicación analítica. El encuadre (cuya conceptualización como matriz de simbolización polisémica es introducida en esta etapa) es convertido en un analizador de analizabilidad. Sus posibles variaciones serán aceptables siempre que puedan favorecer la continuidad de la relación analítica y el proceso de simbolización. Para Green “el fin del reino del diván” no es motivo de pesimismo ni melancolía; donde algunos ven augurios fúnebres el autor de “El pensamiento clínico” ve la ocasión de una renovación vital del psicoanálisis.

Uno de los aportes más innovadores de los trabajos poslacanianos es la construcción de un modelo de los estados límites. Se postula en estos casos un doble frente de conflictos (simultáneos y escindidos): por un lado un conflicto pulsional, entre el Yo y el Ello; por otro lado un conflicto identificador, entre el Yo y el (los) objeto(s). En esta encrucijada el Yo se ve especialmente afectado a nivel de su estructura narcisista y de su capacidad de simbolización (blancos de pensamiento y sentimientos de vacío son dos de sus expresiones sintomáticas). En una trama

triangular fallida el objeto incestuoso del deseo inconsciente y el objeto de la identificación primaria y el apuntalamiento yoico resultan insuficientemente diferenciados. Consecuentemente la angustia de castración se ve redoblada por angustias de separación e intrusión, provocando un funcionamiento paradójal. Las pulsiones sexuales (con fijaciones pre-genitales y un funcionamiento más cercano al del Ello que al del Inconsciente) juegan un rol fundamental, lo que diferencia los casos borderline de las psicosis (y el modelo contemporáneo del post-freudiano). Mientras que a diferencia de las neurosis poseen un mayor peso las pulsiones destructivas, los mecanismos de defensa primitivos (escisión, desmentida, etc.). Es decir que en contraste con el predominio post-freudiano de la relación de objeto y la destructividad se recupera y renueva la dimensión traumática de la sexualidad. Así como también lo es la consideración de la potencialidad traumática del objeto – especialmente en relación con el narcisismo.

La práctica en el territorio de las estructuras no-neuróticas (casos límites, trastornos narcisistas, adicciones, psicósomática, etc.) permite la exploración de los límites de la analizabilidad promoviendo una doble elucidación: por un lado de los fundamentos metapsicológicos del encuadre y método freudiano; por otro lado de las posibles variaciones para el análisis de estructuras limítrofes.

Gracias a la introducción y desarrollo del concepto de encuadre (J. L. Donnet, J. Laplanche, A. Green, R. Roussillon) este se distingue de la mera “situación” (material o formal) y se concibe como una función constituyente del encuentro y del proceso analítico (con el que constituye un par dialéctico). De naturaleza transicional (entre la realidad social y la realidad psíquica) el encuadre es institución y puesta en escena del método analítico. Posee una triple dimensión: una dimensión material (frecuencia semanal, pago, disposición física) y una simbólica (regla fundamental) cuya articulación crea y contiene el espacio imaginario (del “como si”) propio del análisis. El encuadre instituye el espacio analítico (Viderman), que es un tercer espacio que

»»

*la práctica en el territorio
de las estructuras no-neuróticas
(casos límite, trastornos narcisistas,
adicciones, psicósomática, etc.)
permite la exploración de los límites de
la analizabilidad; la introducción del
concepto de encuadre inaugura
un esquema triádico de
la comprensión del proceso analítico*

hace posible el encuentro y la separación (la discriminación) entre el espacio psíquico del paciente y el del analista: evita la colusión, la fusión regresiva, la captura en el espejismo de la dualidad. Contención y distancia. El encuadre delimita el espacio intermedio que hace posible la comunicación analítica. Su estatuto es a la vez clínico y epistemológico: el encuadre es condición de la constitución del objeto analítico (Green), objeto tercero, distinto del paciente y del analista, producido por la comunicación de cada pareja analítica singular.

La introducción del concepto de encuadre inaugura un esquema triádico (encuadre – transferencia – contra-transferencia) de la comprensión del proceso analítico: si la transferencia y la contra-transferencia son el motor, el encuadre constituye su fundamento. En su relación dialéctica con el proceso el encuadre es “mudo”, “invisible” mientras el primero fluye normalmente. Se vuelve “audible” (incluso ruidoso) cuando se produce un impasse en el proceso. En el modelo contemporáneo la escucha de los ruidos del encuadre no se reduce a un esquema pre-establecido (madre-bebe, continente-contenido, etc.), de mismo modo que no se reduce su interpretación a la idea de “ataques al encuadre” y “acting-out”. Esta es sólo una de las posibilidades. Pues en este nuevo esquema triádico



*con pacientes no-neuróticos,
entonces, se fundamenta
las modificaciones del encuadre
(menor frecuencia de sesiones,
posición cara a cara, etc.)
para establecer las mejores
condiciones posibles
para el funcionamiento
representativo*

30

PERCURSO 60 : junho 2018

la significación del encuadre es polisémica, incluyendo en la escucha diversas lógicas: de la unidad (del narcisismo), del par (madre-bebe), de lo intermedio (de la ilusión, lo transicional), de lo triangular (de la estructura edípica).

El encuadre deviene una herramienta de diagnóstico. La posibilidad de usar o no el encuadre como espacio analítico potencial en el que seguir la regla fundamental permite evaluar las posibilidades y dificultades del funcionamiento representativo. Con pacientes no-neuróticos, entonces, se fundamenta las modificaciones del encuadre (menor frecuencia de sesiones, posición cara a cara, etc.) para establecer las mejores condiciones posibles para el funcionamiento representativo. En contraste con la idea de que las psicoterapias psicoanalíticas son variantes más simples y superficiales de trabajo analítico, estas son reconocidas en su complejidad y su dificultad. Del lado del analista se pondrá de relieve la necesidad de un trabajo psíquico especial para hacer representable, pensable, analizable el conflicto psíquico situado en los límites de la analizabilidad. En ambos casos – psicoanálisis o psicoterapia – puede decirse que el objetivo es el mismo: la constitución de un encuadre interno (o interiorización del encuadre), mediante el cual el núcleo

dialógico (inter-subjetivo) del análisis deviene una matriz intrapsíquica reflexiva (Urribarri F, 2005).

El psicoanálisis contemporáneo desarrolla el trabajo psíquico del analista como un eje conceptual terciario, que procura incluir la atención flotante y la contra-transferencia como dimensiones parciales y complementarias de un proceso complejo. Además se destaca la importancia de la imaginación del analista (especialmente solicitada en el trabajo en los límites de la analizabilidad). En este contexto surge la idea del encuadre interno del analista como una matriz representativa pre-conciente. Su funcionamiento óptimo es el de los procesos terciarios (Green): procesos de ligadura y desligadura, unión y separación, de elementos y procesos heterogéneos (primario y secundario, pero también originario, arcaico, semióticos, etc.) en los que se funda la comprensión y la creatividad del analista. En la perlaboración de la contra-transferencia los procesos terciarios del analista permiten que la resonancia inconsciente primaria se ligue adquiriendo figurabilidad, pudiendo llegar a ser significada y luego pensada mediante el lenguaje, y finalmente religada con la inteligido de la situación analítica.

En consonancia con la idea de la polisemia del encuadre y la diversidad de lógicas en juego, la posición del analista es múltiple y variable, no puede ser pre-determinada ni fija: ni como padre edípico, ni como madre continente: el analista deberá jugar, en el sentido tanto teatral y musical como lúdico, según los guiones desplegados en la polifónica singularidad del campo analítico. El reconocimiento de que lo inconsciente se expresa en muchos dialectos promueve un ideal de analista “políglota”.

El proyecto contemporáneo: la construcción de un nuevo paradigma

Como siempre ha ocurrido en la historia de nuestra disciplina los cambios en la clínica promueven transformaciones en la teoría, en los fundamentos de los modelos vigentes hasta entonces. La profundización de la investigación en los límites de la

analizabilidad dará como resultado una “revolución paradigmática” (Green): una extensión y re-configuración del campo psicoanalítico (producto de la inclusión de los estados límites y las estructuras no-neuróticas) que redefine la noción de analizabilidad; una renovación de la técnica (variaciones del encuadre, del trabajo del analista) y de la teoría de la cura (de los conceptos de base: transferencia, contra-transferencia, encuadre, proceso); una elaboración conceptual que primero elucida la especificidad del funcionamiento limítrofe, y luego construye nuevos fundamentos metapsicológicos generales (con vertientes diversas y singulares en Laplanche, Green o Aulagnier).

En este punto podemos observar como la vertiente positiva del retorno a la clínica es clave en la evolución del poslacanismo, en la realización de un cambio histórico que marca definitivamente un “después de Lacan” (incluso un “después del poslacanismo”). La primera etapa de la producción de nuestros autores se realiza en el territorio inaugurado, y en última instancia dominado, por el “retorno a Freud” de Lacan. La superación de esta etapa (y del horizonte epistemológico de Lacan) se apoya en el reconocimiento y el estudio de la “nueva clínica”. Este es un verdadero “después de Lacan”: en la medida en que por razones históricas el autor de “El estadio del espejo” no llegó casi a conocer este cambio del campo analítico, ni mucho menos a estudiarlo y teorizarlo. En el recorrido que va desde el “retorno a la clínica” hasta el descubrimiento y conquista del nuevo territorio, de la “nueva clínica”, los autores poslacanianos devienen los pioneros del psicoanálisis contemporáneo.

Para recapitular es posible esbozar el recorrido poslacaniano reconociendo tres momentos: el retorno a la clínica como revalorización de la praxis analítica – contra la deriva “teorista” del lacanismo; la extensión y exploración de los nuevos límites de la analizabilidad con estructuras no-neuróticas (marcada por una original “clínica de lo negativo”); y por último la creación de un nuevo pensamiento clínico contemporáneo.

Tal vez la contribución más trascendente de los autores poslacanianos sea justamente la que



*la vertiente positiva del retorno
a la clínica es clave en la
evolución del poslacanismo,
en la realización de un cambio
histórico que marca
definitivamente un “después
de Lacan” (incluso un
“después del poslacanismo”)*

es producto de su colaboración: la matriz teórico-clínica contemporánea que construyeron trabajando juntos (a la vez apuntalando en ella sus obras y luego enriqueciéndola con sus aportes originales). Esta puede describirse sintéticamente partiendo de los ejes que estuvimos comentando. Es decir: la reivindicación de la metapsicología y el método freudiano como fundamento complejo/abierto; la apropiación crítica y creativa de los aportes post-freudianos, así como el debate cosmopolita con las diversas corrientes y autores contemporáneos; la exploración de (y puesta a prueba conceptual en) la “nueva clínica”, fuente del pensamiento clínico actual. Este trípode constituye el núcleo dinámico del modelo contemporáneo de pensamiento e investigación. Sumemos a su descripción el restablecimiento del vocabulario freudiano como “lingua franca” y “common ground”.

Como dije al comienzo uno de los valores de esta matriz contemporánea construida colectivamente por los autores poslacanianos es la de aportar una brújula para la lectura de cada una de sus obras personales. Ojalá que estas líneas hayan contribuido a estimular y a enriquecer estas lecturas, deseables para hacer avanzar el proyecto contemporáneo.

Referências bibliográficas

Laplanche, J. (1989). Prefacio a Bleichmar, S. *Aux origines du sujet psychique*. Paris: PUF.

After Lacan: back to clinical issues

Abstract The paper propose to acknowledge the singularity and historical relevance of the post-lacanian movement – composed by most of the Lacan first and most important disciples.

A constellation of the principal authors of the last 40 years of French psychoanalysis – like J. Laplanche, J.-B. Pontalis, A. Green, P. Aulagnier, D. Anzieu, G. Rosolato, J. McDougall, and J. Kristeva – based on a fraternal pact.

The movement started as an anti-dogmatic revolt against lacanism, and a radicalization of the “return to Freud” beyond Lacan’s interpretation. The critic of the lacanian theoreticism promoted a “return to the practice”, an extension of the analytic clinical field, and the emergence of a new theoretical-clinical contemporary model.

Keywords Lacan; post lacanianism; heterogeneity; contemporary clinic; contemporary paradigm.

32

Texto recibido: 04/2018

Aprovado: 04/2018

Regina – desterros fecundos

Miriam Chnaiderman

Resumo Em um relato pessoal, construído a partir de cartas de Regina Schnaiderman, vai sendo traçado seu percurso de apátrida, onde se configura o sítio do estrangeiro que caracteriza o psicanalista. A origem do Departamento de Psicanálise vai se delineando nessa jornada de militância por um mundo mais justo e no assumir de um não lugar que se reflete na vida e na postura inquieta de Regina.

Palavras-chave Pátria; apátrida; língua; língua materna; sítio do estrangeiro; movimento; exílio.

Miriam Chnaiderman é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, professora do Curso de Psicanálise. Doutora em Artes. Documentarista. Ensaísta.

Hoje

Assim escreve P. Fédida sobre o ofício do psicanalista:

... é necessário que renuncie ao olhar. É preciso que aceite o distanciamento que seu rosto exige. E esse distanciamento trazido e regulado pela fala que fala aqui já é o movimento da descoberta de um *sítio* – a ação desta fala que o reconstrói. A renúncia não apenas priva ao olhar a menor pretensão de se dirigir ao rosto, mas impõe a linguagem reservada ao silêncio. *Tornar-se o estrangeiro é isso*¹.

[...]

Tornar-se o estrangeiro – *neutro* – pela reserva do silêncio da linguagem que esta fala aqui exige².

É a partir de um caso clínico que o texto vai mergulhando em uma clínica que reafirma o lugar do psicanalista como sítio do estrangeiro. Todos nós então ocuparíamos o sítio do estrangeiro em nossa escuta. Uma escuta que perscruta outra língua. Esse dado fica amplificado quando a estrangeiridade se coloca na vida.

A reflexão que se segue só agora posso explicitá-la, passados 33 anos desde que Regina, minha mãe, morreu. Estranha temporalidade essa do luto. Algo de muito vivo permanece. Sempre. Não como cicatriz mas como borbulhamento permanente, intensidades que não deixam de fluir e que desrespeitam o mármore dos túmulos.

1 P. Fédida, “A melancolia do imortal”, in *O sítio do estrangeiro*, p. 10.

2 P. Fédida, *op. cit.*, p. 10.



em dezembro de 1984, Regina, já na cadeira de rodas, subiu de elevador até a sala onde ocorria a assembleia que fundaria o Departamento. E fez a fala de fundação realizando um grande sonho seu

Ano: 1984

Também há 33 anos o Departamento de Psicanálise existe.

Em dezembro de 1984, Regina, já na cadeira de rodas, subiu de elevador até a sala onde ocorria a assembleia que fundaria o Departamento. E fez a fala de fundação realizando um grande sonho seu. É preciso contar que subir de elevador no prédio do Instituto Sedes Sapientiae não é um ato corriqueiro. Movimentamo-nos pelo prédio cinzento percorrendo os corredores e sempre subindo as escadas. Um carpete negro de borracha dá um aspecto sombrio àquele interior de um prédio que por fora é também cinzento. Como se todo aquele escuro precisasse temperar um excesso vital necessário na luta contra a opressão e que permanece impregnando as paredes todas. Por aquele prédio circulou a direção do PT que ali foi fundado, o movimento dos Sem Terra, o movimento indígena.

Até aquele momento, eu nem sabia que era possível subir pelo elevador. Mas, é claro, a própria Madre Cristina envelhecia e passava a precisar do elevador. Regina parara de andar em novembro, na volta de sua última viagem à Europa. O câncer invadia os ossos. Um câncer que começara em um dos seios e que ela descobrira em uma viagem à Europa em 1982. Naquele momento, meu irmão, Carlos, passava por uma grande cirurgia para retirada de dois terços de um pulmão. Carregava

uma tuberculose crônica, sequela dos anos em que morou no Chile de Allende, fugindo de cruenta perseguição que a ditadura fazia àqueles que lutavam por um mundo melhor. Depois, foi viver em Cuba, desobedecendo a Regina/mãe, que tinha horror à proibição de contato que o Brasil mantinha em relação à ilha. Era muito duro lidar com as escolhas que meu irmão ia fazendo... Regina tinha que deixar de ser a mãe rodeada de seus filhotes.

Ano: 1982

Era 1982 e meus pais passeavam pela Europa, enquanto, no Brasil, eu ia acompanhando meu irmão por vários médicos até a decisão da cirurgia. Lembro que fomos ao Rio de Janeiro para consultar o médico que havia operado Darci Ribeiro do câncer, tamanha a angústia em relação a retirar dois terços de seu pulmão, tomado por cavernas que eram focos infecciosos. Meu irmão acabou passando pela cirurgia durante a viagem dos meus pais.

Carta de 1 de setembro, escrita de Amsterdã:

Amsterdã é muito linda. Boris já escreveu que andamos muito e pelo jeito andamos pouco em relação ao que temos que andar [...]

Estamos no mesmo hotel que a Miriam esteve... [...]

Estamos no hotel fazendo hora para telefonar para São Paulo. A diferença de 5 horas atrapalha um bocado. Quando aqui for 17:30 acho que será 12:30 em São Paulo e espero encontrar Miriam em casa. [...]

Estou ansiosa para saber o que o Nestor (Schor, clínico geral da família) achou do Carlos...

Carta de 15 de setembro de 1982:

Já estou com muitas saudades de todos. Acho até que seria uma boa poder ir à Europa por 15 dias e voltar... Mas, tudo bem. Temos andado muito por aqui e tem feito um tempo muito bonito. Prá mim está quente demais e acho Paris uma curtição mas gosto mesmo é de morar no meu São Paulo.

[...]

Hoje vamos ao Museu Guimet ver arte oriental. Vimos muito Picasso. Há coisas para ver ainda nessa semana, que falta ou que sobra prá curtir aqui. Passeamos bastante pelo Loire e fomos a Chartres. Um deslumbramento. Muita emoção.

Recebemos só uma carta da Miriam. [...] Carlos também, mas estou preocupada com seu pulmão...

Carta de 18 de setembro de 1982:

Tenho escrito menos que de costume... Agora estou no consultório de Chris (Marie-Christine Laznik) onde há uma mesa que serve para escrever... Por incrível que pareça pegamos um calor bravo aqui em Paris – parece verão do Rio... O que, apesar de tudo, não tem me impedido de andar por aí e ver e ver e ver. Paris é incrível – as coisas, as ruas, os museus, o jeitão. Mas, eu jamais moraria aqui. Prefiro ler os franceses a partir da posição de São Paulo. Além do mais, há um tamanho excesso de coisas... [...] que eu, como boa provinciana, fico meio perdida. E, por vezes, fico também muito cansada... [...]

Ontem fui conhecer o hospital de Bernard (Pénot) e assisti a uma reunião de síntese que, como no Brasil, não faz síntese, só discute. Foi interessante, gostei de conhecer.

Naquele momento estavam de partida para Roma e, na Itália, minha mãe descobriria um caroço no seio. Carlos, meu irmão, precisou ser operado antes do retorno deles. Estava com uma infecção no pulmão e não foi possível aguardar a volta dos meus pais. Em nenhuma carta há referência à cirurgia do Carlos, o que me fez deduzir que decidimos, eu e meu irmão, não preocupá-los. Talvez tenhamos falado no telefone, mas foi tão tenso esse momento em que sozinha acompanhei meu irmão nessa dura cirurgia, que não consigo me lembrar. Só lembro como minha mãe ficou perturbada quando encontrou meu irmão na semi-intensiva do Hospital Israelita Albert Einstein, tendo saído de



foi só com a ideia de Ely Antônio Cury de lançar uma revista de psicanálise e cultura na Clínica Dimensão de Goiânia que pude, passados 28 anos, voltar a me debruçar sobre a história de Regina, minha mãe

pelo menos dois retornos à mesa de cirurgia em função de hemorragias e drenos.

Demoraria um ano até minha mãe procurar um médico e encarar verdadeiramente seu câncer. Repetia assim aquilo que sempre me relatara de sua mãe, minha avó Sônia.

Goiânia

Foi só com a ideia de Eli Antônio Cury de lançar uma revista de psicanálise e cultura na Clínica Dimensão de Goiânia que pude, passados 28 anos, voltar a me debruçar sobre a história de Regina, minha mãe. Até então eu não conseguira. Por dor. Talvez por um excesso de rosto como aponta P. Fédida:

O que é ter um rosto de um desaparecido? O que é viver com a concentração de uma força cuja fonte lhe é exterior?³

Logo depois da morte da minha mãe, eu e Renata Cromberg, estimuladas por Jacó Guinsburg, grande amigo de meus pais e diretor da Editora Perspectiva, reunimo-nos pensando em uma publicação. Vasculhamos seus escritos e só encontramos fichamentos. Fichamentos infinitos que mostravam a paixão pela psicanálise e a seriedade no estudo da teoria. Havia notas de sessões, muito

3 P. Fédida, *op. cit.*, p. 11.



alguns poucos escritos curtos publicados em revistas esparsas... Havia apenas o texto denso sobre a questão da formação em psicanálise que a revista Percurso em seu primeiro número publicou. É preciso observar que esse texto também foi republicado pela Revista Ensejo

material de pacientes, que sob orientação do Conselho Regional de Psicologia foram devidamente destruídas. Alguns poucos escritos curtos publicados em revistas esparsas... Havia apenas o texto denso sobre a questão da formação em psicanálise que a revista *Percurso* em seu primeiro número publicou⁴. A revista *Percurso* nasceu três anos depois da morte de Regina e da fundação do Departamento. É preciso observar que esse texto também foi republicado pela Revista *Ensejo*⁵.

Assim relato o nascimento da Revista *Ensejo* em texto que introduz seu primeiro número:

A partir de 2011 comecei a ir uma vez por mês a Goiânia, durante três anos, para coordenar seminários [...] Foi então que Eli me falou do sonho de lançar uma revista que mergulhasse na relação psicanálise e cultura [...] Depois, enquanto os integrantes desse espaço de trabalho pensavam no que escrever e como publicar, Eli me trouxe outra novidade: sonhava em dedicar esse primeiro número à minha mãe⁶.

Algo que eu não conseguira fazer até então se tornou possível. Só agora, depois de publicada a revista *Ensejo* e a partir do pedido da *Percurso* para que eu escrevesse algo sobre a minha mãe para o número 60, é que consigo retomar as cartas que recebi durante a vida toda.

Vou recortando a história da minha mãe e de meu pai e os depoimentos são tocantes.

Ano: 1977

Em 1977 meus pais foram à Europa com o projeto de encontrar meu irmão Carlos na então URSS. Desde 1973, depois do golpe no Chile, meus pais não viam Carlos, que escolhera ir morar em Cuba. Naquela viagem meu pai teve uma hemorragia proveniente de uma úlcera e acabou sendo operado em Paris. Lembro que foi recolhido pela polícia, desmaiado, no Boulevard St Michel. Era tudo muito tenso, meus pais não sabiam se conseguiriam encontrar meu irmão. Mesmo da Europa, a comunicação com Cuba era precária. Meus pais ficavam atrás de onde conseguiriam se comunicar com meu irmão.

Releio a carta de 12 de julho:

Minha cabeça está estourando e há momentos que me sinto perdida no meio de tanto absurdo. Felizmente Boris está melhorando dia a dia o que não significa que está bem de todo. Fica cansado logo, logo e é muito triste ver ele na cama desse jeito. Só vai ter alta no dia 18 ou 20 mas eu desconfio que ainda deverá ficar alguns dias de cama em casa. Afinal, foi uma operação de urgência e uma operação grande além dele estar já muito cansado antes disso tudo acontecer. A loucura é essa viagem para a URSS. Primeiro, o Carlos, que não tinha tratado de conseguir lugar na URSS. Agora acabo de receber um telegrama dele que acertou toda a sua viagem para o dia 25... Aqui está impossível de conseguir viagem para a URSS antes do fim de agosto! Mesmo porque eu não gostaria de viajar com seu pai no dia 25/7. Além disso há o problema da pesquisa dele para a FAPESP – ele quer fazê-la, pela FAPESP, e por ele mesmo.

Se nós formos para algum lugar descansar 10 ou 15 dias já seremos o mês de agosto (está assim no original – confusão de línguas?). Realmente não sei bem o que fazer, estou um bocado confusa. E essa confusão me impede muito de me virar bem por aqui [...]

Desculpem esse desabafo mas à medida que vou escrevendo vou me acalmando. [...]

Brochei totalmente em relação à viagem e só hoje, uma semana depois do internamento do Boris é que a coisa está chegando a esse ponto insuportável.



Mas, por favor, não se preocupem – a gente reage e vocês sabem que eu arranjo um jeito de me sair bem dessa.

Há uma coisa boa – eu emagreci 10 quilos. Um pouco na marra com a braveza da Chris e um pouco porque perdi até a vontade de comer. Provavelmente isso também me deixa um bocado deprimida ou nervosa. A verdade é que as costas pararam de doer e posso andar melhor.

[...]

... tenho remorsos de estar dando tanto trabalho além dos trabalhos normais que já são tantos, tantos.

E também peço desculpas por estar sobre carregando todo mundo com as minhas preocupações. Sinto a solidariedade de todos e nem sei como agradecer.

Não dá prá enfeitar muito esta carta ... Estava deprimida e desorganizada. Agora estou melhor.

[...]

E as férias da Miriam? Até tinha esquecido que vocês iriam viajar no dia 15! Faço questão que vocês tirem as férias normalmente por duas semanas. (... E agora que eu marquei telefonema prá o dia 21!

[...]

Assim era Regina... na intensidade dos afetos falava e des-falava no mesmo parágrafo. Transbordava angústia assim como transbordava carinho e alegria.

Os sentimentos contraditórios proliferam nessa carta. Entre o desejo de ver meu irmão, a raiva pela dificuldade, a dor e o incômodo de ver meu pai tão fragilizado, sua impotência e a dificuldade de ter algum controle diante de fatos tão contundentes...

Mas, é preciso dizer, a maior parte das cartas são descrições de filmes, concertos, exposições, leituras, uma curiosidade infinita.

Carta de 16 de junho de 1977:

Estou acabando de chegar do cinema – fui ver “Laranja mecânica”. Estou completamente acabrunhada com a

*os sentimentos contraditórios
proliferam nessa carta.*

*Entre o desejo de ver meu irmão,
a raiva pela dificuldade, a dor
e o incômodo de ver meu pai
tão fragilizado, sua impotência
e a dificuldade de ter algum
controle diante de fatos
tão contundentes...*

violência do filme terrível. Até mais do que eu podia imaginar. Além do mais é um filme muito bonito, francamente impressionante. Sem saída. Um banho de real ou realidade ou só imaginário, não sei.

17-6

Interrompi ontem para atender um telefonema do Nelsinho Aguilar prá me convidar para ir ver Boulez reger música moderna. Fui. É uma maravilha e ouvir Berg, Webern, Schönberg é muito bom, é como música medieval – parece coro de anjos. Mando o programa para vocês ficarem com inveja... Paris é uma festa. Mil programas de tudo. Depois do espetáculo fomos beber na Closerie des Lilas – um bar muito importante onde ficavam Lenin e também Picasso e Malmée, etc. (tem plaquinhas nas mesas) e onde agora vai também um monte de intelectuais de teatro, cinema e também todo tipo de psicanalista que aqui também transa como artista. É difícil descrever todas as sensações que vão da sensorialidade ao lugar da memória, fruição de estar por aí e disponível – que milagre.. O Théâtre de La Ville é um teatro enorme e estava cheíssimo e aqui a turma não tosse nem se mexe, num respeito pela música, pelo regente, sei lá, é diferente.

Tudo isso contrastando com as cartas que escreveu no segundo semestre de 1984, já com o diagnóstico do câncer. Na sua volta, deixaria de andar e continuaria realizando sua imensa curiosidade vendo exposições e indo ao cinema já em uma cadeira de rodas.

4 R. Schnaiderman, “Política de Formação em Psicanálise”, Revista *Percurso* n. 1.

5 R. Schnaiderman, “Artigo de Regina Schnaiderman publicado na Revista *Percurso*, n. 1, 1988”, Revista *Ensejo* n. 1.

6 M. Chnaiderman, “Minha mãe, Regina”, Revista *Ensejo* n. 1.



papai já escreveu bastante e a verdade é que ando preguiçosa para escrever. Também, imaginem que passo fome... e além disso sou obrigada a andar muito – subir morro, subir escada, etc., Ainda bem que consigo – sinal que estou bem, não é? Tem horas que volta um pouco a depressão, também é natural. Saudades de vocês todos...

Assim inicia uma carta:

Papai já escreveu bastante e a verdade é que ando preguiçosa para escrever. Também, imaginem que passo fome... e além disso sou obrigada a andar muito – subir morro, subir escada, etc., Ainda bem que consigo – sinal que estou bem, não é? Tem horas que volta um pouco a depressão, também é natural. Saudades de vocês todos...

Temos ainda muita coisa para ver e só faltam 15 dias para partir. Acho que vai dar tempo e na verdade adoro estar em Paris. Não chegou nenhuma carta de vocês e nem o relatório do Sérgio (Sergio Simon, oncologista que a acompanhou até morrer). Que fazer? Paciência.

Comprei muitos livros e me diverti muito com as compras. Para Miriam comprei por enquanto uma linda capa de chuva e um fantástico vestido de noite... Está tudo muito caro para nossa pobre moeda.

A confusão das línguas

Foi em uma carta de 18 de julho de 1977 que encontrei uma preciosidade sobre o que, me parece, introduz uma chave importante na compreensão de minha mãe e de nossa origem como psicanalistas filiados ao Departamento:

Estamos em casa. Boris teve alta hoje e o médico disse que ele estava muito bem e que pode comer de tudo – pouco de cada vez e várias vezes – e que pode passear

e viajar e tudo mais. Mas, que é natural que ele esteja fatigado e abatido pois foi uma grande operação. A verdade é que ele emagreceu bastante, está cansado, muito quieto (mais ainda que de costume) e a recuperação tem que levar mesmo algum tempo. Há momentos em que eu aguento tranquila a situação e há outros em que me desespero e fico numa fossa muito grande. É mais ou menos natural que eu esteja bastante confusa com toda a situação. Viagem para a URSS? Repouso nas montanhas? Tudo, sei lá, muito indefinido. E o tesão por Paris não anda muito intenso, não me ocorre sair e deixar o Boris, acho que também estou precisando me recuperar... Aliás, até que eu tenho saído um pouco – sábado Chris e Bernard foram me buscar mais cedo no hospital para assistir um concerto na Concièrgerie. Não houve concerto mas fomos passear pelo cais do Sena e fizemos um passeio pelo Sena no Bateau-Mouche, um barco, foi muito bonito e interessante. À noite fomos jantar no Samuel e Mariinha (Werebe), todos muito gentis. Ontem, domingo, Bia (Beatriz Forjaz) ficou comigo no hospital e depois insistiu para a gente ir passear no St Germain, sentar num bar e depois jantar fora. Estava muito gostoso, St Germain muito alegre, muita gente. Paris tem seus encantos. É preciso estar um pouco mais em sintonia para fruir tudo isso. Mas, há de voltar, espero. [...]

Por aqui não fez ainda o tal verão – faz até um pouquinho de frio e está chovendo um pouco.

[...]

Terei muito a fofocar quando chegar aí – não tenho o que fazer e faço descobertas “filosóficas”.

Bem, vou deixar um espaço para o Boris escrever um pouco.

Minha lua linda, Luana meu amor, estou beijando minha Luana com muita saudade.

Mil beijos a todos

Mãe Regina

Escrevo tudo errado, primeiro porque não sei ortografia e segundo porque mistura-se aqui português, inglês, francês, espanhol e fico meio biruta.

Reler essas cartas, hoje, agosto de 2018, quarenta e um anos passados, foi de um impacto indescritível. Pela intensidade de minha mãe, pelos momentos duros que vivemos nos anos duros da



ditadura, pela dor da ausência de meu irmão e a imensa dificuldade para estar perto dele. Meu pai ter desmaiado duas vezes andando pelas ruas de Paris foi algo terrível. Ser operado às pressas, a angústia toda. Imensa gratidão a Christine Laznik e Bernard Pénot que souberam tão bem acolher meus pais.

Mas, esse *post-scriptum* veio quase que confirmar algo que só pude pensar depois de elaborar meu texto para a revista *Ensejo*, onde fui vendo a história da minha mãe como a história de uma apátrida.

Foi a partir do coletivo Escutando a Cidade⁷, do qual faço parte, através de dois textos, um de V. Flusser⁸ e outro de Márcio Seligmann-Silva⁹, enviados por Alessandra Sapoznik e na elaboração da temática do evento Deslocamentos¹⁰, que pude refletir sobre a perda da língua mãe em Regina. Depois, no evento, a fala de Caterina Koltai, Márcio Seligmann-Silva e Peter Pèlbart foram me fornecendo instrumentos para refletir sobre a história da minha mãe e a inevitável relação com a psicanálise, sítio do estrangeiro, na sábia expressão de Pierre Férida.

Assim começo meu texto sobre “Minha mãe, Regina”¹¹ na revista *Ensejo*:

Só soube que minha mãe não era brasileira poucos anos antes de sua morte. Foi na sua última análise com Fernando Ulloa que decidi contar, a mim, a meu irmão, ao mundo, que nascera na Bessarábia, antiga União Soviética. Chegou ao Brasil com seis anos de idade e foi obrigada a “esquecer” o russo no momento em que sua família conseguiu o documento brasileiro. Pude então melhor

*o final da carta transcrita,
quando afirma que as línguas se
misturam, deixando-a “meio biruta”,
estava falando de vivências de sua
infância, quando falava o russo, ouvia
seus pais falando o ídiche, e chegou ao
Brasil tendo que falar português.
Essa descoberta, nesse momento da
minha vida, me deixou perplexa.*

entender minha mãe. Mãe exuberante e contraditória que dançava, chorava e me deixava tonta. Entendi sua eterna luta com a obesidade, entendi seus negros olhos tristes e alegres, sua imensa necessidade de estar perto e de ter a admiração e o carinho de multidões.

O final da carta transcrita, quando afirma que as línguas se misturam, deixando-a “*meio biruta*”, estava falando de vivências de sua infância, quando falava o russo, ouvia seus pais falando o ídiche, e chegou ao Brasil tendo que falar português. Essa descoberta, nesse momento da minha vida, me deixou perplexa.

Percebi então como a questão da língua e do não lugar marcaram minha mãe.

A fala de Caterina Koltai, no evento Deslocamentos e que neste número da *Percurso* aparece publicada, reverberou em mim, de modo dolorido e, ao mesmo tempo, esclarecedor. Aqui, parti da escuta de sua fala, reproduzida no site do coletivo Escutando a Cidade:

A partida é sempre uma ruptura [...] migrar é sempre a marca de uma ruptura e o sujeito da ruptura sempre se encontra no estado interior de transição, oposição e mobilização – reconstrução de uma identidade através de uma outra língua.

Só pode ser marca traumática a perda de uma língua em uma criança de seis anos de idade.

7 Para conhecer mais o coletivo Escutando a Cidade, ver o site <www.escutandoacidade.com.br>.

8 W. Flusser, “Habitar a casa na apatricidade (Pátria e mistério, habitação e hábito)” in *Bodenlos, uma autobiografia filosófica*. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/96791/mod_resource/content/1/Flusser.pdf>.

9 M. Seligmann-Silva, “Para uma filosofia do exílio: A. Rosenfeeld e V. Flusser, sobre as vantagens de não se ter uma pátria, *Revista Eletrônica do NIEJ/UFRJ*, ano 1, n. 3.

10 O evento Deslocamentos aconteceu no Instituto Sedes Sapientiae em 4 e 5 de maio de 2018. Todas as falas, na íntegra, estão no site <www.escutandoacidade.com.br>.

11 M. Chnaiderman, *op. cit.*, p. 64.

fui mapam
 eles telefonaram do Rio
 Perai muito a fofoca quando dufer ai - não
 seules o que fazer e faz descobertas "filosóficas".
 Bem, vou deixar um espaço para o Boiz
 escrever um pouco.
 Minha lua linda - Luana meu amor,
 estou beijando minha Luana com muita saudade
 Mil beijos a todos
 Nat Pepin

Escrevo tudo errado, 1º porque não sei ortografia,
 2º porque mistura-se aqui português, inglês, francês,
 espanhol e fiz meu berrido.

muito sentis. Ontem, domingo, Bia ficou
 comigo no hospital e depois insistiu numa
 a festa si pancear no St Germain, sentar
 num bar e depois saíram fora. Estava muito
 gostoso, St Germain muito alépre, muito sentis,

(acima)
 Detalhe de carta 18 de julho de 1977
 de Regina Schnaiderman aos filhos

(na página ao lado)
 Retrato de Regina Schnaiderman, por Flavio de Car-
 valho, nanquim sobre papel, 1947.



FLAVIO DE
R. LARVALHO
1947



*foi só depois dessa descoberta
de que Regina era uma apátrida
que pude entender minha mãe
e seu percurso. Pude entender também
o exílio de meu irmão e o carinho
de minha família para com
os argentinos que aqui chegaram
na fuga de uma ditadura atroz*

As reverberações que tudo isso teve na vida de Regina, minha mãe, só hoje posso entrever.

A língua xadrez, que falava com Luana, sua neta, ganha outro sentido. Era uma língua esdrúxula, inventada pela avó e pela neta, que só as duas entendiam e na qual falavam durante horas.

Nunca imaginei que minha mãe pudesse ter tido outra língua que não o português como língua materna. Uma outra língua que não apenas a língua xadrez que falava com Luana.

Foi só depois dessa descoberta de que Regina era uma apátrida que pude entender minha mãe e seu percurso. Pude entender também o exílio de meu irmão e o carinho de minha família para com os argentinos que aqui chegaram na fuga de uma ditadura atroz.

A inquietude no seu dia a dia, sua busca infindável de diálogo e interlocução, sua dificuldade com a solidão. Ler um livro sem ter com quem compartilhar era algo sentido como “sem graça”. O grande prazer era ler em voz alta, era fazer junto não importa o quê.

Qual pátria?

Assim fala Flusser sobre a pátria:

Pátria é uma técnica específica mas quem a perde sofre a ela ficando conectado por inúmeros fios que a

consciência desconhece e que forma vínculos cortados, sendo esse corte vivido como uma intervenção cirúrgica. Só quando reconheci que os fios estavam ligados a mim é que vivi uma grande libertação.¹²

Regina cantava lindamente e gostava de cantar modinhas caipiras que aprendera na juventude, em suas viagens com amigos. Era uma voz de contralto que saía das entranhas. Que cantigas de ninar teria ouvido em sua infância? Cantava também em ídiche. O tumbalalalá, tumbala, tumbalalaica... Há uma universalidade na sonoridade das canções populares...

O russo ficou como língua que deveria ser esquecida. Mas o ídiche, não. O ídiche, a língua de seus pais, a língua ancestral oral dos judeus da Europa Central.

Cito novamente V. Flusser:

...pátria é sempre uma sacralização do banal. [...]

Para defender a apatricidade é preciso não participar do congelamento dos hábitos. Pátria, para mim, são os homens pelos quais tenho responsabilidade. É a liberdade da responsabilidade pelo próximo.¹³

A generosidade de Regina hoje pode assim ser entendida, nessa liberdade da responsabilidade pelo próximo.

Flusser faz uma diferença, fundamental, entre pátria e moradia. A moradia pode acontecer em qualquer pátria. Márcio Seligmann-Silva acentua que Flusser desenvolve um elogio da casa ambulante¹⁴. Pude assim entender o que era a casa para Regina... local de acolhimento, a cozinha sempre com cheiros de comida gostosa, a geladeira sempre cheia. A sala bonita cheia de quadros. E o desejo permanente de ter gente por perto... Afinal, o que importava era a moradia, e não a pátria.

O esquecimento impingido marcou um olhar triste em Regina. E uma busca infinita que a levava a engolir o mundo. Mesmo sua relação com a comida era afitiva, precisava sentir o gosto do universo.

Márcio Seligmann-Silva, em seu ensaio sobre V. Flusser e Anatol Rosenfeld, aponta como

toda língua produz e ordena uma realidade diferente. Cito Seligmann-Silva:

“Se abandonamos o terreno da nossa língua materna”, escreve o exilado Flusser, “o nosso senso de realidade começa a diluir-se. O amor pela língua materna estabelece o nosso senso de realidade, porque nos proporciona a vivência da superioridade da nossa própria língua. [...] Se perdemos o amor pela língua materna, se aceitamos todas as línguas como ontologicamente equivalentes, a nossa realidade se desfaz em tantos pedaços quantas línguas existem”.

E Flusser conclui: “E nos abismos entre estes pedaços abre-se o nada, muito precariamente transposto pelas pontes duvidosas que as traduções oferecem. A perda do amor pela língua materna equivale a uma forma infernal da superação da luxúria pela tristeza.” (2006:91) Ou seja, o território niilista aberto pelo tradutor é também o terreno de onde brota a melancolia, Antimusa tão conhecida de Benjamin. Mas Flusser ensina também que este tradutor não necessariamente é triste.¹⁵

O Brasil foi local de acolhimento para Regina. Que adorava dizer-se “brasileira”.

Flusser fala da uma libertação da ideia de *Heimat*. Seligmann-Silva fala de um artigo de 1991 de Flusser em que defende a ideia de que “aquele que realmente ama sua língua materna deve saber amar outras línguas”¹⁶. As belezas de cada língua só podem vir à luz nesta passagem de uma língua para a outra.

Regina formou-se primeiramente em química e foi grande professora, deixando marcas em muitos alunos que a acompanharam pela vida

na psicanálise, assumiu o sítio do estrangeiro que era o seu... E assumiu radicalmente, sendo psicanalista fora da IPA. Não foi aceita nas instituições oficiais, mas nem por isso desistiu. Flusser fala de como o apátrida é profanador e, por isso mesmo, às vezes é sacralizado e sacrificado

afora. Na química, a busca de compreensão concreta do que fazia o mundo existir. Mas, liberta da *Heimat*, foi buscar outras línguas. Na psicanálise, assumiu o sítio do estrangeiro que era o seu... E assumiu radicalmente, sendo psicanalista fora da IPA. Não foi aceita nas instituições oficiais, mas nem por isso desistiu. Flusser fala de como o apátrida é profanador e, por isso mesmo, às vezes é sacralizado e sacrificado.

Flusser nos ensina sobre a liberdade do movimento. A perda de *Heimat* implicaria uma libertação de amarras e uma abertura para o inabitual.

A inquietude de Regina nos formou. A falta de ancoradouro externo levou a uma procura de vida na arte, na psicanálise, na política. Enfim, à procura da vida.

Márcio Seligmann-Silva nos conta de um ensaio de 1984 chamado “*Exil und Kreativität*” (“Exílio e criatividade”), no qual Flusser apresenta o banido como aquele que primeiro pôde perceber que não somos árvores¹⁷. Ele descobre que “talvez a dignidade humana consiste justamente em não possuir raízes”¹⁸. O que implica tornarmos seres em permanente movimento, espíritos inquietos de uma floresta que se desloca. Uma floresta de duendes, fadas, espíritos ancestrais, um imenso séquito de origens dançantes. Regina adorava dançar...

Por isso, na psicanálise, Regina assumiu o sítio do estrangeiro que era o seu...

12 V. Flusser, *op. cit.*, p. 223.

13 V. Flusser, *op.cit.*, p. 232. Citado por M. Seligmann-Silva, *op. cit.* (2007: 232). “Die Enttäuschung mit Brasilien war die Entdeckung, dass jede Heimat [...] nichts ist als Sakralisation von Banalen; das Heimat, sei sie wie immer geartet, nichts ist als eine von Geheimnissen umwobene Wohnung. Und dass man, wenn man die in Leiden erworbene Freiheit der Heimatlosigkeit erhalten will, ablehnen muss, an dieser Mystification von Gewoheiten teilzunehmen.” (1994: 26).

14 M. Seligmann-Silva, *op. cit.*, p. 15.

15 M. Seligmann-Silva, *op. cit.*, p. 9.

16 M. Seligmann-Silva, *op. cit.*, p. 10.

17 M. Seligmann-Silva, *op. cit.*, p. 37-38.

18 V. Flusser *apud* M. Seligmann-Silva, *op. cit.*, p. 38.



Referências bibliográficas

- Chnaiderman M. (2018). Minha mãe, Regina. Revista *Ensejo, Revista de Psicanálise e Cultura*, ano 1: jul.
- Fédida P. (1996). *O sítio do estrangeiro, a situação psicanalítica*. São Paulo: Escuta.
- Flusser W. Habitar a casa na apatricidade (Pátria e mistério, habitação e hábito), in *Bodenlos, uma autobiografia filosófica*. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/96791/mod_resource/content/1/Flusser.pdf>.
- Laznik M.-C. (2018). Entrevista concedida a Eli Antonio Cury. Revista *Ensejo, Revista de Psicanálise e Cultura*, ano 1: jul.
- Seligmann-Silva M. (2010). Para uma filosofia do exílio: A. Rosenfeld e V. Flusser, sobre as vantagens de não se ter uma pátria. *Revista Eletrônica do NIEJ/UFRJ*, ano 1, n. 3.
- Schnaiderman R. (1988). Política de Formação em Psicanálise. Revista *Percurso* n. 1. _____. (2018). Artigo de Regina Schnaiderman publicado na Revista *Percurso*, n. 1, 1988. Revista *Ensejo*, ano 1: jul.

Regina – fruitful exiles

Abstract The Regina Schnaiderman's stateless trajectory is traceable in the personal account of her letters, whereby the psychoanalyst's site of the alien is characterized. The origin of the Psychoanalysis Department is shaped by the militant journey for a fairer world and by assuming a non-place that reflects Regina's life and restless attitude.

Keywords Homeland; stateless; language; mother tongue; site of the alien; motion; exile.

Recebido em: 06/2018

Aprovado: 06/2018

Regina Schnaiderman – *com amigos*

Camila Salles Gonçalves

Resumo Este pequeno artigo propõe uma leitura da vida profissional e pessoal da psicanalista Regina Schnaiderman, tal como é apresentada pela Revista *Ensejo*, de um ponto de vista baseado no ensaio de Agamben “O Amigo”, sobre os significados ético e político da amizade.

Palavras-chave Psicanálise; cultura; amizade; ética; política.

Camila Salles Gonçalves é membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, Coordenadora do Conselho Editorial de *Percurso* – Revista de Psicanálise, psicóloga pela PUCSP, psicanalista, professora de filosofia e doutora pela FFLCH-USP, autora de várias publicações sobre psicanálise e filosofia.

[...] a amizade tem um estatuto ontológico e, ao mesmo tempo, político. A sensação do ser é, de fato, já sempre dividida e *com-dividida*, e a amizade nomeia essa *condivisão*¹.

A Revista *Ensejo*, de junho de 2018, n. 1, é dedicada a Regina Schnaiderman. A homenagem resultou do desejo de um grupo de estudos sobre cultura e psicanálise, coordenado por Miriam Chnaiderman no Instituto Dimensão, em Goiânia. Sem dúvida, ao eger Regina como protagonista e pesquisar a história, o projeto biográfico do grupo tem afinidade com o propósito de relacionar cultura e psicanálise no Brasil. Editor, juntamente com Miriam Chnaiderman, Eli Antônio Cury é membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e diretor presidente do Instituto & Clínica Dimensão de Goiânia².

As fotos publicadas, desde a primeira, na capa da revista, de autoria de Fabio Herrmann, propulsionam uma viagem no tempo, a tempos de amor e luta. Rompem o cotidiano da memória do dia a dia, que fica para trás, superada. Para além do impacto afetivo-emocional, precisei construir um lugar ou perspectiva, a partir do qual pudesse indicar e comentar a presença e o desempenho de Regina na história da psicanálise e da cultura brasileiras, evocados pela revista. Imagino que Regina, que era apaixonada por filosofia, aprovaria o recurso de que lancei mão, o de forjar uma chave de leitura com o pequeno artigo “O amigo”, de Giorgio Agamben. A frase com que este se inicia é: “A amizade é tão estreitamente ligada à própria definição da filosofia que se pode dizer que sem ela a filosofia não seria propriamente possível”³. Em seguida, o texto nos

1 G. Agamben, “O amigo”, in *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 89.

2 O currículo dos editores, assim como de colaboradores da publicação, estão na p. 103 de *Ensejo – Revista de Psicanálise e Cultura – Vol. I*, Goiânia, Dimensão, 2018.

3 G. Agamben, *op. cit.*, p. 79.



Giorgio Agamben afirma
que a amizade tem estatuto ontológico
e político. Esta concepção, da qual
me aproprio, pode nos levar a visualizar
Regina em plena ação política,
ao compor seus grupos de estudos e ao
fundar o Departamento de Psicanálise
do Instituto Sedes Sapientiae

diz que a intimidade entre amizade e filosofia é profunda, após lembrar que *philos* (amigo) faz parte do próprio nome *filosofia*, observando, no entanto, que “como frequentemente ocorre para toda proximidade excessiva, corre o risco de não conseguir realizar-se”⁴.

O filósofo italiano afirma que a amizade tem estatuto ontológico e político. Esta concepção, da qual me aproprio, pode nos levar a visualizar Regina em plena ação política, ao compor seus grupos de estudos e ao fundar o Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Creio que seja imediato associarmos sua história com várias formas de luta contra as ditaduras no Brasil e na Argentina. Percorremos ideias e atitudes combativas por meio de depoimentos e entrevistas: o apoio a participante de seus grupos e a seu filho, exilados, integrantes da luta armada, a escolha do Sedes para iniciar o Curso de Psicanálise, associada com as iniciativas de Madre Cristina, a acolhida dos psicanalistas argentinos em exílio no Brasil e muito mais.

A epígrafe que coloquei, com palavras extraídas de pesquisa do autor sobre a *amizade*, embora seja condizente com episódios e gestos documentados, a meu ver, ilumina de um modo peculiar a história de Regina. Peço que acompanhem parte das considerações linguísticas, feitas por Agamben sobre o termo *amigo*, e de suas leituras de *Ética a Nicômacos*, de Aristóteles.

Para o filósofo nosso contemporâneo, *amigo* pertence àquela classe de termos que os linguistas definem como não predicativos, isto é, “termos a partir dos quais não é possível construir uma classe de objetos na qual inscrever os entes a que se atribui o predicado em questão”⁵.

Vamos aos exemplos de termos predicativos, que deixam bem clara a definição de termo não predicativo. Palavras como *branco*, *duro*, *quente* quando usadas como predicados são termos predicativos. Se digo *A casa é branca*, estou usando um termo a partir do qual posso construir uma classe de objetos na qual posso incluir os entes a que se atribui o predicado: o leite é branco, a página é branca, a blusa é branca etc. Mas *amigo* não funciona assim.

Agamben me faz entender que, quando pronunciamos *amigo*, evocamos algo que vai além das possibilidades de análise lógica. Paradoxalmente, é por meio do estudo de Aristóteles, criador da Lógica, que ele nos apresenta o termo. O filósofo de Estagira teria considerado, em sua Filosofia Primeira, *ser* e *viver* como equivalentes, enunciado que viria ter eco em Nietzsche: “Ser: nós não temos disso outra experiência que viver”⁶ ou “Ser, para os viventes, é viver”⁷.

Sem dúvida, podemos associar estas afirmações com várias das fotos que encontramos, talvez dando realce às que mostram Regina com parentes, discípulos, colegas. Além disso, continuando com o pensamento de Agamben, trago outra imagem, a que ele comenta, não para comparar representações, mas para sugerir sentidos. Ele nos fala de um quadro de Giovanni Serodine que representa Pedro e Paulo, personagens cristãos, juntos, a caminho do martírio, porém imóveis, no centro da tela, e tendo em volta a turba de soldados e carrascos, que gesticula. Os apóstolos estão muito próximos, seus rostos quase se encostando e de mãos dadas. Agamben considera a tela *incomparável*, sobretudo pelo fato de os dois santos terem sido representados “tão próximos, com as frentes quase coladas uma na outra, que estes absolutamente não podem se ver”⁸.

Retomo algumas das fotos de grupo publicadas na revista, imagino o que está acontecendo



ali: um dos grupos de estudos de Regina, formando uma rodinha, Bela Sister, Marilsa Taffarel, Marli Schor e Miriam Chnaiderman; outro, em que ela brinca com as integrantes, Marilene Carone, Betty Milan, Clélia Roman; outro, na casa de Isaías Melsohn, em 1977, com H. Rosenfeld, em sua vinda ao Brasil, Leda Herrmann e Ana Maria Sigal. Depois, duplas: Regina dançando com Miriam, com Sandra Moreira de Souza, com Benê, irmão de Sandra. Outra foto, em que Regina está parada, junto com Julieta Nóbrega, ambas olhando para a frente e de mãos dadas. Fantasio, tento, por meio de representações, substituir o indescritível dessas amizades.

O que pretendo, ao trazer o quadro descrito por Agamben? Creio que procuro encontrar uma maneira de sugerir a capacidade de Regina de *ser amiga*, na qual a publicação me faz pensar.

Nas observações sobre o quadro, Agamben prossegue: “Essa impressão de uma proximidade por assim dizer excessiva é ainda acrescida do gesto silencioso das mãos que se apertam embaixo, dificilmente visíveis. Sempre me pareceu que esse quadro contenha uma perfeita alegoria da amizade” (p. 85). Ele indica o que não posso ver: “O que é, de fato, a amizade senão uma proximidade tal que dela não é possível fazer nem uma representação nem um conceito?”⁹.

Mais importante que minhas fantasias, parece-me ser a ideia segundo a qual *amigo* ou *amiga* não é um termo predicativo:

fantasio, tento, por meio de representações, substituir o indescritível dessas amizades. O que pretendo, ao trazer o quadro descrito por Agamben? Creio que procuro encontrar uma maneira de sugerir a capacidade de Regina de ser amiga, na qual a publicação me faz pensar

Reconhecer alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como “algo”. Não se pode dizer “amigo” como se diz “branco”, “italiano” ou “quente” – a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito¹⁰.

Do editorial, de entrevistas e depoimentos, recorto vozes: “ela funda em 1976 o Curso de Psicanálise” – Eli Antônio Cury¹¹, “era uma pessoa supergenerosa, e ajudou muitos outros jovens nos quais via valor” – Renato Mezan¹², “amiga, anfitriã em terra estrangeira, que com sua capacidade de acolhimento adotou a vida em momentos difíceis, lhe sou grata” – Silvia Leonor Alonso¹³, “seu poder fundador estará sempre presente na qualidade de uma força ancestral decisiva porque se fez ato” – Renata Udler Cromberg¹⁴, “com ela a psicanálise no Brasil encontrou uma referência fundamental para se aliar ao que acontecia no mundo” – Ana Maria Sigal¹⁵, “eles (Regina e Boris) ficaram meses em Paris comigo [...] grandes intelectuais aos quais eu jamais teria acesso, apareceram na minha casa, inclusive o Cortazar – Marie Christine Laznik¹⁶, “Regina transitou entre muitos autores, franceses, ingleses, integrantes do chamado ‘middle-group’” – Janete Frochtengarten¹⁷, “(Regina) deixou um nome respeitado e o reconhecimento geral pela contribuição à Psicologia e ao exercício da prática psicanalítica em São Paulo” – Boris Schnaiderman¹⁸, “Minha

4 G. Agamben, *op. cit.*, p. 79.

5 G. Agamben, *op. cit.*, p. 83.

6 G. Agamben, *op. cit.*, p. 88.

7 G. Agamben, *op. cit.*, p. 88.

8 G. Agamben, *op. cit.*, p. 85.

9 G. Agamben, *op. cit.*, p. 85.

10 G. Agamben, *op. cit.*, p. 85.

11 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 7.

12 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 13.

13 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 26.

14 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 29.

15 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 32.

16 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 42.

17 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 47.

18 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 63.



“a amizade é a instância desse com-sentimento da existência do amigo no sentimento da existência própria. Mas isso significa que a amizade tem um estatuto ontológico e, ao mesmo tempo, político. A sensação do ser é de fato, já sempre dividida e comdividida e a amizade nomeia essa condivisão”
[G. Agamben]

mãe aglutinara em torno de si um grupo de pessoas interessadas em ler Freud e que buscavam fazer a formação como psicanalistas fora da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, ou seja, fora da IPA” – Miriam Chnaiderman¹⁹, “valorizando o Brasil, permitiu-nos conhecer o que se fazia na França e também nos outros países latino-americanos” – Betty Milan²⁰, “Conheci a Regina duas vezes na vida, sempre como paciente” – Vivien Lando²¹, “Não se cingia dogmaticamente ao que estava classicamente estabelecido, nem na filosofia em geral, nem na psicanálise em particular” – J. Guinsburg²², “Árvore de espécie rara, que pôde deixar raízes de forma própria e independente” – Cecília Hirschzon²³, “Ela ouvia com muita atenção o paciente e foi a primeira ‘professora’ de psicanálise de muitos de nós” – Marilsa Taffarel²⁴.

Revejo o encontro em 2013, no qual os editores Eli Antônio Cury, Iranildes Ferreira Luz e Miriam Chnaiderman reuniram-se, na casa de Bela e Sérgio Sister, com os amigos Ana Marli Schor, José Benedito de Souza Freitas, Sandra Moreira de Souza Freitas e Sula Terepíns. Sandra trouxe uma carta que Regina, em 1977, enviara de Paris, em que ela se queixava da dificuldade de se comunicar com seu filho Carlos, exilado em Cuba.

No final deste primeiro número de *Ensejo*, está a republicação do artigo de Regina que fez parte do primeiro número de *Percurso* – Revista

de Psicanálise, em 1988. Em seguida, temos os comentários de Janete Frochtengarten, Decio Gurfinkel e Renata Udler Cromberg, como forma de homenagem, em diálogo com um segmento do texto, vinte anos depois, em *Percurso* n. 35. Também aí se publicou uma reflexão sobre o pensamento psicanalítico de Regina, que tive a oportunidade de realizar.

Como encerramento, uma *implicação* a partir da arte, homenagem da artista plástica Sara Müller, a reprodução de uma obra²⁵ que combina materiais, tem camadas sobrepostas, provém de gestos espiralados e orifícios de luz. Um universo de referências, em uma obra emocionada²⁶.

É claro que a partir dos *flashes* que apresentei o leitor poderá se interessar e ir em busca de todo o material interessantíssimo, que não pretendi resenhar e deixei para a sua própria descoberta, e constatar que Regina tinha muitos amigos. Mas para prosseguir no que pode dar outra intensidade à nossa constatação, volto à metáfora escolhida por Agamben e sua associação com a *Ética a Nicômacos*.

É-nos apontada a sensação de existir, considerada como em si mesma doce, por Aristóteles. E nessa sensação “insiste uma outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de um com-sentir (*synaisthanesthai*) a existência do amigo”²⁷. Não se trata de intersubjetividade ou de relação entre sujeitos, que Agamben chama de *quimera dos modernos*. Em sua leitura da passagem aristotélica ele destaca:

A amizade é a instância desse com-sentimento da existência do amigo no sentimento da existência própria. Mas isso significa que a amizade tem um estatuto ontológico e, ao mesmo tempo, político. A sensação do ser é de fato, já sempre dividida e *comdividida* e a amizade nomeia essa *condivisão*²⁸.

Esta concepção não se refere a relação alguma *entre* sujeitos porque “em vez disso o ser mesmo é dividido, é não idêntico a si, e o eu e o amigo são as duas faces – ou os dois polos – dessa *com-divisão*”²⁹.

Agamben vai abrindo nossos ouvidos contemporâneos por meio dos termos gregos, inclusive em distinções importantes de significado, que se alteram na tradução para o latim, e revelando um sentir próprio da vida humana, um sentir dividido originário ontológico: “O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na ‘mesmidade’, um tornar-se outro do mesmo”³⁰.

A doçura da minha existência, no ponto em que é percebida, faz com que a minha sensação seja “atravessada por um com-sentir que a desloca e deporta para o amigo, para o outro mesmo”³¹.

Por mais poética que soe esta interpretação, ela não deixa de constituir uma investigação sobre o ser e, ao prosseguir, nos diz o que é a amizade: “A amizade é essa des-subjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si”³².

Assim, *amigo* é não conceitualizável. Em termos modernos, nos diz Agamben, é um existencial e não um categorial. Para ele, trata-se de um existencial pleno de intensidade, carregado “de algo como uma potência política”³³. O *syn*, o *com*, seria a intensidade.

Hoje em dia, fala-se muito em *subjetivação*, sem que se pesquise a origem nem o sentido dessa expressão, que, de forma equivocada, muitas vezes é empregada como se houvesse, num suposto processo, algo positivo na constituição

»
a história de Regina Schnaiderman
faz parte da história da psicanálise
e da cultura brasileira, do vir-a-ser
psicanalista de cada um de nós.

Faz parte de um passado que,
enquanto tal, não pode ser revivido,
mas que é inseparável
de nossa existência

do sujeito ou o resgate de algo a seu favor de um vir a ser. Agamben é conhecedor das obras de Lacan e de Foucault. Indo ao mais antigo, encontra uma visão da des-subjetivação como com-divisão ontológica que tem significado político: “A amizade é a condissão que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse com-sentir originário que constitui a política”³⁴.

A história de Regina Schnaiderman faz parte da história da psicanálise e da cultura brasileira, do vir a ser psicanalista de cada um de nós. Faz parte de um passado que, enquanto tal, não pode ser revivido, mas que é inseparável de nossa existência.

19 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 64.

20 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 70.

21 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 71.

22 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 75.

23 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 76.

24 *Ensejo*, *op. cit.*, p. 78.

25 Em papel, 30 X 41 cm.

26 A mensagem de Sara Müller, que, por algum revés, não saiu na *Ensejo*, foi: “Regina, amiga querida, fundamental na minha formação como pessoa. Orientadora, conselheira, confidente, incentivadora, mestre, grande anfitriã, reunindo a intelectualidade e jovens inquietos que buscavam novos valores, questionando a velha ordem. Com muito carinho e boas lembranças, envio reprodução de uma pintura de minha autoria, para acompanhar minhas palavras”.

27 G. Agamben, *op. cit.*, p. 88-89.

28 G. Agamben *op. cit.*, p. 89.

29 G. Agamben, *op. cit.*, p. 89.

30 G. Agamben, *op. cit.*, p. 90.

31 G. Agamben, *op. cit.*, p. 90.

32 G. Agamben, *op. cit.*, p. 90.

33 G. Agamben, *op. cit.*, p. 91.

34 G. Agamben, *op. cit.*, p. 92.

Referências bibliográficas

- Agamben G. (2009). *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, Santa Catarina: Argos. 92 p.
- Ensejo* – Revista de Psicanálise e Cultura. Ano 1; jul. 2018. Goiânia: Dimensão, 104 p.

Regina Schnaiderman with friends

Abstract This short article proposes a reading of the professional and private life of the psychoanalyst Regina Schnaiderman, as presented by the magazine *Ensejo (Occasion)*, from a point of view based on Agamben's essay, "O amigo" (The friend), about the ethical and political meanings of friendship.

Keywords Psychoanalysis; Culture; Friendship; Ethics; Politics.

Texto recebido: 05/2018

Aprovado: 05/2018

Negros, judeus, palestinos: do monopólio do sofrimento

Peter Pál Pelbart

Resumo A Escravidão, o Holocausto, a Naqba – eis três eventos históricos incomparáveis, cujas narrativas, contudo, disputam nossa imaginação, e cujas sequelas marcam indelevelmente nosso presente. A partir da perspectiva proposta pelo historiador camaronês Achille Mbembe a respeito do que ele chamou de necropolítica, trata-se de deslocar o ponto de gravidade do Impensável no contexto brasileiro.

Palavras-chave necropolítica; Mbembe; escravidão; negritude; Holocausto.

Peter Pál Pelbart é professor titular de filosofia na PUCSP. Escreveu principalmente sobre loucura, tempo, subjetividade e biopolítica. Publicou *O avesso do nihilismo: cartografias do esgotamento*, entre outros. Traduziu várias obras de Gilles Deleuze. É membro da Cia Teatral Ueinz, e coeditor da n-1 edições.

Até algumas décadas atrás, o judeu foi o paradigma do pária, do apátrida, do desterrado. Vítima de perseguição bimilenar, seu destino culminou no século xx na bifurcação a mais paradoxal. Por um lado, o extermínio empreendido pelo Estado nazista, nas câmaras de gás. Por outro, a fundação de um Estado próprio e soberano, na Palestina. Ainda que os palestinos tenham eles mesmos sido deslocados de sua terra em decorrência do surgimento do Estado de Israel, e encarnado para alguns a condição de desterrados antes atribuída sobretudo aos judeus, a historiografia e a reflexão filosófica continuou girando sobretudo em torno do Holocausto, de seus antecedentes, causas, condições de possibilidade, assim como efeitos, rememoração, singularidade. Que israelenses e palestinos tenham disputado entre si o lugar de vítima nas últimas décadas, como que duplicando o embate armado no plano narrativo, é um dos fenômenos mais intrigantes desse conflito. No filme *Nossa Música*, de Godard, uma jornalista israelense pergunta ao poeta Mahmud Darwish, já comparado, no plano poético, a Walter Benjamin, se os palestinos não teriam tomado o lugar simbólico dos judeus. Estamos em Sarajevo, capital da dor, onde se chocam lembranças dos vencidos da história, peles vermelhas, catalões, palestinos, e suas palavras antagonistas cruzam os espaços de uma Biblioteca devastada, enquanto alguns folheiam livros salvos dos bombardeios. Ora, o que diz o poeta palestino a sua interlocutora? Que nós sabemos do sofrimento da vítima através da poesia do vencedor. Literalmente, ele diz: “nós ouvimos a voz da vítima troiana pela boca do grego Eurípides”. E ele observa que “Troia não contou sua história”. E que ele, Darwish, “filho de um povo não reconhecido até pouco tempo atrás”,



como escapar da autovitimização competitiva, desse concurso dos horrores, e de sua utilização política, quando não diretamente bélica?

quer ser o poeta de Troia. Pois “aquele que escreve sua história herda a terra das palavras”. Ao que a jornalista israelense retruca, com humor: “cuidado, você começa a soar como judeu!” Sim, diz ele, foi um azar e uma sorte ter Israel como inimigo, “isso ofuscou nossa tragédia, mas também lhe deu visibilidade. Israel nos deu a derrota e o reconhecimento”. E quase que judaicamente ele faz o elogio da derrota: “Há muito mais inspiração e riqueza humana na derrota do que na vitória”. E acrescenta: “Ai de nós, porém, se também formos derrotados no domínio da poesia”.

Como escapar da autovitimização competitiva, desse concurso dos horrores, e de sua utilização política, quando não diretamente bélica? Como, nesse contexto, livrar-se da lógica da acusação, da culpabilização, da vingança, que unem a vítima e o algoz pelos grilhões da memória ressentida? Que os judeus continuem a reivindicar a condição exclusiva de vítimas, de enjeitados, de povo eleito também pela magnitude de seu sofrimento, deve ser lido à luz das estratégias de capitalização política da tragédia por razões de Estado – ao colocar-se como representante da totalidade do povo judeu, e por conseguinte supostamente incumbido de gerir sua memória e perpetuar a imagem de perseguido-mor da História, o Estado judeu justifica sua política de ocupação supostamente defensiva dos territórios desde a guerra de 1967, e sua recusa em aceitar a implantação de um Estado palestino ao seu lado. No sistemático confisco de terras palestinas, na política de assentamentos calculadíssima, vai se desenhando a progressiva expulsão e um preâmbulo de transferência de população, considerado um crime de guerra. Hannah Arendt acusou

Eichmann de querer escolher com quem coabitar a Terra. E para ela, o pecado capital do genocida é presumir que pode escolher com quem coabitar, numa Terra cuja exclusividade ninguém pode pretender.

Paradoxalmente, poucos povos foram vítimas, na história recente, de condições tão similares quanto judeus e palestinos: despossessão, desterro, exílio, diáspora, status de apátrida, de refugiado, concentração em campos, ameaça de extermínio ou extermínio de fato, por um lado. Por outro, a reivindicação pelo direito ao retorno à terra dita natal, pelo reconhecimento de sua existência nacional, pelo direito a um Estado soberano. Nos últimos anos, Edward Said se perguntava em vão se histórias tão similares não poderiam desembocar numa política comum. A cegueira do dominador quanto a essa similaridade com o dominado torna ainda mais doloroso o rumo desse conflito, e mais inquietante o seu desfecho. Pois toda a dificuldade está em reconhecer no adversário um similar humano, dada a demonização recíproca, tática do próprio conflito.

Tempos atrás a Fundação Gulbenkian atribuiu um prêmio a dois professores, um árabe e outro israelense, que entenderam que o caminho para a paz passa pelo conhecimento da narrativa que o outro povo se faz da tragédia que o assolou – pois é também um conflito entre narrativas rivais. É preciso que cada israelense conheça a narrativa palestina da Naqba, assim como cada palestino deveria conhecer a narrativa sobre a Shoá – sem o que são dois cegos se estapeando, cada um exibindo com mais veemência a sua própria chaga – a diferença é que um está armado até os dentes, o outro só tem o próprio corpo, e a memória. Como diz um estudioso palestino: “A memória é uma das poucas armas acessíveis a quem viu a maré da história se voltar contra si. Ela é capaz de se infiltrar furtivamente para chacoalhar o muro”.

O que de mais impactante, porém, apareceu nos últimos tempos a respeito não vem da Palestina nem de Portugal, mas dos Camarões. Desde o início de seu belíssimo estudo *Crítica da Razão*

Negra, o historiador africano Achille Mbembe sustenta que a constituição do pensamento europeu como um humanismo ou um discurso sobre a humanidade (e Israel é herdeiro deste horizonte europeu “humanista”) é indissociável do surgimento da figura do Negro como personagem racial (no caso israelense, foi o palestino/muçulmano que ocupou este lugar). A partir do século 18, lembra Mbembe, essa conjunção denegada entre humanismo e racismo teria sido o subsolo do projeto moderno, figuras gêmeas “do delírio que terá produzido a modernidade”. Ora, é onde comparece a citação de Deleuze, que teve que esperar décadas para receber seu sentido histórico radical: “há sempre um Negro, um Judeu, um Chinês, um Grande Mogol, um Ariano no delírio”, pois o que um delírio investe ou mistura são, entre outros, as raças. Eis contudo como Mbembe revela o avesso dessa frase: o racismo é um delírio. Escravos sempre houve, ao longo da história da humanidade, mas eram fruto em geral da vitória numa guerra e, portanto, ex-adversários. Nunca se tornariam escravos em virtude da cor da pele. Apenas com o trato atlântico de homens e mulheres originários da África, a partir do século XVI, os negros se transformaram em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda.

É que a Europa se considerava o centro do mundo civilizado, e se contrapunha ao Resto, cujo símbolo maior foi a África e o Negro, figura do ser-outro, poderosamente trabalhado pelo vazio, perigo, destruição – era a noite do mundo, conforme a expressão de Aimé Césaire. Mas é quando o princípio da raça é submetido ao capital que tudo isso ganha fôlego histórico. Pois o Atlântico se tornou o epicentro de uma nova “concatenação dos mundos, o lugar de onde emerge uma nova consciência planetária”¹. Depois de 1492 ele se torna o feixe que reúne a África, as Américas, o Caribe e a Europa, e essa economia que exige capitais colossais inclui toda uma circulação inédita, um tráfico entre religiões, línguas,

»
escravos sempre houve,
mas eram fruto em geral da vitória
numa guerra e, portanto, ex-adversários.
Nunca se tornariam escravos
em virtude da cor da pele

tecnologias. A transnacionalização da condição negra é um momento constitutivo da modernidade. E o conceito de raça serve para diagnosticar as populações longínquas, sua “degradação”, e um déficit ontológico – são “menos” ser. Ou misto de monstros e fósseis. Em suma, produzir o Negro é produzir uma submissão e um *corpo de extração*. O Negro é também o nome de uma injúria, de uma calúnia, do perigo, do revoltoso a ser domado incessantemente – no contexto da *plantation* isso tudo é como que uma condição da produção, permite uma das formas mais eficazes de acumulação. A racialização foi um elemento central na acumulação colonial que deu origem ao capitalismo. Capitalismo, colonialismo, racismo são peças de uma mesma engrenagem da qual somos herdeiros diretos – herdeiros dos colonos ou de suas vítimas.

Por essa e outras razões, Mbembe retoma a questão de como se opera a passagem do estatuto de escravo em direção a uma nova comunidade, a dos homens livres, sendo que a condição que lhes é comum é a de serem estrangeiros a si mesmos, e o desafio consiste em conjurar a estrutura de assujeitamento que eles carregam. A ideia de que a raça seja um excedente, uma vida que pode ser despendida sem reserva, embora a ciência postule a extraordinária homogeneidade genética dos humanos, continua a produzir efeitos de mutilação em nome da qual se operam cesuras². A utopia de Mbembe, de uma extrema beleza, consiste em imaginar que a cultura branca, que se vê assediada pela ameaça de uma “revolta dos escravos”, seja capaz não apenas de “liberá-los” de fato, não apenas formalmente, mas sobretudo seja capaz de refundar seu próprio sistema da propriedade,

1 A. Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 28.

2 A. Mbembe, *op. cit.*, p. 68.



qualquer fronteira enunciativa é também uma gama de vozes e histórias dissonantes, dissidentes, de mulheres, colonizados, grupos minoritários, portadores de sexualidades policiadas

do trabalho, dos mecanismos de redistribuição, e com isso modificar os fundamentos da própria reprodução da vida – removendo os fantasmas que desde o início acompanhavam a construção da condição negra.

Talvez seja este, ao menos em parte, o motivo pelo qual “a Revolução Haitiana tem sido tão negligenciada na história moderna... [pois foi] a primeira revolução moderna contra a escravidão, e por isto poderia ser considerada a primeira revolução propriamente moderna”, como diz Antonio Negri³. Que isso tenha passado despercebido aos olhos de Hegel, o filósofo que fez da dialética entre o senhor/escravo um dos eixos de seu pensamento sobre a liberdade, só mostra a que ponto um episódio concreto, radical, porém ocorrido em terras longínquas, e de que Hegel teve notícia pelo jornal, foi insuficiente para deslocá-lo de seu atávico eurocentrismo⁴. É o calcanhar de Aquiles da historiografia europeia, haja vista o lugar secundário que ocupa a “revolução negra” na história das revoluções, esta que teve por objetivo destruir de vez a “plantation escravagista”⁵. Talvez diante da crescente provincialização da Europa, estejamos assistindo a um dos efeitos de um deslocamento de placas tectônicas cujos efeitos ainda mal se deixam perceber.

Enquanto Negri, ainda preso, debruçado sobre a história de Jó, através do escravo e da dor, tentava pensar as condições do “comum” contemporâneo⁶, que só bem mais tarde ele elaborou com Michael Hardt, Achille Mbembe, através da condição da negritude, e de um horizonte de redenção histórica, pensa hoje no “em-comum”, contra a utopia racista de uma “comunidade sem estrangeiros”⁷. Assim como se pode pensar uma

vontade de poder, se deve postular uma *vontade de comunidade*, mas uma *comunidade descolonizada*. E não mais concebida em termos étnicos. Como diz Homi Bhaba: qualquer cultura já é uma mistura, uma hibridação de elementos muito díspares, uma negociação entre fronteiras, uma composição heterogênea. Tome-se o próprio americano, o que é ele sem os chicanos, os negros, os italianos, os judeus, os próprios índios que ele dizimou e/ou incorporou? No caso do Brasil essa perspectiva é ainda mais pertinente, para nem mencionar o quanto isso vale para pensar a história judaica. Qualquer fronteira enunciativa é também uma gama de vozes e histórias dissonantes, dissidentes, de mulheres, colonizados, grupos minoritários, portadores de sexualidades policiadas. Então o que é um sujeito, nesse contexto, senão aquele que se forma nos entrelugares, nas fronteiras, na itinerância? Daí os vários estudos mostrando que, nos trânsitos e fluxos de população contemporâneos, nos deslocamentos de massa a que assistimos com a derrocada dos Estados-nação, criam-se novas comunidades sensíveis, novos sentidos de mundo, novas terras imaginadas (Benedict Anderson). A desterritorialização brutal dos últimos anos faz com que as pessoas não só recorram a reterritorializações fundamentalistas, mas também inventem, por meios os mais diversos, inclusive através do cinema e das imagens, mas por que não através da Internet, da música, da dança, dos protestos políticos, novas formas de associação e aglutinação, novas ‘terras’, novas ‘nações’, novos ‘povos’. Não se trata de ‘terras’ geográficas, mas de territórios sensíveis e afetivos, espaços de solidariedade, novos mapas de pertencimento e de afiliação translocais. Nesse caso, contrariamente à purificação civilizacional de Samuel Huntington⁸, diante dos fluxos incessantes de mobilidade que o mercado mundial suscita, trata-se de defender as misturas sacrílegas, as hibridações linguísticas e culturais. As mestiçagens que se incorporam nos corpos dos homens talvez prescindam do fator nacional para poderem efetuar a força de utopia que em outros momentos a própria ideia de nação veiculava.



Para dizê-lo em termos mais filosóficos, talvez o desafio seja abandonar a dialética do Mesmo e do Outro, da Identidade e da Alteridade, e resgatar a lógica da Multiplicidade. Não se trata mais, apenas, do meu direito de ser diferente do Outro ou do direito do Outro de ser diferente de mim, preservando em todo caso entre nós uma oposição, nem mesmo se trata de uma relação de apaziguada coexistência entre nós, onde cada um está preso à sua identidade feito um cachorro ao poste, e portanto nela encastelado. Trata-se de algo mais radical, nesses encontros, de também embarcar e assumir traços do outro, e com isso às vezes até diferir de si mesmo, descolar-se de si, desprender-se da identidade própria e construir sua deriva inusitada. Subjetividade multitudinária, processual, aberta às alteridades. É o devir-judeu do palestino, ou o devir-palestino da culinária judaica, ou o devir-árabe da música-israelense, ou o devir-índio da filosofia ocidental (Viveiros de Castro), ou o devir-vegetal da cosmologia europeia (Emanuele Coccia), etc. Tudo isso não é um preciosismo poético, mas um desafio micropolítico e macropolítico, no horizonte de um perspectivismo cosmopolítico. Ou simplesmente um modo de acolher uma movência real nos mais diversos planos, e que tem a ver com um termo caído em desuso e que seria preciso resgatar – a simpatia.

O que é simpatizar? Alguns diriam, é acolher o outro, na sua identidade, e reconhecer uma certa identidade de fundo com esse outro. Isso pode ser bonito, e até necessário, mas também tem seus riscos – se aceito o outro na sua identidade visível, ele está fadado a sustentar e reiterar aquilo que eu lhe atribuo ou que ele mostra. Mas há outra ideia de simpatia, que vai além desse

simpatizar é simpatizar não só com o outro, mas com o seu movimento, com sua deriva, com o seu devir, inclusive com o devir-outro do outro

reconhecimento da alteridade, e também além dessa ideia um pouco trivial, embora necessária, claro, de que somos todos humanos. Simpatizar é simpatizar não só com o outro, mas com o seu movimento, com sua deriva, com o seu devir, inclusive com o devir-outro do outro, acompanhá-lo na sua movência, mesmo ali onde ele se livra dele mesmo, ou das amarras de sua identidade. Posso ter uma imagem razoavelmente cristalizada dos meus amigos, mas a verdadeira amizade seria não encarcerar meus amigos na imagem que deles tenho desde sempre, mas conseguir, num gesto de simpatia, acompanhá-los até mesmo nas suas bifurcações loucas, nos seus movimentos imprevistos, ali onde eles se liberam deles mesmos e assumem um rumo insuspeitado, mesmo que desconcertante.

Quão longe está tudo isso das polarizações identitárias de hoje, e que repousam às vezes em abissais assimetrias sociais! Sobretudo num contexto de tamanha privatização do mundo, com o respectivo esquadrinhamento hierárquico sob a égide do neoliberalismo, nessa junção entre economia financeira, complexo militar e tecnologias digitais, quando “já não há trabalhadores enquanto tal”, mas “apenas nômades do trabalho”, espécie de “animal” pronto para vestir todo tipo de roupa que o mercado solicita, transformável no que dele for pedido, “sujeito neuroeconômico absorvido pela dupla preocupação exclusiva de sua animalidade (a reprodução biológica de sua vida) e de sua coisidade (o desfrute dos bens desse mundo)”, este *homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo*. Ou seja, tudo aquilo que antes era exclusivo do negro no primeiro capitalismo passou a ser senão a norma, ao menos “o

3 A. Negri; M. Hardt, *Bem-estar comum*, p. 91.

4 S. Buck-Morss, *Hegel e o Haiti*.

5 É. Alliez; M. Lazzarato, *Guerres et capital*, p. 120.

6 A. Negri, *Jó, a força do escravo*.

7 A. Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, p. 14.

8 S. Huntington, *O choque de civilizações*.

9 A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, p. 15, bem como *Necropolítica*.



*a Europa supunha deter uma cultura
única, que lhe dava o direito –
e até a missão – de dirigir o mundo
segundo sua vontade*

lote de todas as humanidades subalternas”. Trata-se de uma universalização tendencial da condição negra, aliada ao surgimento de práticas imperiais inéditas, que utilizam tanto lógicas escravagistas de captura e predação quanto lógicas coloniais de ocupação e extração, para não falar de guerras civis ou *razzias* das épocas anteriores⁹. Donde essa ideia muito forte: “Pela primeira vez na história humana, o nome negro não remete mais somente à condição imposta às pessoas de origem africana na época do primeiro capitalismo. É essa fungibilidade nova, essa solubilidade, sua institucionalização enquanto nova norma de existência e sua generalização ao conjunto do planeta que nós designamos de *dever-negro do mundo*”¹⁰.

Ora, num momento em que se alastra um racismo sem raça, reinventando-se discriminações, hierarquias, assimetrias, quando a religião ou a cultura vão tomando o lugar da biologia como fundamento da discriminação, o que fazer com o Negro? Esquecê-lo? Ou ao contrário, preservar sua “potência do falso”, seu caráter luminoso, fluido e cristalino, esse “estranho sujeito escorregadio, serial e plástico, constantemente mascarado, firmemente instalado dos dois lados do espelho, ao longo de uma fronteira que ele não cessa de seguir”¹¹? E se o Negro devesse sobreviver, e, por uma dessas reviravoltas da história, os subalternos da humanidade se tornassem “negros” e, a partir daí, se desencadeasse uma reviravolta que extrapolasse a própria condição dos negros?

* * *

Começamos com o judeu, continuamos com o palestino e terminamos com o negro. O mais óbvio

é lembrar que cada um carrega seu lote de des-terro, tragédia, impasse, sem que se possa colocá-los numa balança comparativa, quantitativa ou qualitativa. Mas talvez a conexão mais insólita, e a mais escandalosa, entre uns e outros, está alhures. Consiste em dizer que o laboratório biopolítico do campo de concentração europeu, e seus sucedâneos vários, foi a *plantation* das Américas – foi ali que se experimentaram com os negros as técnicas que desembocaram séculos depois no refinamento biopolítico e necropolítico nazista.

Mbembe reconstitui brevemente esta relação entre colonialismo, fascismo e nazismo a partir dos mitos que compartilharam. Pois a Europa supunha deter uma cultura única, que lhe dava o direito – e até a missão – de dirigir o mundo segundo sua vontade. Para usar as palavras do poeta, ela possuía “o mais intenso poder *emissivo* unido ao mais intenso poder *absorvente*. Tudo veio à Europa e tudo dela saiu”¹². Assim como se justificava a dominação, também se naturalizaram as técnicas que a asseguravam.

Para combater as guerras de resistência, sabe-se que o colonialismo do século 19 inventou a forma-campo, sobretudo em Cuba, nas Filipinas, na África do Sul. Obviamente, historiadores tentam diferenciar *campos de reagrupamento*, *campos de concentração* destinados aos não judeus, *campos de extermínio* onde foi perpetrado o judeocídio. Todos eles, porém, partiam da separação entre as vidas dignas de serem vividas daquelas “inúteis”, “nocivas” ou “supranumerárias”. Do regime escravagista das *plantations* até a invenção dos campos ainda nas colônias, exerce-se uma mesma partilha entre o que Agamben chamaria de “vida qualificada” (*biós*) e a “vida nua” (*zoé*), divisão a partir da qual são isoladas vidas consideradas “matáveis” sem que isso constitua crime algum: é possível então a deportação, a tortura, a decapitação, o desmembramento, as sevícias sexuais, o terror puro, a eliminação pura e simples.

Se rebobinarmos o filme da história do campo nazista até o tráfico atlântico, podemos dizer que o “negro” terá sido o primeiro “judeu”

das Américas, ou o colono branco foi, em parte pelo menos, um protonazista *avant la lettre*. E que fatalmente, sejamos judeus, negros, mestiços, somos descendentes de um ou de outro – ou de suas misturas. Dificilmente se há de derrubar nossas práticas de Casa Grande, das quais os golpes recentes são uma manifestação, sem um tal reconhecimento e uma tal reviravolta de perspectiva. Seria preciso repensar nosso contexto escravagista, que teima em reafirmar-se a cada dia, à luz dessas práticas que remontam longe no tempo.

Num outro contexto, Aimé Césaire escreveu: “Sim, valeria a pena estudar, clinicamente, no detalhe, as trajetórias de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês do século xx, muito distinto, muito humanista, muito cristão, que ele carrega um Hitler que se ignora, que Hitler *mora nele*, que Hitler é seu *demônio*, que se ele o vitupera é por falta de lógica, e que no fundo, o que ele não perdoa a Hitler não é o *crime em si*, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, e de ter aplicado à Europa procedimentos colonialistas que até agora eram exclusividade dos árabes da Argélia, dos *collies* da Índia e dos negros da África”¹³.

Ou seja, a Europa suportou bem os crimes contra os negros, e só se scandalizou quando os mesmos crimes, aumentados, certamente, se voltaram contra brancos europeus. Mas pensemos o avesso dessa história. Apesar de que tudo parece separá-los, entre o negro e o judeu há um parentesco de fundo, pois foram vítimas, ambos,

»
*há algo de espantoso em constatar
com que dificuldade se traça
um diálogo entre pensadores judeus,
palestinos e negros*

da mesma “racionalidade” ou “humanismo” cujo avesso Aimé Césaire revela e condena. E ambos, assim como os palestinos, tiveram que se haver com todo o calvário da diáspora, cada qual a seu modo e com seu lote de morte e servidão. Se o movimento negro utilizou o relato bíblico para pensar as condições do êxodo e da liberação, e até produziu uma espécie de “sionismo negro”, num sonho de retorno à África, como os judeus o fizeram com a Palestina, e como os palestinos ainda o sustentam com relação a Israel, com todos os riscos de essencialização da raça, também presentes entre os judeus, há algo de espantoso em constatar com que dificuldade se traça um diálogo entre pensadores judeus, palestinos e negros – como se eles ainda competissem pela medalha do povo mais sofrido da terra – numa espécie de Olimpíada do horror.

Diante disso, a melhor resposta está ainda no poema de Darwish, que a coloca na boca de Saïd. “Se eu morrer antes de você, deixo como legado o impossível”. E Darwish pergunta: “Está muito longe o impossível?”, e a voz de Saïd responde: “a uma geração de distância”. É quase Kafka: “Há muita esperança, uma esperança infinita, mas não para nós”.

10 A. Mbembe, *op. cit.*, p. 17.

11 A. Mbembe, *op. cit.*, p. 18.

12 P. Valéry, *La crise de l'esprit*, cit. por Mbembe in *Politiques de l'initié*, *op. cit.*, p. 98.

13 A. Césaire, *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, p. 18.

Referências bibliográficas

- Alliez É.; Lazzarato M. (2016). *Guerres et capital*. Paris: Amsterdam.
- Buck-Morss S. (2017). *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 Edições.
- Césaire A. (1955/2004). *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. Paris: Présence Africaine.
- Mbembe A. (2016). *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte.
- _____. (2018). *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições.
- _____. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 Edições.
- Huntington S. (2011). *O choque de civilizações*. São Paulo: Objetiva.
- Negri A. (2007). *Jó, a força do escravo*. São Paulo: Record.
- Negri A.; Hardt M. (2016). *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record.
- Valéry P. (2016). *La crise de l'esprit*. In A. Mbembe. *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte, p. 98.

Blacks, Jews Palestinians: on suffering monopoly

Abstract Blacks, Jews, Palestinians: from the monopoly of suffering. Slavery, the Holocaust, the Naqba – these are three incomparable historical events, whose narratives, however, dispute our imagination, and whose sequels mark indelibly our present. From the perspective proposed by the Cameroonian historian Achille Mbembe about what he called the necropolitics, it is a question of displacing the gravity point of the Unthinkable in the Brazilian context.

Keywords necropolitics; Mbembe; slavery; blackness; holocaust.

Texto recebido: 08/2018

Aprovdo: 09/2018

Deslucamentos: língua errante/apátrida

Márcio Seligmann-Silva

Resumo O texto desenvolve a noção de língua como “deslucamento” a partir de seis casos. Primeiro o caso Kafka: aí se mostra que a literatura é uma espécie de porteira da cripta e abre-nos o caminho para ela. O segundo caso, de Bispo do Rosário, mostra a força do anarquivamento do arquivo Iluminista/Humanista levada a cabo por artistas no sentido de *recoleccionar* as ruínas dos arquivos e reconstruí-las de forma crítica. O caso seguinte é o de Paul Celan, para quem ninguém testemunha para quem testemunhou. Jean Améry apresenta a perda na confiança no mundo e o ser arremessado na estrageiridade provocados pela tortura que sofreu. Vilém Flusser defende que a Shoah, que o lançou na apatricidade e na ausência de solo, ensinou-o também a viver entre as línguas e sem a casa falsa da pátria. Por fim, com Almiros Martins, indígena guarani, vemos como a memória da destruição está na base do empoderamento e (re)construção da linguagem.

Palavras-chave deslucamento; anarquivamento; testemunho; apatricidade.

Márcio Seligmann-Silva é professor titular de Teoria Literária no Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (IEL-UNICAMP).

Literatura como porteira da cripta

Em *A casca e o núcleo*, de Nicolas Abraham e Maria Torok, a realidade é revista como o “lugar em que o segredo está escondido”¹. Essa realidade psicanalítica (e Abraham e Torok se dirigem a essa realidade), “realidade enquanto crime cometido”, tem paralelo com o recalçamento dinâmico, típico da histeria, mas possui a característica de se localizar no seio do próprio ego. A realidade incorporada em um túmulo fica, segundo os autores, *sob a guarda* de um ego que deve ser cheio de “malícia, de astúcia e de diplomacia”². Para esses autores, o “*bloco de realidade*” incorporado tem também a característica da “*desmetaforização*”³. A cripta é criada como resposta à incapacidade de enlutar, à recusa de introjeção. Assim como a teoria do trauma em Freud corresponde em linhas gerais a uma tentativa de dar conta de uma nova “realidade” psíquica e social do homem moderno – incluindo aí a realidade cotidiana violenta e a do terror das guerras –, do mesmo modo seria equivocado desvincular a teoria da cripta da experiência histórica do século xx. A escalada tecnológica e bélica desse período gerou um número tal de assassinatos como nunca antes poderia ter ocorrido. Essa realidade da morte é gritante na mesma medida em que é emudecida, silenciada, enterrada.

De certo modo, podemos afirmar que a literatura é uma espécie de porteira dessa cripta. Abre-nos o caminho para ela. É uma figura que tanto vem “de dentro” como está “fora”, diante da cripta, de costas para ela. Essa cripta – assim como a noção forte de “real” – possui a mesma característica da concepção freudiana de *Unheimlich*: algo de familiar que não pode ser revelado. O que pode habitar esse túmulo senão o

1 N. Abraham; M. Torok, *A casca e o núcleo*, p. 237.

2 N. Abraham; M. Torok, *op. cit.*, p. 239.

3 N. Abraham; M. Torok, *op. cit.*, p. 245.



*Kafka nos ensina a ouvir
a voz da natureza esquecida.
Nas suas obras o olhar
vem “de baixo”.*

próprio histórico? Algo que conhecemos mas de que nos “esquecemos”... É esse elemento “esquecido” – como Benjamin foi o primeiro a observar – que justamente é encenado em muitas histórias de Kafka. Kafka traça, retraça, apaga para novamente riscar o limite interdito que permite que nós vivamos assentados sobre nossos túmulos sem olhar para baixo. Kafka nos ensina a ouvir a voz da natureza esquecida. Nas suas obras o olhar vem “de baixo”. A justiça é tão impenetrável quanto o núcleo duro da linguagem: que em termos psicanalíticos não pode ser dissociada dos nossos traumas constitutivos, do desamparo e da tentativa de dar conta da angústia por meio dela. Ocupar a boca com a linguagem, ensina-nos Maria Torok, só é possível em meio a uma “comunidade de bocas vazias”⁴. A justiça dá o veredicto, condena, censura – como nosso superego –, mas também estabelece no seu código o correto e o errado: o bem e o mal. E a linguagem – a nossa linguagem pós-queda e pós-babélica⁵ – só existe a partir do conhecimento do bem e do mal, do re-conhecimento da vergonha: diante do espetáculo da nudez de nossos corpos. (Não por acaso na última frase de *O processo* lemos: “Era como se a vergonha devesse sobreviver a ele”.) A culpa incorporada na linguagem e a vergonha do corpo sempre caminharam juntas na história mítica da humanidade. Não há esperança na literatura de Kafka, porque ele leva até às últimas consequências o saber em torno dessa linguagem “decaída”, dessa linguagem que condena *a priori*, que exclui e vive dessa exclusão. Na sua literatura, a linguagem é desconstruída enquanto máquina de conceituação e consolo diante da “Queda”. Daí a impossibilidade da metáfora e a sua literalização que leva os leitores ao “desespero” – ou a especular sobre o “humor” kafkiano. O espetáculo da catástrofe a que tende a

vida (moderna) é apresentado nessa obra como se fosse um evento banal. Também a temporalidade da narrativa é estancada: a literatura de Kafka reduz o mundo a imagens sem um necessário nexo entre elas⁶. Sua obra apresenta o “trauma” do indivíduo alienado moderno que porta em si a marca do choque. Kafka nos fala de uma “ferida... rasgada por um raio que ainda perdura”⁷: esse raio é o mesmo *flash* do “real” que nos paralisa e que nossa sociedade “midiática” reproduz incessantemente em imagens sem significado. Essa reflexão também possui um corolário que resistimos muitas vezes em reconhecer: identificamo-nos com a literatura de Kafka, com K., porque somos filhos de nossa era, porque de certo modo nos identificamos com os sobreviventes, porque nos sentimos culpados e nos voltamos para os mortos, mesmo que sempre “tarde demais”⁸. Kafka apresenta o nosso mundo “deslocado”, desterritorializado e nos identificamos com essa paisagem. Kafka encena nas suas metamorfoses – nas duas direções, do animal em direção ao homem, como em “Um relatório para uma Academia”, e no sentido contrário, como em *A metamorfose* – todo o drama da humanidade enquanto história da repressão da natureza externa e interna. No limite, ele mostra que essa separação entre natureza “externa” e “interna” é tão frágil quanto a diferença entre o familiar e o sinistro tal como eles se encontram mesclados no sentido de (*Un*)*heimlich*. Um dos sentidos de *Unheimlich*, como o próprio Freud destacou, é o de *unbehaglich* (o que provoca mal-estar). *Unbehagen* significa também estar sem abrigo, sem moradia. Se, de certo modo, podemos dizer que a psicanálise procedeu à revelação do *Unheimlich* da psique do indivíduo, ou seja, revelou “tudo aquilo que deveria ter permanecido em segredo e oculto e veio à luz” (na definição do filósofo idealista Schelling, aprovada por Freud), Kafka procedeu a essa mesma operação, mas no registro da literatura. Escrever, para ele, equivalia à única maneira de (sobre)viver em um mundo inóspito (*unbehaglich*). A escrita construía a sua casa (*Heim*), o seu estar no mundo. Sua obra é uma pesquisa das fronteiras do familiar (*heimisch*) com o estranho (*Unheimlich*). A famosa abertura de



A *metamorfose* explicita isso na sequência do negativo *un* que também encontramos em *Unheimlich*, *Unbehagen* e *Unbewusst* (inconsciente): “Als Gregor Samsa eines Morgens aus unruhigen Traumen erwachte fand er sich in seinem Bett zu einem ungeheueren Ungeziefer verwandelt” [Quando Gregor Samsa, uma manhã, despertou de sonhos inquietantes, ele encontrou-se na sua cama transformado em um inseto monstruoso]. Deve-se salientar que também o termo “monstruoso”, *ungeheuer*, é da família de *Unheimlich* e possui a mesma raiz. Essa posição no momento do “despertar” é fundamental e separa o projeto de Kafka do dos surrealistas: para ele trata-se não de mergulhar nos sonhos, mas sim de apanhar nosso mundo *unheimlich* a partir da soleira que é o despertar. Ele se coloca diante do mundo do sonho.

Sua obra localiza-se também, paradigmaticamente para a nossa visão de “literatura”, “Diante da lei”, como se chama uma das narrativas (de 1914!) do volume *Um médico rural*, publicado em 1920. *Vor dem Gesetz*: significa tanto diante da lei como “antes” da lei. Se a lei é o interdito, como Derrida recorda, ela é retratada por Kafka como algo interdito. É essa mesma *double bind* que não permite uma meta-linguagem, a não ser via uma infinita *mise-en-abyme*. A literatura descreve justamente

se a lei é o interdito, como Derrida recorda, ela é retratada por Kafka como algo interdito

esse movimento. Daí Kafka fazer a literatura “voltar” às suas origens míticas: antes da lei, antes e para além dos gêneros com seus contornos formais reconhecíveis. Se ele não conseguiu concluir os seus romances, é justamente porque sua literatura revelou os limites históricos desse gênero.

Kafka produziu sua obra dentro de um espaço amplamente aporético: sua literatura, como ele mesmo o escreveu em uma carta de 1921 a seu amigo Max Brod (falando da literatura de “jovens judeus que começaram a escrever em alemão...”), nasceu de algumas impossibilidades fundamentais: “a impossibilidade de não escrever, a impossibilidade de escrever em alemão, a impossibilidade de escrever de maneira diferente”. Mas em seguida ele arrematou: “Também se pode acrescentar uma quarta impossibilidade, a impossibilidade de escrever...”⁹.

Essa escritura que nasceu da impossibilidade e da necessidade – como o testemunho de um modo geral – criou parábolas e configurações imagéticas – paradoxalmente iconoclastas – que desdobram as aporias em que Kafka viveu. Se ele se sentia como estando sobre um barco – como a sua narrativa “O foguista”, que se passa toda ela no mar, apenas com a imagem da terra prometida surgindo na janela, ou como o menino de sua primeira história publicada, que se senta em um balanço e olha para o céu –, é porque ele sabia, na própria carne, o que significam a diáspora e o “exílio”.

Deslucrar e anarquivar

Essa literatura do *deslucamento* teve outros desdobramentos no século dos genocídios. Seguindo a tendência romântica de anarquivamento do arquivo Iluminista/Humanista, muitos artistas,

4 N. Abraham; M. Torok, *op. cit.*, p. 246.

5 Lanço mão aqui de termos da filosofia da linguagem de Walter Benjamin, tal como foram desenvolvidos nos seus escritos até início dos anos 1920. Cf. a análise que fiz dela em *Ler o livro do mundo*. Walter Benjamin: *romantismo e crítica poética*, p. 79-123.

6 G. Anders, *Kafka: pró e contra, os autos do processo*, p. 30.

7 G. Anders, *op. cit.*, p. 60.

8 Quanto à noção de trauma em Lacan como despertar para a morte “do outro”, como um compromisso ético que se dá sempre “com atraso”, no *après coup* melancólico, cf. C. Caruth, “Modalidades do despertar traumático (Freud, Lacan e a ética da memória)”, in A. Nestrovski; M. Seligmann-Silva, *Catástrofe e representação*, p. 111-36.

9 F. Kafka *apud* R. Alter, *Anjos necessários: tradição e modernidade em Kafka, Benjamin e Scholem*, p. 76. Também a escrita dos diários é vista como necessidade e impossibilidade em Kafka. Em setembro de 1913, ele anotou em um diário de viagem uma típica passagem autorreflexiva na qual o diário e a vida se misturam: “A questão do diário é também a questão principal, ela contém todas as impossibilidades do resto. [...] É impossível dizer tudo; é impossível não dizer tudo. É impossível conservar a liberdade; é impossível não conservá-la. É impossível levar a única vida possível, quer dizer, viver junto mas cada qual livre [...] justamente isso é impossível” (F. Kafka, *Diários de viagem*, p. 132).



“o verdadeiro feito, normalmente desprezado, do colecionador é sempre anarquista, destrutivo”

[W. Benjamin]

como Kafka, vão embaralhar os arquivos, vão pôr em questão as fronteiras, vão tentar abalar poderes, revelar segredos, reverter dicotomias, para as explodir. A palavra de ordem é anarquizar para *recoleccionar* as ruínas dos arquivos e reconstruí-las de forma crítica. O artista se assume como demiurgo e não mais como participante submisso, como queriam os fascismos e totalitarismos do século xx, que tentaram submeter as artes a projetos megalomaniacos de arquivamento da sociedade e de seus indivíduos. Esses movimentos falharam justamente porque fechavam de modo ditatorial os arquivos e a arquivonomia. Eles culminaram em arquivos mortos. Literalmente, como em Auschwitz, no Gulag, no Camboja sob o Khmer Vermelho, nos muros e no afogamento dos refugiados, banidos e imigrantes.

O artista quer destruir esses arquivos que funcionam como máquinas identitárias de destruição (pois eliminam os que são diferentes do “tipo”). Daí, por exemplo, no Brasil termos reconhecido na obra de Bispo do Rosário uma potente representante da arte contemporânea. Bispo desloca os arquivos. Como alguém que provém de uma tripla exclusão: negro, pobre e “louco” (além de ser do “terceiro-mundo”), ele representa de modo radical a figura do artista como anarquizador. Ele pode ser entendido na tradição daquele trapeiro, descrito por Baudelaire e que fascinou Benjamin. A descrição que Baudelaire fez do trapeiro deve ser posta lado a lado com a figura urbana moderna do trabalho do próprio poeta e do artista:

Aqui temos um homem – ele tem de recolher na capital o lixo do dia que passou. Tudo o que a cidade grande jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que desprezou, tudo o que destruiu, é reunido e registrado por ele. Compila

os anais da devassidão, o cafarnaum da escória; separa as coisas, faz uma seleção inteligente; procede como um avaro com seu tesouro e se detém no entulho que, entre as maxilas da deusa indústria, vai adotar a forma de objetos úteis ou agradáveis.¹⁰

Ele salva os escombros do edifício Wilton Paes, homenageia seus mortos... O próprio Benjamin, que cita essas palavras de Baudelaire, não apenas foi um teórico da coleção e do colecionismo (lembramos seu conhecido ensaio sobre Eduard Fuchs, um dos maiores colecionadores de ilustrações eróticas e de caricaturas da modernidade), mas ele mesmo colecionou livros infantis e de “doentes mentais”, bem como brinquedos, conforme lemos nos seus *Diários de Moscou*. Seu texto de 1931 “Ich packe meine Bibliothek aus. Eine Rede über das Sammeln” [Desempacotando minha biblioteca. Um discurso sobre o colecionar] reúne muitas de suas reflexões sobre essa prática. Ele vê no ato de colecionar livros antigos – marcado pela pulsão “infantil” do colecionar que renova o mundo via uma pequena intervenção nos objetos – uma espécie de *renascimento* das obras¹¹. Essas ideias podem nos ajudar a pensar o universo de Bispo, como autor de uma coleção onde o mundo se renova, renasce, sob a batuta do colecionismo. Uma das ideias seminais de Benjamin sobre a coleção pode ser lida no seu texto “Lob der Puppe” [Elogio da boneca], que trata justamente de um ponto vital do gesto do colecionador: a relação entre o indivíduo (que seleciona, arranca do contexto e coleciona) e o mundo objetivo das “coisas”. “O verdadeiro feito, normalmente desprezado, do colecionador é sempre anarquista, destrutivo. Pois esta é a sua dialética: ele conecta à *fidelidade para com as coisas, para com o único*, por ele assegurado, o protesto teimoso e subversivo contra o típico e classificável”¹². Bispo, o “louco”, classificado com uma série de etiquetas psiquiátricas que o desclassificaram da vida extramuros, reconstrói o mundo com seu colecionismo, organiza seu universo sob o signo de uma tipologia que estranha o mundo que o estranha. Ele salva o momento individual de cada coisa, rompendo com os falsos contextos e subsunções aos conceitos

abstratos. Sua pulsão de anarquizar e recoleccionar objetos pode ser interpretada como um fruto de sua fidelidade visceral aos cacos do mundo que se lhe apresentavam como única realidade, única possibilidade de construção de uma “casa” onde morar. Sua arqueologia é decorrente de sua anarquivação do mundo. Ele *desloucha* os arquivos e os recria na sua arte. Contra a monolinguagem e a desconstruindo, ele constrói sua arca, salva seus mundos e os transmite. Nosso encontro com ele “se dá” como evento, em cada leitura de sua obra.

Língua sobrevivente

Paul Celan remeteu insistentemente no seu famoso discurso “Der Meridien” (de 22 de outubro de 1962) a essa ideia de um “encontro misterioso”, “*geheimnis Begegnung*”, que implica justamente a capacidade “trópica” da língua de unir e cortar pontos aparentemente isolados uns dos outros.

10 C. Baudelaire *apud* W. Benjamin, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 78. Com relação às semelhanças desse procedimento do catador com o trabalho do próprio Benjamin, cf. este fragmento do seu livro sobre as passagens de Paris: “Método deste trabalho: Montagem literária. Eu não tenho nada a dizer. Apenas a mostrar. Eu não vou furtrar nada de valioso ou apropriar-me de formulações espirituosas. Mas sim os trapos, o lixo: eles eu quero não inventariar, mas, antes, fazer justiça a eles do único modo possível: utilizando-os”. W. Benjamin, “Das Passagen-Werk”, in *Gesammelte Schriften*, p. 574. No livro de Benjamin sobre o drama barroco alemão, os conceitos de alegoria e de melancolia são articulados ao desejo barroco de armazenamento das coisas e ruínas do mundo. Cf. M. Seligmann-Silva, *O local da diferença. Ensaio sobre memória, arte, literatura e tradução*, p. 123-140. Com relação à dialética entre o alegorista e o colecionador, cf. também W. Benjamin, “Das Passagen-Werk”, in *Gesammelte Schriften*, p. 279.

11 Cf. também um aforismo de seu *Einbahnstrasse* (*Rua de mão única*): “CRIANÇA DESORDEIRA. Cada pedra que ela encontra, cada flor colhida e cada borboleta capturada já é para ela princípio de uma única coleção. Nela esta paixão mostra a sua verdadeira face, o rigoroso olhar índio, que, nos antiquários, pesquisadores, bibliômanos, só continua ainda a arder turvado maníaco. Mal entra na vida, ele é caçador. Caça os espíritos cujo rastro fareja nas coisas; entre espíritos e coisas ela gasta anos, nos quais seu campo de visão permanece livre de seres humanos”. W. Benjamin, *Obras escolhidas II: Rua de mão única*, p. 39. Lembremos de Bispo, que cada vez mais se isolou entre os objetos de sua coleção do mundo.

12 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. III: *Kritiken und Rezensionen*, p. 216, meu grifo.

13 P. Celan, “Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen”, in *Gesammelte Werke*, vol. III, p. 185 s.

»
a linguagem era para ele
uma sobrevivente que, como
aquele que saiu vivo do campo de
extermínio, tinha de ser recriada

“Niemand/ zeugt für den/ Zeugen”, lemos no poema “Aschenglorie”: ninguém testemunha para quem testemunhou, para quem *vivenciou o invível*. Mas o testemunho ocorre, “se dá” e é a prova e a manifestação desses encontros. Para Celan a poesia nascia de uma aporia quase insuportável: ele portava seu testemunho com a mesma língua daqueles que assassinaram sua mãe e seu pai. Ele tinha que escrever, como Kafka, a partir da apatricidade, e, mais ainda, da morte, daquilo que Derrida denominou de *demourance*, a demora, o estar na morte. A linguagem era para ele uma sobrevivente que, como aquele que saiu vivo do campo de extermínio, tinha de ser recriada:

Alcançável, próximo e não perdido permaneceu em meio das perdas este único: a língua. Ela, a língua, permaneceu não perdida, sim, apesar de tudo. Mas ela teve que atravessar as suas próprias ausências de resposta, atravessar um emudecer, atravessar os milhares de terrores e o discurso que traz a morte. Ela atravessou e não deu nenhuma palavra para aquilo que ocorreu; mas ela atravessou este ocorrido. Atravessou e pôde novamente sair, “enriquecida” por tudo aquilo.¹³

Inscrever o desamparo

Jean Améry, filósofo austríaco, quando distribuía panfletos resistentes na Bélgica ocupada pelos nazistas, foi preso e torturado pela Gestapo. Mais de vinte anos depois, em seu texto “A tortura”, ele tentou significar aquilo que portara dentro de si sem poder nomear. Contra Hannah Arendt, ele escreveu então que “não se deveria falar de banalidade quando um acontecimento nos desafia de forma extrema, pois aí não há abstração possível



Unbehagen, como desabrigo e sensação de *Unheimlichkeit*, foi poucas vezes tão bem descrito quanto nessas páginas de Jean Améry

e nenhuma imaginação se aproxima da realidade”¹⁴. Sua conclusão é precisa: “A chamada realidade cotidiana, mesmo na vivência imediata, não passa de uma abstração codificada. Na vida, só em raros momentos nos encontramos frente a frente com o acontecimento e a realidade”¹⁵. Na fortaleza de Breendonk ele aprendeu na carne o conceito de desamparo:

A primeira bofetada torna o preso consciente do seu desamparo e já contém em germe tudo o que sofrerá mais tarde. [...] Podem me bater no rosto, percebe a vítima em mudo espanto e, finalmente, em certeza silenciosa: farão comigo o que quiserem. Lá fora ninguém sabe o que acontece aqui e não há ninguém que possa me defender. Os que podem me defender [...] não podem entrar aqui.¹⁶

Esse desamparo absoluto lança o prisioneiro em um local abissal, um inferno na Terra, uma cripta que cava nele mesmo uma cripta, uma não pertença que o dilacera: cortado de seu “lar” (*Heim*), condenado ao deserto do real, ele conhece o que significa estar privado da “confiança no mundo” (*Weltvertrauen*)¹⁷. Como milhões de deslocados nesse século que criou o dispositivo concentracionário e de extermínio, Améry inscreve esse novo e profundo sentido de estar sem pátria e jogado no *desamparo* e sem a confiança no mundo. Freud, ao formular sua tese sobre o mal-estar na cultura, lançou uma palavra-chave que seria ressignificada pelas radicais experiências biopolíticas dos séculos xx e xxi: o mal-estar, *Unbehagen*, como desabrigo e sensação de *Unheimlichkeit* foi poucas vezes tão bem descrito quanto nessas páginas de Jean Améry. O estar sem abrigo é também, na tortura, um estar sem a cobertura da própria pele, que é rasgada: “As fronteiras do meu corpo são fronteiras do meu

Eu. A superfície da minha pele me isola do mundo externo: para manter a confiança no mundo preciso sentir na minha pele somente aquilo que desejo sentir”¹⁸. O dentro e o fora são violentamente retraçados (como fronteira entre Breendonk e o mundo) e apagados (como limite entre meu corpo e o mundo). Não constitui nenhuma coincidência que Abraham e Torok tenham descrito a citada desmetaforização da linguagem da (anti)fala da cripta em um momento próximo a essa reflexão de Améry sobre a sua tortura:

Não seria razoável querer descrever as dores que eu sentia nesse momento. Seria “como um ferro em brasa nas minhas costas”? ou “como se me tivessem enfiado uma estaca na nuca”? Uma metáfora sucederia a outra. Rodaríamos em falso em um interminável carrossel de analogias. A dor era o que era, não há nada a dizer além disso. As características das sensações são incomparáveis e indescritíveis. Elas marcam os limites de nossa capacidade de comunicação verbal.¹⁹

A temporalidade dessa experiência também é deslucada: “Quem foi torturado permanece como tal. A tortura deixa uma marca indelével”²⁰. Ao ser reduzido “à pura carne”²¹, o torturado porta em si a cisão abissal entre espírito e corporalidade que o simbólico nunca poderá religar. “Sigo pendurado, 22 anos depois, com os braços retorcidos, ofegante e incriminando a mim mesmo. Não existe recalçamento [*Verdrängung*] nesse caso. Por acaso se pode esquecer uma marca de nascença?”²². Esse renascer para a vida pela morte implicou também em Améry uma condenação à estrangeiridade no mundo:

Se a experiência da tortura deixou alguma impressão, além da de um pesadelo, foi a de um enorme espanto, a de sentir-se estranho neste mundo, impressão que nenhuma comunicação humana será capaz de compensar. O torturado surpreende-se ao descobrir que neste mundo o outro pode existir como um soberano absoluto, cujo domínio se revela como o poder de infligir dor e aniquilar.²³

O sobrevivente passa a habitar a estrangeiridade, o medo e a angústia (*die Angst*).

A apatricidade como conquista

Essa sensação radical de não pertença, de ausência de confiança no mundo e de estrangeiridade radicaliza aquilo que havia sido pensado sob o signo da alienação no capitalismo e do mal-estar na cultura. A máquina biopolítica, que produz seres que são constantemente expelidos e reduzidos à carne matável, abalou a noção de pátria, até então pensada como um bem indispensável e fonte dessa confiança no mundo. Na Grécia antiga o banimento da pátria era visto como o pior dos castigos. Édipo matricida e cegado é condenado ao banimento. Os estrangeiros, diz seu filho Polinices em *Édipo em Colono*, devem estar “sempre lisonjeando os outros”. Mas, mesmo sendo uma vítima da máquina biopolítica e de sua ação destruidora calcada na ideia de nação e de pátria, Améry não abre mão dessa categoria e acreditou que “precisamos ter uma terra natal para que possamos prescindir dela”²⁴. Para ele, “terra natal é segurança”²⁵. “Não é porque a inércia reacionária tomou conta do complexo *Heimat* que nós devemos ignorá-lo. Afirmamos de novo, claramente: não existe uma ‘nova pátria’. A *Heimat* é a terra natal de nossa infância e juventude”²⁶. Ou seja, não há suplemento de *Heimat* ou substituto: “o ser humano necessita de pátria [*Heimat*]”²⁷.

Por outro lado, Améry sabia que sua opinião estava longe de ser unânime. Gostaria de recordar aquele que me parece o filósofo mais interessante

»»

Flusser propõe uma crítica radical do mistério e da noção de pátria dialeticamente determinada por esse mistério

da apatricidade, Vilém Flusser. Decerto o ensaio no qual Flusser leva mais adiante a sua filosofia do exílio e a sua teoria do pós-nacionalismo é o belo trabalho – amplamente autobiográfico – “Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit”, publicado em português no volume *Bodenlos* com o título “Habitar a casa na apatricidade”. Esse texto, de meados dos anos 1980, coloca-se como tarefa uma exploração, afirma Flusser, do “mistério de minha apatricidade”²⁸, ou seja, “*das Geheimnis meiner Heimatlosigkeit*”²⁹, em um jogo de palavras dificilmente recuperável em português. Flusser propõe que devemos abandonar as nossas concepções de pátria. Ele nos convida a despir a roupa da nação e a contemplarmos nosso corpo sem o mistério que, como ele percebe, sustenta toda ideia de pátria. Como Freud em seu artigo sobre o *Unheimlich*, de 1919, Flusser explora também a ambiguidade entre o familiar e o estranho, ou seja, entre *Heimat* e *Geheimnis*. O próprio, enquanto *heimisch*, só existe com o seu avesso, o *Unheimlich*. É dessa dialética entre o familiar e o estranho que tanto Freud deduz o nosso sentimento de intimidade – que parece aos outros como algo misterioso e insondável –, como também nossos conteúdos recalcados no inconsciente aparecem a nós mesmos como inacessíveis e cheios de mistério. Se a psicanálise tem como proposta o desvelamento desse mistério, mesmo sabendo que esse mistério nos é constitutivo, Flusser por sua vez propõe uma crítica radical do mistério e da noção de pátria dialeticamente determinada por esse mistério. Ele parte de sua vida para fazer esta reflexão: “Sou domiciliado em no mínimo quatro idiomas e me vejo desafiado e obrigado a traduzir e retraduzir tudo o que tenho a escrever”³⁰. Flusser parte para essa pesquisa, como Freud também, cruzando filogênese e ontogênese,

14 J. Améry, *Além do crime e do castigo*, p. 58.

15 J. Améry, *op. cit.*, p. 59.

16 J. Améry, *op. cit.*, p. 60.

17 J. Améry, *op. cit.*, p. 61.

18 J. Améry, *op. cit.*, p. 61.

19 J. Améry, *op. cit.*, p. 68.

20 J. Améry, *op. cit.*, p. 69.

21 J. Améry, *op. cit.*, p. 71.

22 J. Améry, *op. cit.*, p. 72s., tradução modificada.

23 J. Améry, *op. cit.*, p. 76.

24 J. Améry, *op. cit.*, p. 87.

25 J. Améry, *op. cit.*, p. 88.

26 J. Améry, *op. cit.*, p. 89.

27 J. Améry, *op. cit.*, p. 106.

28 V. Flusser, *Bodenlos. Uma autobiografia filosófica*, p. 221.

29 V. Flusser, *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, p. 15.

30 V. Flusser, *Bodenlos...*, p. 221.



*Flusser aprendeu a olhar
a Heimat de fora.*

*E desse modo aprendeu
como desconstruí-la*

ou seja, ele discute fenômenos da espécie humana que se refletem e se repetem na história de cada indivíduo. Ele mostra como a humanidade apenas recentemente se tornou *beheimatet*, quer dizer, domiciliada, mas também habitante de uma pátria, *Heimat*. Se em outros momentos Flusser recorda que a noção moderna de patriotismo é um fruto da Revolução Francesa, nesse ensaio ele prefere uma visada a partir de uma longa temporalidade e afirma que o nosso “patrimônio” seria uma aquisição derivada do sedentarismo provocado pela invenção da agricultura. Nesse ensaio sobre a conquista da apatricidade, ele ainda descreve o seu “desmoronamento do universo”, ou seja, a expulsão de Praga, como uma “rara vertigem da libertação e da liberdade”³¹. Ele vê na *Heimat*, antes de mais nada, uma técnica (*Technik*). Como nos ligamos a ela com muitos fios, costumamos sofrer com a ruptura deles. Flusser transformou esse abandono em conquista, passou do luto da perda (toda a sua família foi assassinada pelos nazistas) para uma reflexão sobre sua liberdade e seus ganhos. Ele conclui essa reflexão dando um passo de sua situação de sobrevivente para uma reflexão filo-histórica. O que parece um pequeno passo para um homem é revelado e transformado em um grande passo para a humanidade: “Portanto, a partir dessa quebra do sedentarismo, somos todos nômades emergentes”³². Trata-se de aprender a romper esses laços obscuros que nos atam à ideia de *Heimat*. Na sua experiência, ele percebeu que o nosso “enraizamento secreto [geheimnisvolle]” é na verdade um “enredamento obscurantista”³³. Essa libertação dos laços obscuros, e até então considerados como profundos e naturais, leva a uma nova ordem ética. Libertar-se da ideia de *Heimat* não deve ser compreendido como uma conquista

da irresponsabilidade. Antes, a responsabilidade agora passa a ser algo mais sério e pensado como o fruto de uma escolha refletida. Podemos eleger com relação a quem e a que desejamos ser responsáveis. A solidariedade passa a ser uma questão política, de engajamento com o mundo, e deixa de ser imposição nacionalista. Flusser escreve: “Não sou como aqueles que ficaram em sua pátria, misteriosamente amarrados a seus consócios, mas me encontro livre para escolher minhas ligações. E essas ligações não são menos carregadas emocional e sentimentalmente do que aquele encadeamento, elas são tão fortes quanto ele; são apenas mais livres”³⁴. Essa libertação das amarras da *Heimat* é tão evidente em Flusser que ele é incapaz de articular a sua identidade – ou as suas identidades – em termos nacionais. Ele se diz com as palavras: “Sou praguense, paulistano, robionense e judeu, e pertencço ao círculo de cultura chamado alemão, e eu não nego isso, mas sim o acentuo para poder negá-lo”³⁵. Ele não se diz tcheco (nasceu em Praga, em 1920), brasileiro (viveu em São Paulo, de 1940 a 1973), francês (morou na França de 1973 até sua morte em 1991) e alemão. Seu sentido de pertença passa pelas cidades onde morou e pelas línguas e culturas nas quais habitou, não pelos países. Mas essa pertença se dá no *Über-Springen*, ou seja, no salto constante, na passagem de uma língua à outra, na superação contínua do próprio; em uma palavra, na tradução: *Über-setzen*, *transposição*, *deslucamento*. Com essa casa multipolar e com a estrangeiridade que essa situação criava para ele no interior de cada uma dessas pátrias, Flusser aprendeu a olhar a *Heimat* de fora. E desse modo aprendeu como desconstruí-la. Ele nota que o estrangeiro é aquele que normalmente, para sobreviver, aprende o código secreto da *Heimat*. Ao fazer isso, mostra que esse código era constituído de regras inconscientes, mas que não se trataria na verdade de nada especial, insondável e *muito menos natural*. As regras do local, do nacional, sempre sacralizadas, são reveladas como banais pelo estrangeiro. Ele é o profanador. O estrangeiro profana o sagrado, ele mesmo é, por vezes, sacralizado e sacrificado. Com sua crítica aos mistérios

do nacionalismo que cega, os estrangeiros, como a tradução feita criticamente, são agentes da liberdade e antifascistas.

Sobre a invisibilidade da dor, silêncios, gritos e a escritura encarnada

Na exposição *cães sem pluma*, ocorrida na galeria Nara Roesler em 2013, com curadoria de Moacir dos Anjos, uma obra extremamente eloquente era dedicada ao tema indígena, de seu silenciamento e genocídio. Refiro-me ao trabalho de Armando Queiroz, *Ymá Nhandebetama* [Antigamente fomos muitos] (2009). Nela vemos a narrativa de Almiros Martins, indígena guarani, com o *close* de sua face, narrando a destruição das nações indígenas no Brasil. Ele conta a história de uma impossível comunicação entre línguas e a consequente destruição de uma cultura e de uma população de milhões de indivíduos que têm suas línguas, culturas e existências denegadas. O indígena reduzido a “outro” sem voz e indesejado “estrangeiro”, no caso, justamente aquele que por assim dizer sempre esteve aqui, é destituído de sua terra e possibilidade de ser no mundo. Transcrevo um trecho da fala:

Nós sempre fomos invisíveis. O povo indígena, os povos indígenas sempre foram invisíveis para o mundo. Aquele ser humano que passa fome, que passa sede, que é massacrado, perseguido, morto lá na floresta, nas estradas, nas aldeias. Esse não existe. Para o mundo aqui fora existe aquele indígena exótico: o que usa cocar, colar, que dança, que canta. Coisa para turista ver. Mas aquele outro que está lá na aldeia, esse sofre de uma doença que é a doença de ser invisível. De desaparecer. Ele quase não é visto. Tanto para o mundo do Direito, principalmente para o mundo do Direito, como ser humano. Ele desaparece. Ele se afoga nesse mar de burocracia, no mar de teorias

»
*aquele outro indígena que está lá na
aldeia, esse sofre de uma doença
que é a doença de ser invisível.
De desaparecer [A. Martins]*

da academia, ele é afogado no meio das palavras. Quando a academia, os estudiosos entendem mais de indígena, de índio, que o próprio índio. Ele é invisibilizado pela própria academia. Ele perde a voz, ele perde o foco, ele perde a imagem. Ele some, ele desaparece. [...] A nossa história sempre foi escrita com muito sofrimento, com muita dor, com muito sangue, no passado e no presente. Mesmo que seja sangue inocente, a história tem escrito as suas linhas em vermelho, sangue vermelho, sangue indígena, assim como foi de outros também, como do negro. [...] Ele é como um grito no silêncio da noite. Ninguém sabe de onde veio, o que foi que aconteceu, e ninguém sabe onde encontrar.

O vídeo é todo escuro, com um fundo negro. Ao final do tocante testemunho de Almiros Martins, ele pinta a cara de preto e performatiza o que diz: desaparece. Aqui assistimos ao paroxismo de nossa monolíngua destruidora do “outro”, aniquiladora. Nesse momento ela se revela como antípoda do deslucamento e como verdadeiramente enlouquecida em sua fúria devoradora. Mas esse gesto de pintar o rosto, performatizar o desaparecimento, pode também ser interpretado na chave de um empoderamento, como vemos no famoso vídeo que documentou o discurso já histórico que Ailton Krenak fez durante a Assembleia Constituinte (4 de setembro de 1987), no qual, ao defender os indígenas, pintou seu rosto de preto. Almiros Martins com seu testemunho também se empodera de sua história e constrói uma imprescindível linguagem de resistência. A memória da dor torna-se plataforma para a construção de uma nova vida.

31 V. Flusser, *Bodenlos...*, p. 223.

32 V. Flusser, *Bodenlos...*, p. 223.

33 V. Flusser, *Bodenlos...*, p. 224.

34 V. Flusser, *Bodenlos...*, p. 226.

35 V. Flusser, *Bodenlos...*, p. 226.

Referências bibliográficas

- Abraham N.; Torok M. (1995). *A casca e o núcleo*. Trad. M.J. Coracini. São Paulo: Escuta.
- Alter R. (1993). *Anjos necessários: tradição e modernidade em Kafka, Benjamin e Scholem*. Rio de Janeiro: Imago.
- Améry J. (2013). *Além do crime e do castigo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Anders G. (1993). *Kafka: pró e contra, os autos do processo*. Trad. M. Carone. São Paulo: Perspectiva.
- Benjamin W. (1982). *Das Passagen-Werk*. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Org. por R. Tiedemann; H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, vol. v.
- _____. (1972). *Gesammelte Schriften*, vol. III: *Kritiken und Rezensionen*. Org. por R. Tiedemann; H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- _____. (1987). *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. Trad. R. R. Torres Filho; J. Barbosa. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1989). *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Carlos Martins Barbosa; Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense.
- Caruth C. (2000). Modalidades do despertar traumático (Freud, Lacan e a ética da memória). Trad. C. Valladão de Mattos. In: Nastrovski A. e Seligmann-Silva M. *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, p. 111-36.
- Celan P. (1983). *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen*. In *Gesammelte Werke*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, vol. III.
- Flusser V. (2007). *Bodenlos. Uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume.
- _____. (1994). *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*. Bensheim: Bollmann.
- Freud S. (1970). *Das Unheimlich*. In *Freud-Studieausgabe*, vol. 4. Frankfurt/M.: Fischer Verlag.
- Kafka F. (1998). *Diários de viagem*. Trad. Marcelo Rouanet. São Paulo: Atalanta.
- Seligmann-Silva M. (1999). *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP.
- _____. (2005). *O local da diferença. Ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34.

“Un-maddening”: wandering/stateless languages

Abstract The text develops the notion of language as “deslocamento” (dislocation and getting crazy) from six cases. First the Kafka case: it shows that literature is a kind of gateway to the crypt and opens the way for it. The second case, by Bispo do Rosario, shows the strength of the “anarchiving” of the Enlightenment / Humanist archive carried out by artists in order to collect the ruins of the archives and rebuild them critically. The next case is that of Paul Celan, for whom no one witnesses to the witness. Jean Améry presents the loss in the trust in the world and the being thrown in the “strangeness” caused by the torture that he suffered. Vilém Flusser argues that the Shoah, that launched him on the statelessness and in the absence of soil, also taught him to live between languages and without the false house of the motherland. Finally, with Almiros Martins, a Guarani indigenous, we see how the memory of destruction is at the basis of empowerment and (re)construction of language.

Keywords “un-maddening”; anarchiving; testimony; statelessness.

Texto recebido: 05/2018

Aprovado: 06/2018

Pensamentos esparsos sobre escrita e língua materna através dos deslocamentos

Caterina Koltai

Esse texto foi produzido para o evento Deslocamentos, realizado no Instituto Sedes Sapientiae entre 4 e 5 de maio de 2018, e apresentado na mesa A língua errante e/ou apátrida.

Resumo Esse texto aborda a língua errante e/ou o apátrida através dos deslocamentos impostos ou escolhidos. A questão é trabalhada por meio da relação que alguns escritores mantiveram com sua língua materna. De um lado temos aqueles que, incapazes de escrever como gostariam na língua materna, optaram por escrever numa língua estrangeira e, do outro, Marái e Kertész, autores que não puderam abrir mão de sua língua materna, testemunhando o exílio através da escrita.

Palavras-chave língua materna; exílio; escrita.

Caterina Koltai é psicanalista, socióloga, professora aposentada da PUCSP e tradutora. Autora de *Poética e Psicanálise: O estrangeiro* (Escuta, 2000) e *Totem e Tabu, um mito freudiano* (Civilização Brasileira, 2010).

Face à página em branco, me deu um branco e passei horas sem saber por onde começar. As imagens dos refugiados e exilados que povoam nosso mundo não cessavam de desfilar em minha mente, confirmando, para mim mesma, que nesse nosso mundo globalizado os humanos parecem mesmo ter se tornado mais nômades que os pássaros, uma vez que, segundo o último relatório da Acnur, neste início de século o número de refugiados giraria em torno dos 65 milhões, o que significa que uma em cada 113 pessoas do planeta seria um refugiado. A invisibilidade à qual são submetidos é uma forma de esconder a barbárie das estruturas políticas e econômicas que produzem, personificação da afirmação de Benjamim de que não há monumento da cultura que não seja concomitantemente um monumento de barbárie.

Árdua tarefa essa de decifrar o mundo, contento-me, portanto, em constatar que o exílio contemporâneo, ainda que se deva, na maioria das vezes, a causas econômicas ou políticas, é sempre mais que isso: a partida é, queiramos ou não, também fruto de uma ruptura que é signo de uma recusa – nem que seja da pobreza, ou da violência de um regime político. O sujeito da ruptura, nos diz Segers¹, já se encontra, na maioria das vezes, num estado interior de transição, oposição e mobilização que necessita um remanejamento pessoal e uma reconstrução de identidade que frequentemente se dá através de uma outra língua. A verdade é que os humanos migram e se exilam, atravessando fronteiras reais ou imaginárias, seja para fugir dos avatares da História à procura de melhores condições de existência para si próprios e seus descendentes, seja porque já estavam tomados por um terror subjetivo que pairava sobre eles, o exílio já tendo

1 M. J. Segers, *De l'exil à l'errance*.



*o exílio é,
como bem sabemos,
um destino privilegiado
para se interrogar sobre
a condição humana –
e o sítio do estrangeiro
se confunde com
o da psicanálise*

começado bem antes, visto que já se sentiam exilados em sua própria terra. O exílio é, como bem sabemos, um destino privilegiado para se interrogar sobre a condição humana – e o sítio do estrangeiro se confunde com o da psicanálise –, razão pela qual cada exilado carrega consigo os frutos do encontro entre os nomes de sua terra de origem e os da terra de acolhimento e o da história pessoal inserida na coletiva. É fato, porém, que nem todos reagem ao exílio da mesma maneira e, como bem lembrava Hassoun², enquanto alguns transformam o lugar de acolhimento em lugar de vida e se tornam cosmopolitas, verdadeiros cidadãos do mundo, outros se instalam na nostalgia e acabam criando lugares santificados em nomes dos quais se dispõem a matar e morrer.

Acabei de afirmar que no exílio a aquisição de uma nova língua pode ser de grande ajuda, à condição de podermos fazer o luto da língua materna, o que para muitos é quase impossível uma vez que optar por outra língua costuma ser vivido como uma traição, o que é perfeitamente compreensível se considerarmos a língua materna como sendo o lugar, por excelência, da articulação do individual e do social exposta a todos os avatares da História. Cada língua tem sua maneira particular de interpretar o mundo e seus enigmas, criando um laço identitário entre os que a compartilham. Falar de língua materna, nos diz Ertel³, é de certo modo falar sempre das figuras

da ausência que ora se conjugam separadamente, ora em conjunto, ora enquanto histórias, ora enquanto História, pois é bem sabido que em cada uma dessas histórias podemos sempre encontrar indícios de uma herança da História humana, da História de todos. Que efeitos subjetivos pode ter, me pergunto, uma ruptura escolhida ou imposta com a língua da infância, o que pode acontecer com um sujeito que ao longo das migrações e exílios perde sua língua materna, aquela que o marcou em seu corpo e gozo?

Ao formular essa pergunta me lembro imediatamente do filme israelense de Nurith Aviv, *De uma língua à outra*, no qual a autora entrevista dez artistas, poetas, cantores e escritores, vindos de diferentes partes do mundo, que evocam seu vivido particular da passagem de uma língua à outra, da passagem de suas diferentes línguas maternas para o hebraico, língua que durante muito tempo foi sagrada para os judeus da diáspora e que se tornou, por vontade política, uma língua falada no século xx. Todos eles foram obrigados a deixar para trás sua língua materna, aquela na qual foram ninados e acalentados, para habitar outra língua que tiveram que aprender e adotar como sua. Ao ouvir seus depoimentos, fiquei com a nítida impressão de que todos eles falavam da língua materna como de um território, o que provavelmente explica por que todos os depoimentos falam de rupturas e travessias, da passagem do *Heimlich*, a língua perdida, para o *unheimlich*, esse alhures ainda estrangeiro. Passagem de fronteiras, de culturas e de línguas, passagem de uma margem à outra.

Todos aqueles que ali deram seu depoimento possuíam a peculiaridade de terem podido contar com a mediação da criação literária, nos levando a dividir com eles a paixão pela língua e por esse vai e vem entre as diferentes camadas linguísticas, como se a arte fosse para eles uma terceira língua. Nada de surpreendente nisso, se pensarmos que o exílio sempre esteve no âmago da criação literária, dos gregos aos dissidentes russos, passando pelos românticos e pelos escritores anglo-saxões, como se o escritor precisasse ser, por definição, um deslocado.

Assim como é possível sentir-se exilado de uma língua, esta também pode nos exilar, como nos ensinam os autores incapazes de escrever em sua língua materna. Beckett, por exemplo, não só afirmou ter se libertado de Joyce ao escrever numa língua estrangeira, como, incapaz de sustentar uma posição de enunciação em inglês, sua língua materna, escreveu o grosso de sua obra em francês, traduzindo-a para o inglês apenas após a morte de sua mãe. Ou então Nancy Houston, autora canadense radicada em Paris, para quem o exílio é o fantasma que permite escrever. Ela escreveu toda sua obra em francês e quando tentou escrever em sua língua materna, o inglês, adoeceu.

A verdade é que muitos escritores se expatriaram para, na solidão, poder se lembrar e recriar o passado sem a intrusão do presente. Numa matéria de 20/03/2009 intitulada *Por que eles escrevem em francês*, publicada no jornal francês *Le Monde*, o autor afegão Ariq Rahim, vencedor do prêmio Renaudot, afirmava que, após ter escrito grande parte de sua obra em sua língua materna, o persa, precisou de uma outra língua, no caso o francês, para falar do que é tabu em sua língua materna: a mulher afegã. Não queria, diz ele, apresentar a mulher afegã como um objeto escondido, sem corpo nem identidade. Queria que ela aparecesse, como as demais mulheres, plena de desejo, prazer e sofrimento. O francês lhe deu essa liberdade. Do mesmo modo, a escritora vietnamita Anna Moi dizia ter precisado de uma outra língua, que não a materna, para poder ser iconoclasta e dizer o indizível; enquanto o escritor italiano Carlo Jansiti insistia no fato de que escrever em francês foi a maneira que encontrou para inventar a própria vida, se instalar num alhures e se descolar de uma família, um país e uma vida não escolhida. Ou ainda o escritor de origem russa Andree Makine, que decide escrever em francês para não ser perseguido pelas sombras excessivamente íntimas de Tchekov,

»

*a escritora vietnamita Anna Moi dizia
ter precisado de uma outra língua,
que não a materna, para poder
ser iconoclasta e dizer o indizível;
enquanto o escritor italiano Carlo Jansiti
insistia no fato de que escrever em
francês foi a maneira que encontrou
para inventar a própria vida*

Tolstoi ou Dostoievski. Quanto a Romain Gary ou Emile Ajar, este não só se definia como nômade e cosmopolita por gosto e etnia como afirmava que graças a sua extraterritorialidade corria o risco de se transformar num extraterrestre. Óbvio que através de todas essas frases não há como não ouvir um grande sofrimento, mas nelas não falta humor que, como dizia Freud, supõe uma grande dignidade e permite ao sujeito se separar de seus afetos dolorosos.

Através dessa longa introdução consigo finalmente nomear aquilo que eu de fato queria trabalhar aqui desde o momento em que Alessandra me convidou para essa mesa que eu dividiria com o Peter e o Márcio caso também aceitassem o convite. A provável presença do Peter nessa mesa, a única pessoa com quem, eventualmente, eu ainda falo húngaro quando nos encontramos na rua, me deu vontade de voltar a um artigo que escrevi em 2007⁴ no qual tentava entender o que pode significar a perda da língua materna através do percurso de dois autores que me são extremamente caros: Sandor Marái e Imre Kertész. Além de grandes escritores, ambos têm em comum o fato de serem escritores de língua materna húngara, essa curiosa língua uralo-altaica falada apenas por 5% da população europeia. Língua curiosa que não tem parentesco com nenhuma outra língua europeia, o que significa que ninguém que não seja húngaro entende o significado dessas

2 J. Hassoun, *L'exil de la langue*.

3 R. Ertel, *La langue maternelle – la grande absence*.

4 C. Koltai, "A língua exilada", in A. Costa; D. Rinaldi (orgs.). *Escrita e Psicanálise*.



*ao retomar esses dois escritores,
Marái e Kertész, espero poder
dar um passo a mais na questão
dos deslocamentos e da língua errante
ou apátrida, porque ambos vão
na direção da afirmação de Rimbaud
de que Eu é um outro e que
os recursos da literatura,
assim como os do inconsciente*

palavras. O fato de dois dos três participantes dessa mesa serem de origem húngara me pareceu mais que uma mera coincidência, me fez enigma.

O outro motivo que me levou a querer retomar esse artigo de 2007 foi que de lá para cá deparei com dois livros de outros autores que também se debruçaram sobre eles e muito me interessaram. O primeiro⁵ é uma coletânea de artigos escrito por um grupo de psicanalistas franceses, e o segundo⁶ é de Thomas Abraham, filósofo argentino, ele também filho de húngaros, que nesse livro dedica um capítulo a Marái e um outro a Kertész. Autores que, assim como eu, leram em suas traduções espanholas ou francesas, incapazes de ler em sua língua materna, o húngaro. Em seus textos, em certos momentos tinha a impressão de estar lendo a mim mesma, o que não pode deixar de novamente me instigar, afinal por que dois filhos da diáspora húngara/judaica se interessam pelos mesmos autores a ponto de querer escrever sobre eles?

Ao retomar aqui esses dois escritores, espero poder dar um passo a mais na questão dos deslocamentos e da língua errante ou apátrida, porque ambos vão na direção da afirmação de Rimbaud de que Eu é um outro e que os recursos da literatura, assim como os do inconsciente, se reinventam sem cessar, uma vez que o poeta é sempre um pouco profeta na medida em que seu ouvido se abre no limiar da emergência da linguagem, lá

onde chamamos as coisas antes de nomeá-las, lá onde ecoa outra coisa que não o sentido.

Tanto Marái quanto Kertész conheceram os dois grandes totalitarismos do século xx e ainda que suas obras não pertençam ao que se convencionou chamar de literatura de testemunho *stricto sensu*, podem de certo modo ser lidas como tais, visto que ambos foram testemunhas involuntárias da catástrofe, traumatizados pela perda de suas referências e desalojados do lugar em que os discursos podiam produzir uma significação estável. Ambos souberam, não obstante, cada um a seu modo, transformar o traumatismo do desaparecimento e do vazio em capacidade de pensar, o que só é possível, segundo Hassoun⁷, para aqueles que foram capazes de se separar da onipotência do horror.

Marái não era nem judeu nem comunista, como tantos outros que nos brindaram com seus testemunhos. No entanto sua obra é de certo modo um testemunho, o do fim da Mittel Europa, nome dado a certa região geográfica que corresponde *grosso modo* à Europa Central, mas que emprego aqui como referência a uma região geográfica, linguística e mental que começou a desaparecer depois da Primeira Guerra Mundial para sumir do mapa por volta dos anos 1930. Autor profícuo, publicou bastante entre os anos 1920 e 1940, mas, ao emigrar para os Estados Unidos em 1948, acabou sendo esquecido, e só foi redescoberto no final do século passado, após seu suicídio em 89 e da queda do muro de Berlim. A partir desse momento passou a ser traduzido e lido no mundo inteiro, inclusive aqui no Brasil. Os grandes temas de sua obra são a História, o ser burguês e a amizade, que para ele, assim como para Caetano, parece superior ao amor, talvez porque a companhia do amigo possa coexistir com a solidão. O amigo é para ele uma testemunha, razão pela qual a vida sem amigo é uma vida sem consolo. Esse seu interesse pela amizade talvez seja uma das razões que faz com que eu goste tanto de lê-lo.

Em sua obra-prima *Confissões de um burguês*, fala de modo magistral, entre outras coisas, das

agruras de ser um defensor das ideias burguesas na Hungria do entre guerras. Recusando, em nome da liberdade individual, qualquer compromisso espúrio, podemos ler como foi se impondo para ele a questão do exílio durante a ocupação nazista de seu país:

À esquerda não tenho o que procurar, pois abrir mão da minha classe é o mesmo que o suicídio moral, só posso julgar essa classe de dentro. À direita não posso dar um único passo porque não me disponho a apoiar nem com a respiração o fascismo que se esconde por trás da direita mais decente. Tenho que ficar só, completamente só com meu trabalho que tem algum significado apenas para muito poucos, e com todas as consequências sociais e existenciais dessa situação⁸.

No pós-guerra, às vésperas do segundo *round* totalitário, Marái que, como acabamos de ver, tomou posições antifascistas claras antes da guerra, ao se dar conta de que logo viria a ser considerado como um inimigo de classe pela nomenclatura comunista, começa a circular pela Europa Ocidental, perguntando-se quanto ao que esperar caso resolvesse novamente emigrar. Não tem grandes ilusões, tanto que em 1947 afirma que a única coisa que talvez tivesse para dividir com a população da Europa Ocidental “seria a lembrança dos crimes comuns: saber que éramos todos criminosos europeus ocidentais e orientais – porque vivíamos aqui e sabíamos, permitimos que tudo chegasse aonde chegou”. Em *Minha terra, minha terra*, que pode ser lido como a continuação de suas *Confissões*, Marái continua se debatendo com o dilema do ficar ou partir, pois sabe perfeitamente, que se ficasse

[...] começaria a técnica secreta da lavagem cerebral, mais perigosa que a aniquilação da consciência [...] explicar a si mesmo que no interesse do povo se abre mão

5 N. Georges-Lambrischs; D. Fernandez, *L'homme Kertész Variations Psychanalytiques sur le passage d'un siècle à l'autre*.

6 T. Abraham, *Mis héroes (Ensayo de Admiración)*.

7 J. Hassoun, *op. cit.*

8 Marái, cit. por Kertész, *A língua exilada*, p. 267.

9 Citado por Kertész, *op. cit.*

»
*um escritor húngaro
escreve para leitores
húngaros e Marái
ao emigrar ficou
sem terra e sem leitores,
perdeu as palavras*

da liberdade individual [...]. Nesse instante compreendi que era preciso deixar a Hungria, sem dúvida, sem regatear, sem a esperança da volta, apenas ir embora⁹.

Sua lucidez me impressiona. Ficar só com seu trabalho implicou aceitar emigrar, sair de um país onde podia ser lido e ir para um outro onde corria o risco de não ser lido, como de fato não foi, mas onde podia manter sua liberdade de criação que tanto prezava. Um escritor húngaro escreve para leitores húngaros e Marái ao emigrar ficou sem terra e sem leitores, perdeu as palavras, como diz Abraham, pois Marái tinha plena consciência de que o escritor precisa do leitor da mesma maneira que o ator precisa do público. Para um escritor, ao não poder escrever na língua do país em que vive, o sofrimento vai muito além do estar longe de casa. Sabia, contudo, que viver sob ameaça leva à desmetaforização da língua e que a onipotência do assassinato apaga qualquer relação possível com a transcendência, de modo que a língua desvitalizada, cortada de suas fontes culturais e criadoras, se torna funcional e instrumentalizada. Marái sempre soube o significado de sua escolha, e como disse Kertész, num artigo a ele dedicado, jamais se entregou à autopiedade ou autoglorificação. Se em 1948 acabou optando novamente pela emigração é porque seu doloroso exílio interno começara bem antes, o que na eminência de partir lhe permitiu confessar que, pela



*Imre Kertész opõe
a biografia à ficção, pois lá
onde a primeira se recorda,
a segunda cria um mundo,
e para tanto o escritor
se serve de sua
memória criativa*

primeira vez em sua vida, sentira um terrível sentimento de angústia. Ao se dar conta de que era livre, foi tomado pelo medo.

Em 1989, após ter proibido a publicação de sua obra por cerca de 50 anos, o governo húngaro o chama de volta à pátria, prometendo-lhe publicar toda sua obra. Marái resiste ao canto da sereia e não só recusa o convite, como tampouco autoriza sua publicação enquanto o invasor soviético lá estivesse. No luto que representa todo exílio, Marái pagou caro por ter escolhido a liberdade, visto que optou por partir levando sua língua para uma terra e cultura estrangeira. Aceitou abrir sua alteridade para a alteridade do outro, sua língua materna tendo permanecido, como diria Ertel, uma ferida, uma cicatriz presente e sensível.

Não por acaso Marái é um dos escritores húngaros mais admirados e respeitados por Kertész, prêmio Nobel de literatura, contemporâneo ao *Mal-estar na Civilização* de Freud, sendo que não hesitaria em afirmar que o perplexo narrador de *Ser sem destino* pode ser lido como seu herdeiro. Kertész não passava de um adolescente judeu quando, aos 14 anos, foi levado para Buchenwald. Ao ser libertado dois anos depois, aos 16 anos, poderia ter emigrado e refeito sua vida em outro lugar. No entanto, não o fez; e, sem muito bem saber por quê, optou por ficar e com o passar dos anos começou a escrever. Precisou de 10 anos para encontrar seu destino de escritor que

se impôs a ele como a única forma de sobreviver. Depois de Auschwitz é preciso escrever ficção, dizia ele, e foi nela que de certo modo encontrou sua salvação, com todas as aspas possíveis para este termo. A experiência vivida poderia tê-lo enlouquecido caso não a tivesse usado como ficção, nos diz ele em seu texto *O Holocausto como cultura*, no qual opõe a biografia à ficção, pois lá onde a primeira se recorda, a segunda cria um mundo, e para tanto o escritor se serve de sua memória criativa. Como afirma Daniela Fernandez¹⁰, o autor opõe recordação e escrita. Enquanto vivia na lembrança, não conseguiu escrever, e a partir do momento em que começou a escrever, parou de se lembrar. Ele escreve para esquecer, ainda que suas lembranças nunca tenham desaparecido, apenas mudaram de lugar. A escrita de ficção é a sua resposta ao real que não cessa de se inscrever, mas aquilo que ele realmente viveu permanece como um buraco que não pode ser partilhado com ninguém, nem mesmo por aqueles que partilharam a mesma experiência. Ao contrário de Proust, que estava à procura do tempo perdido, com a escrita, nos diz ele, estava à procura do tempo futuro.

Sem destino (2004) é a narração em primeira pessoa da vida de um jovem deportado para Auschwitz. A estrutura do romance segue uma estratégia narrativa bastante clássica, de modo que o leitor quer acompanhar a saga de seu herói. O insuportável reside na ausência de revolta do adolescente. Chocados, os membros do comitê de leitura recusaram o romance. Os romances seguintes, *Kaddish por uma criança não nascida* (2002), *A recusa* (2002) e *Liquidação* (2005) têm por personagem principal um escritor-tradutor, ser de ficção cuja peculiaridade é a de ter tido um romance sobre a deportação recusado. Dito isso, me parece importante reiterar aqui, mais uma vez, a importância que ele atribui à ficção, e ao dever de se ater às suas implacáveis leis, que permite que sua escrita se aparente a um exercício analítico: a saída do recalque pelas palavras da ficção, a experiência, para o leitor, do traumatismo que é o totalitarismo, a voz de uma terapia pelos meios da arte.

Em 1956, quando da Revolução Húngara, momento em que muitos de seus compatriotas fugiram, mais uma vez ele resolveu ficar, e dessa vez conscientemente, por causa da língua, de sua língua materna, a única na qual sabia escrever, lembrando que se aos 16 tivesse saído, ainda poderia ter aprendido a escrever em outra língua, mas aos 27 julgou ser tarde demais. E ao ficar e continuar escrevendo em húngaro, tornou-se, nas palavras de Catherine Matet, outra autora do livro *L'homme Kertész*, o escritor do impossível: impossível não escrever em sua língua, o húngaro; impossível de ser compreendido pelos húngaros; impossível de não escrever; impossível de escrever sobre o que não tem nome.

Assim como Marái, a quem se refere como um companheiro de letras no exílio, ele também reconhece não ter se arrependido de sua decisão de escolher mais uma vez Budapeste como morada. O fez em plena consciência, ainda que esse país no qual nascera, cuja língua falava, lia e na qual escrevia seus livros, de certo modo nunca tenha sido seu país, mas sim um lugar no qual viveu um exílio voluntário e que em muitas ocasiões mais parecia uma prisão do que uma morada, mas onde, ao escrever, na única língua em que sabia fazê-lo, pôde conhecer a si mesmo. E isso apesar de rejeitar o culto essencialista da língua materna, tendo várias vezes se referido a si mesmo como sendo um escritor alemão de língua húngara.

Comecei meu texto citando alguns escritores que, num determinado momento de suas vidas, precisaram escrever numa língua que não a materna, pois, como afirmou Cioran, escrever numa língua estrangeira é uma emancipação que permite aos autores ser iconoclastas e dizer o indizível. A língua materna pode não ser aquela que necessariamente falamos melhor ou na qual

»
*como afirmou Cioran,
escrever numa língua estrangeira
é uma emancipação que permite
aos autores serem iconoclastas
e dizer o indizível*

melhor nos expressamos. Aprofundei-me, a seguir, em dois autores cuja língua materna é a minha e que, ao contrário daqueles a que me referi anteriormente, não souberam ou não quiseram abrir mão da língua materna na escrita. O primeiro, Marái, escolheu, como vimos, partir carregando sua língua que poucos entendiam e um número ainda menor lia. O segundo escolheu o exílio interno. Ambos testemunharam o exílio pela escrita, é o que chamo a língua do apátrida.

E para terminar esse texto, gostaria de fazê-lo através das palavras de um analista de língua francesa e origem russa, o poliglota Granoff, que ao lidar com o trágico da condição humana manifestou o desejo de criar uma vida como a de um personagem de romance, deixando espaço para a ficção, os mitos e o humor. Ao ser perguntado em que língua ele pensava ou sonhava, afirmou: “Quando quero ofender alguém ou contar, o faço em inglês, quando me apiedo sobre mim mesmo o faço em russo, quando falo para um auditório o faço em francês, mas quando canto as canções da infância, elas são em alemão”.

10 D. Fernandez, “Inventer Auschwitz”, in N. Georges-Lambrichs; D. Fernandez, *L'homme Kertész Variations Psychanalytiques sur le passage d'un siècle à l'autre*.

Referências bibliográficas

- Abraham T. (2016). *Mis héroes (Ensayo de Admiración)*. Buenos Aires: Galerna Ensayo.
- Ertel R. (1999). *La langue maternelle – la grande absence. L'Inactuel*, n.3. Paris, Circée.
- Georges-Lambrischs N.; Fernandez D. (2013). *L'homme Kertész Variations Psychanalytiques sur le passage d'un siècle à l'autre*. Paris: Editions Michèle.
- Hassoun J. (1993) *L'exil de la langue*. Paris: Point hors ligne.
- Kertész I. (2004). *A língua exilada*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2002). *Kaddish por uma criança não nascida*. São Paulo: Imago.
- _____. (2004). *Sem destino*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Koltai C. (2007). A língua exilada. In A. Costa; D. Rinaldi (orgs.). *Escrita e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.
- Marai S. (1993) *Les confessions d'un bourgeois*. Paris: Albin Michel.
- Segers M. J. (2009) *De l'exil à l'errance*. Toulouse: Erès.

Scattered thoughts on writing and native language through displacements

Abstract This text addresses errant and/or stateless language through imposed or chosen exile. The issue is explored through the relationship some authors have maintained with their mother tongues. On one hand we have writers incapable or expressing themselves as they wish in their native language, choosing instead to write in a foreign language, and on the other we have Marái and Kertész, who were unable to let go of their mother tongue, recording their exiles through this writing.

Keywords native language; exile; writing.

Texto recebido: 06/2018

Aprovado: 06/2018

Freud, o inconsciente, a des-memória, a in-memória e os paradoxos do esquecimento, do sonho e do real de Auschwitz

Paulo Cesar Endo

Resumo Esse artigo examina um curto período de trabalho de Sigmund Freud no qual se evidencia uma teoria abrangente sobre a memória. Pretendo colocar algumas elaborações freudianas desse período em diálogo com autores contemporâneos, pensadores do campo das teorias da memória e, desse modo, contribuir para precisar a contribuição freudiana aos estudos contemporâneos sobre a memória social, política e cultural.

Palavras-chave psicanálise; teoria freudiana; memória; lembrança; esquecimento.

Paulo Cesar Endo é psicanalista, pesquisador e professor livre-docente da Universidade de São Paulo. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Direitos Humanos, Democracia, Política e Memória do Instituto de Estudos Avançados da USP. Bolsista produtividade nível 2 do CNPq. Membro da Memory Studies Association (Copenhague), dos Territórios Clínicos de la Memoria (Buenos Aires) e da Research Unit Dreams, Memory and Imagination Studies (Gdansk).

Colocar em pauta a questão da memória revela imediatamente um problema ético que assalta não apenas os registros conhecidos do que deve e pode ser lembrado e esquecido, como também tudo aquilo que jamais será esquecido porque nunca foi lembrado. Esses ficam como que de fora das questões da memória, não se assumam, não se pode perscrutá-los.

Populações inteiras extintas que jamais serão encontradas; pessoas e vidas indigentes e não identificadas que pereceram em porções jamais alcançados pelas pesquisas e pelas mídias; outros que sumiram em prisões e valas comuns são, quando muito, representados por flâmulas genéricas de tais massacres, assassinatos e extermínios que, por sua vez, não poderão repor os traços da existência singular dos que desapareceram completamente nesses processos de erradicação.

Combatentes, vencidos, povos extintos, etnias apagadas são sucedâneos genéricos que revelam e ocultam diante da impossibilidade de relembrar e restaurar uma memória factível e singular que fora abortada por um acontecimento qualquer, que guiou cada um dos sujeitos e vidas até os umbrais da morte prematura e, não raro, efeito de catástrofes sociais e políticas. Cada uma delas dissolveu-se nos coletivos negros, indígenas, tutsis, guerrilheiros, judeus, comunistas, pobres, favelados, vândalos, criminosos, etc.

Por vezes, por eles e para eles, ergueram-se memoriais, monumentos, obras de arte, renderam-se homenagens, canções foram entoadas e rituais fúnebres a eles foram endereçados. Entretanto, há em tudo isso um aspecto que escamoteia e encerra compensatoriamente um impossível: a restituição singular de cada um dos milhões que foram assassinados. Suas histórias e nomes apagaram-se



*na trajetória de seu
pensamento Freud inclui fendas,
buracos, solavancos enormes
nessa passagem, além
e aquém das dinâmicas
entre o lembrar
e o esquecer*

no momento de seus respectivos extermínios e não foram, nem serão mais encontrados.

Isso indica a medida do excesso que não pode ser reparado sempre que uma decisão de uso massivo da violência é deflagrada; aponta também para um limite problemático da memória a ser sempre interpelado com cautela.

É a isso que a psicanálise, sua teoria e sua clínica estão endereçados. À perpétua busca de um sujeito que fala e falando repõe sua posição de enunciante e de constituição, reposição, criação e invenção da linguagem, único lugar onde um sujeito se singulariza e existe. É nesse sentido preciso que a linguagem estaria nas antípodas da violência, podendo estar ao lado das violências de outras tantas maneiras¹.

O testemunho de si, do inconsciente que a situação psicanalítica repõe e que Shoshana Felma² viu como o próprio ato fundador da produção testemunhal, instala um sujeito que se reinventa pela linguagem após ter sido capturado e submetido por ela em sua forma discursiva, categorial e definitiva. É em torno dessa possibilidade e impasse que uma teoria sobre a memória se ergue a partir da psicanálise, e é sobre ela que farei as considerações a seguir.

Serão observações breves, a serem complementadas com pesquisas vindouras, pois elas constituem parte de uma pesquisa mais extensa que hoje se debruça sobre a elaboração onírica ante as experiências de aniquilamento³.

Aqui procurarei considerar o percurso de quatro anos entre o primeiro texto de Freud por ele renegado – *O Projeto de uma psicologia para neurólogos*, escrito em 1895, mas só publicado em 1950, após sua morte – que é também o primeiro e último a tentar a aproximação entre a psicologia e a neurologia – até o texto *A interpretação dos Sonhos*, terminado em 1899 mas só publicado em 1900. O primeiro, um texto que Freud quis apagar de sua obra e o outro que ele desejou ressaltar, atrasando em um ano sua publicação, para que se tornasse um dos textos mais importantes do novecentos. Nesse interjogo dos textos freudianos, o desejo de evidenciar e ocultar também é revelador dos traços da obra.

O segundo tempo deste artigo pretende iniciar uma interpretação, inspirada pela psicanálise, de sonhos oriundos de experiências liminares nas quais os campos de concentração e os porões de regimes ditatoriais fazem existir; nos deteremos mais especificamente no atravessamento da elaboração onírica na obra de Primo Levi.

Freud e a memória

A hipótese do inconsciente como um lugar (topos) ou um lugar terceiro, entre (in between), estrangeiro, excluído (a-topos) do ponto de vista da razão, da consciência e da memória evocativa, entendida como o que se move nas dinâmicas entre o lembrar e o esquecer, é uma contribuição decisiva da psicanálise aos estudos sobre a memória.

Primeiro porque na trajetória de seu pensamento Freud inclui fendas, buracos, solavancos enormes nessa passagem, além e aquém das dinâmicas entre o lembrar e o esquecer e, depois, porque sem fazer disso um campo de batalha decisivo, Freud propõe outra teoria sobre a memória instalada sobre os processos e dinâmicas inconscientes que a determinam. Processos que têm como origem e destino a constituição do psiquismo pautado pela sexualidade.

Esses processos, para Freud, dependiam da compreensão de mecanismos presentes na

constituição do próprio psiquismo enquanto tal, a partir de menções, analogias e aproximações com a neurologia, cuja heurística foi escrita em 1895 com o texto *Projeto para uma psicologia para neurólogos*. Texto, como observado anteriormente, posteriormente abandonado por Freud e somente publicado em 1950, após sua morte.

Nesse texto Freud se esmera na construção de uma teoria neurológica plausível que incorporaria suas próprias descobertas, hipóteses e suposições sobre um aparelho de memória. Freud diz:

[...] uma das características do tecido nervoso é a memória, quer dizer, em termos gerais, a capacidade de ser permanentemente modificado por processos únicos, característica que contrasta tão notavelmente com a conduta de uma matéria que deixa passar um movimento ondulatório, para retornar logo a seu estado prévio. Toda teoria psicológica digna de alguma consideração haverá de oferecer uma explicação sobre a “memória”.⁴

Nesse trecho extraído das páginas iniciais do ‘Projeto’ Freud evidencia, de um lado, sua ambição em localizar fisicamente, na córtex cerebral e nas ligações neuronais, as funções e os processos neuropsíquicos em geral que ele pretende descrever e explicar, mas também o trabalho da memória em particular; de outro indica o empreendimento de toda a psicanálise até então não nascida: a que se esmeraria na compreensão das transformações

podemos dizer genericamente
que, para a psicanálise
desde Freud, interessam as dinâmicas
do des-lembrar, do mal-lembrar,
do lembrar-encobrendo,
que se exibem na clínica
psicanalítica cotidiana

permanentes sofridas pelo psiquismo a partir das marcas nele impressas que, mais adiante, na primeira teoria do aparelho psíquico apresentada em 1900, no texto *A interpretação dos sonhos*, Freud denominará de marcas mnêmicas.

Assim Freud primeiro examina, explica e discrimina o exame dos processos envolvendo o lembrar e o esquecer, utilizando-se para isso de uma visão muito própria dos processos neurológicos que a envolvem e a determinam para, depois, ater-se aos inúmeros matizes no vasto campo da memória, que ele amplia e sucessivamente redefine ao longo de sua obra.

Podemos dizer genericamente que, para a psicanálise desde Freud, interessam as dinâmicas do des-lembrar (o percebido consciente que foi esquecido); do mal-lembrar (do que não pode ser inteiramente lembrado a não ser pela via de sinais, indícios e pistas: os sintomas); do lembrar-encobrendo (daquilo que se lembra precisamente para que não seja possível a lembrança, tornada difícil e dolorosa), que se exibem na clínica psicanalítica cotidiana.

Os sintomas seriam a demonstração de um lugar terceiro da memória, um lugar outro, que se instala fora das dinâmicas inerentes ao lembrar e ao esquecer. Revelam também uma tentativa de equilíbrio inercial, pois buscam um outro equilíbrio. Ou seja, podem perdurar durante toda a vida do sujeito se não forem psiquicamente interpelados, aturridos e perturbados. Tarefa que a clínica psicanalítica tomará para si.

- 1 Esse alerta foi emitido eloquentemente por Victor Klemperer (2006). Ele alertou em seus apontamentos sobre a linguagem do 3º Reich que a dominação começa sempre pela linguagem, sempre pelas palavras, porque é ela que forja subjetividades e inventa novas formas para praticar, cometer e ocultar ou banalizar violências. Lembramos ainda Gracilaso de la Vega (1598-1616), sobre o processo de colonização das américas pelos espanhóis destacando como primeiro ato o ato de incompreensão e transformação da língua nativa.
- 2 S. Felman, Education and crisis or the vicissitudes of teaching, in S. Felman; M. D. Dori Laub (orgs.) *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history*.
- 3 Esse artigo é mais uma das elaborações que venho realizando sobre a literatura de testemunho e relatos de testemunhos da ditadura civil-militar brasileira (1964-1985) apoiado nas elaborações metapsicológicas sobre o sonho. O leitor poderá encontrar, na bibliografia deste artigo, outros artigos publicados no âmbito da mesma investigação (P. Endo, 2005, 2010, 2012, 2015, 2015a, 2016).
- 4 S. Freud. Proyecto de una psicología para neurólogos. In *Obras Completas de Sigmund Freud*, T.i. p. 214.





*conteúdos baldios, atemporais
e sem rumo, como que
se esgotando em seu próprio
movimento de perpetuação repetitivo,
vagam em sua impossibilidade
e mortificação*

Os sintomas neuróticos – o corpo cativo da histérica pelo olhar de outrem e, ao mesmo tempo, distante do gozo com outrem; a ideiação aflitiva do obsessivo e a angústia como instalação de um corpo impossível de prazer na neurose de angústia – revelariam que um trabalho inconsciente se põe em marcha produzindo efeitos que condenam o sujeito ao não esquecimento e, ao mesmo tempo, o impedem de lembrar.

Dito de outro modo, são conteúdos que perduram como des-memória – um corpo e um psiquismo (desmemoriado) que compulsiva e dolorosamente alienam-se da consciência, dos pensamentos e ações voluntários e passam a frequentar, repetidamente, caminhos conhecidos não sabidos e irreconhecíveis (*Unheimliche*). Um afeto desligado indica contudo que algo aconteceu, mas impede que se realize psiquicamente a apropriação subjetiva desse acontecido.

Conteúdos baldios, atemporais e sem rumo, como que se esgotando em seu próprio movimento de perpetuação repetitivo, vagam em sua impossibilidade e mortificação. Energia, pulsão psiquicamente desligada que se aliena no corpo para ali manter-se aprisionada, drenando energia psíquica na mobilização dos mecanismos de defesa psíquicos mantenedores da neurose.

Assim, no trabalho clínico, Freud depara com a seguinte constatação: o sintoma do neurótico não é um efeito de uma experiência realmente vivida e não lembrada, mas de um desejo

combatido, interpelado pelo próprio psiquismo do sujeito que, primeiro, cinde o desejo da possibilidade do ato em direção ao suposto objeto desse desejo e, depois, o irrealiza como fantasia proibida.

Sendo um dos propósitos da fantasia adiar ou impedir a passagem ao ato, testemunhamos na histeria os estertores desse adiamento e impossibilidade em que um corpo, repleto de dores e espetáculos, se mortifica no imenso trabalho de exibir para ocultar. Porém, a fantasia não vela o desejo, mesmo que para isso recaia sobre ela o recalque e, como seu corolário, o sintoma. O sintoma exhibe, portanto, o desejo convertido em limbo. Nesse sentido o corpo cativo da histérica e do histérico seriam exemplares desse sofrimento e dessa suspensão de um prazer do qual nunca se sabe.

Mas qual é o tempo das fantasias senão o tempo do desejo que demarca a distância entre querer e ter? O tempo que a pulsão sexual trilha e marca na mesma – ou oposta – direção de seus objetos. Para se aproximar de seus objetos ou para repeli-los, evitá-los, mantê-los à distância. Um tempo que se incumbe de presentificar o que não existe e também negar, adiar, postergar o ato e alargar a distância entre pulsão e objeto, entre desejo e ato. É portanto um tempo-espaco interpelado pela realidade que induz e exige trabalho psíquico. Tais preocupações fundam a própria psicanálise, pelo menos desde 1895, e consistem na constituição de matizes que Freud introduz nos estudos sobre a memória, concomitantemente ao nascimento da própria psicanálise. Freud estava então no âmbito, ou muito próximo, do que Ricoeur distinguiu como memorização e recordação⁵ e mesmo de Aleida Assman quando retomou a distinção conceitual entre memória e recordação⁶.

Lembrando Junger, Assman relembra a equiparação de memória com coisas pensadas, ou seja, conhecimentos, e associou por sua vez a recordação com experiências pessoais. Cito:

A memorização procede basicamente de forma reconstitutiva: sempre começa do presente e avança inevitavelmente para um deslocamento, uma deformação, uma

distorção, uma revalorização e uma renovação do que foi lembrado até o momento da sua recuperação. Assim, nesse intervalo de latência, a lembrança não está guardada num repositório seguro e sim sujeita a um processo de transformação. A palavra “potência” indica, nesse caso, que a memória não deve ser compreendida como um recipiente protetor, mas como uma força imanente, como uma energia com leis próprias. Essa energia pode dificultar a recuperação da informação – como no caso do esquecimento – ou bloqueá-la – como no caso da repressão. Porém ela também pode ser controlada pela inteligência, pela vontade ou por uma nova situação de necessidade, e proporcionar uma nova disposição de lembranças. O ato do armazenamento acontece contra o tempo e o esquecimento, cujos efeitos são superados com a ajuda de certas técnicas. O ato da recordação, por sua vez, acontece dentro do tempo, que participa ativamente do processo. No que diz respeito à psicomotricidade da recordação, esquecimento e recordação estão indissociavelmente intrincados. Um é possibilitador do outro. Podemos também dizer: o esquecimento é opo- nente do armazenamento, mas cúmplice da recordação.⁷

E Ricoeur referindo-se à obra de Frances Yates, *ars memoriae*:

Ademais, dessa recusa do esquecimento e do ser afetado resulta a preeminência concedida à memorização

5 P. Ricoeur, *A memória, a história, o esquecimento*, p. 80.

6 A. Assman, *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*, p. 33.

7 A. Assman, *op. cit.*, p. 34.

8 P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 81.

9 Tanto no sentido de um jamais lembrado, o ilembrável, presente na hipótese do recalque primário, quanto no sentido de contra a memória. Algo que anularia a própria memória enquanto tal. Aqui poderíamos propor como exemplo as experiências limites em que o sujeito se encontra em situação continuada de risco iminente de morte e na qual todos os seus recursos psíquicos se voltam para a sobrevivência, que passa então a ser a tarefa primeira do psiquismo: manter o organismo vivo. Remeto o leitor ao livro *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico*, especialmente na segunda parte intitulada *A violência no pensamento de Freud* (Endo, 2005), onde desenvolvo extensamente essa hipótese.

10 A ação dos mecanismos de defesa, como o recalque, impossibilita a lembrança, bem como o esquecimento. O ex-cadescere, cair para fora, presente na etimologia da palavra esquecer poderia receber outro prefixo, teríamos então in-cadescere, cair para dentro. Ou seja, algo que cai, como que solto (desligado), mas perdura como conteúdo psíquico inconsciente.

»
a constatação de que, em termos clínicos e durante o tratamento, lembrar não é tudo ou nem é o mais importante teve de experimentar transformações decisivas nos trabalhos de Freud desde o período pré-psicanalítico e depois.

à custa da recordação. A valorização das imagens e dos lugares pela *ars memoriae* tem como preço a negligência do acontecimento que espanta e surpreende.⁸

No caso da recordação, o esquecimento revelaria não o polo oposto, demérito e falha da memória, mas um fenômeno constitutivo que revela, em tudo aquilo que se recorda, algo que se esquece, e que os assim chamados ‘efeitos visíveis do recordado’ são, desde sempre, reveladores do que foi temporária ou definitivamente esquecido.

No lembrado/esquecido há sempre um deixar lembrar, deixar esquecer para que nesses intervalos se possa imaginar, ficcionalizar e inventar os liames de continuidade do perdido. Mas no esforço freudiano teórico-empírico, consagrado aos fenômenos da memória, revelam-se não apenas as elaborações técnicas apropriadas de memorização, como também as de recordação.

A constatação de que, em termos clínicos e durante o tratamento, lembrar não é tudo ou nem é o mais importante teve de experimentar transformações decisivas nos trabalhos de Freud desde o período pré-psicanalítico e depois.

O neurótico sofrer de reminiscências aludiria ao mesmo tempo a algo que persiste mal lembrado, mas também ao que é lembrado de modo a provocar contínuo sofrimento psíquico. É justamente o fracasso do esquecimento absoluto que perpetua o impossível de lembrar (o ilembrável, a in-memória)⁹ e o impossível de esquecer (in-quecer)¹⁰,



Monique Schneider esclarece essa matriz biológica e médica presente nas crenças de Freud que circundavam a hipnose, e que residiam no modelo que preconiza a expulsão, a retirada cirúrgica do agente patogênico

efeito do trabalho psíquico que imobiliza o psiquismo enquanto repetição. A repetição como ato (*acting out*) seria, portanto, o que mantém cativo o corpo do sujeito enquanto um trabalho psíquico não se realiza. A compulsão que revela uma insistência e fracasso mil vezes revelado de modo oblíquo e obscuro.

A primeira clínica de Freud, que conhecemos como pré-psicanalítica, ao mesmo tempo anterior e fundante da psicanálise, pensava o esquecimento como um limbo da memória, cuja inscrição seria não consciente e que poderia ser reencontrada a partir de técnicas de busca apropriadas: resgatar do esquecido para o lembrado. Portanto, um olhar e uma crença bastante tradicionais e médico-neurológicas sobre o trabalho da memória.

Como neurologista, para Freud, a memória ainda figurava em seus trabalhos e em sua clínica como um armazenamento de conteúdos, experiências, percepções e sensações potencialmente evocáveis. As primeiras reflexões e experiências freudianas, ao menos até 1899, deixavam praticamente intocada a ideia da memória definida nas dinâmicas entre o lembrar e o esquecer; o evocável e o não evocável. A descrença para com suas neuróticas não revelaria que a paciente mente, mas que porta uma verdade outra para a qual ainda não havia se constituído escuta.

Freud trabalhava no campo da memorização, distante dos fenômenos da recordação, para ele, ainda invisíveis. O trabalho, a técnica da hipnose

nas mãos de Freud evidenciaram esses impasse de modo flagrante. Freud adotava obsessivamente a hipnose em seus primeiros casos, buscava na crença na memorização sua salvaguarda, ao mesmo tempo que insistia no caráter expulsivo do conteúdo tóxico.

Monique Schneider¹¹ esclarece essa matriz biológica e médica presente nas crenças de Freud que circundavam a hipnose, e que residiam no modelo que preconiza a expulsão, a retirada cirúrgica do agente patogênico. Lembrar e dizer o lembrado significava, portanto, uma operação que reestabelecia entre a justa representação e o afeto a restauração de um elo que, por sua vez, reconstituía a lembrança tornada, a partir de então, palavra, ex-pressão conduzindo o conteúdo expelido “para fora” do psiquismo.

A técnica da hipnose revelaria esse mesmo aspecto, porém redobrado em convicção. Existiria um fulcro, um ponto zero da memória que se revelaria num conteúdo finalmente encontrado e não imediatamente evocável. A técnica da hipnose faria o hipnotizado revelar, finalmente, o que lhe provocava sofrimento psíquico e as palavras seriam os veículos da manifestação dos afetos, que acompanhavam tal lembrança, ab-reagindo-os. Expulsar, extirpar, remover, pôr para fora o excesso não digerível, desembuchar, expectorar o conteúdo perturbador para enfim dar início à convalescença. Limpeza de chaminé (*chimney sweeping*) como assim batizou a célebre primeira paciente da psicanálise Bertha Pappenheim (Anna O.).

O sentido e o entendimento dos processos de memória estavam, nesse caso, inteiramente ligados ao paradigma do tempo linear e do caráter evocativo da memória. Era preciso chamá-la, acordá-la, despertá-la para depois expulsá-la, colocá-la para fora, excrementá-la. Residia aí também a vocação da técnica da hipnose. Técnica de perscrutação capaz de encontrar a lembrança, ou o conjunto de lembranças patogênicas, e extirpá-las. Técnica de captura mnemônica, persistência da evocação e trabalho de investigação comandado por um especialista e mestre hipnotizador.

Contudo de que se lembra a histérica após o choque e o trauma sexual? Como se lembra? Por que adoece? Em que o prazer na neurose obsessiva se translada para pensamentos e atos repetitivos ilegíveis? Freud já trabalhava na determinação sexual do recalçamento desde 'O Projeto'. Ali, na descrição do mecanismo que mutila, altera, transforma o conteúdo da lembrança, o tratamento psicanalítico poderá encontrar um princípio, cuja verdade íntima repousa num desejo que o próprio sujeito, de certo modo, ignora.

A reconhecida carta de Freud a Fliess de 21 de setembro de 1897 condensa uma série imensa de pontos de chegada e partida do pensamento de Freud. Do ponto de vista do que é lembrado, fica evidente que tudo o que é lembrado, durante o tratamento, pode e deve encontrar um novo horizonte de escuta, impossível para Freud até então. Tratar-se-ia de escutar a verdade inconsciente do paciente; da memória não como memorização, mas como recordação, testemunho e verdade de si, algo como uma pós-memória.

Ainda ouvimos o alerta de Emmy: "Fique quieto – não diga nada – não me toque"¹². Impressionantemente retomado e inscrito no que mais tarde o tratamento psicanalítico assimilará como o negativo da posição e da escuta do analista, a neutralidade clínica e a abolição do ato (e do corpo) na posição deitada sugerida pelo divã. Uma escuta que, enfim, se convertesse no difícil ofício de ouvir.

O assolamento do mundo pelos pais perversos, "sem excluir o meu", dirá Freud, revelou o quão longe pode chegar uma fantasia teórica em nome da resistência à mudança de paradigma exigida por um modo inteiramente novo na compreensão, tratamento e escuta do sofrimento psíquico.

Daí Freud trabalha para constatar que "[...] não se pode distinguir entre a verdade da ficção

»

o assolamento do mundo pelos pais perversos, "sem excluir o meu", dirá Freud, revelou o quão longe pode chegar uma fantasia teórica em nome da resistência à mudança de paradigma exigida por um modo inteiramente novo na compreensão, tratamento e escuta do sofrimento psíquico.

que foram catexizadas pelo afeto"¹³. Há em tudo o que se recorda uma ficção que recorta e instrui.

A sexualidade se organiza de modo a construir, inventar e navegar entre ficções sem o solo firme das verdades unívocas nas quais o jovem neurologista Freud aprendeu a acreditar. A ciência psicanalítica rumaria para o mais ignorado dos fenômenos estudados pela ciência médica: os sonhos. Lá onde tudo é verdadeiro e tudo é falso; tudo aconteceu e nada aconteceu; tudo é lembrado e tudo é esquecido. Como escreve ao final da carta de setembro de 1897:

Tenho que acrescentar mais uma coisa. Neste colapso de tudo o que é valioso, apenas o psicológico permaneceu inalterado. O livro sobre o sonho continua inteiramente seguro e meus primórdios do trabalho metapsicológico só fizeram crescer em meu apreço. É uma pena que não se possa ganhar a vida, com a interpretação dos sonhos!¹⁴

Os sonhos são sempre ou esquecidos ou mal lembrados. Trechos, detalhes, sentimentos ou afetos são retidos enquanto perdura a sensação de que outros tantos são perdidos; aqueles que poderiam reservar a inteireza, a completude e a explicação última dos sonhos, jamais alcançadas. Sua pretensa reconstituição, portanto, é sempre problemática e imperfeita. Serão precisamente dessas imperfeições dos sonhos que se falará ou se silenciará em análise. O que o material onírico oferece é a latência dos vazios.

11 M. Schneider, *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*.

12 S. Freud, *Freud (1893-1895) – Estudos sobre a histeria. Obras completas*, vol. 2.

13 J. M. Masson (edit.), *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*, p. 265-266.

14 J. M. Masson (edit.), *op. cit.*, p. 267.



*os sonhos rejeitam, todas as noites,
a lógica linear e factual, as verdades
últimas, definitivas e inexoráveis
e as posições de consenso
e de ordem. Os sonhos jogam
com as certezas como
cartas num baralho*

Aceitando suas supostas imperfeições, como a plenitude de suas realizações, a psicanálise encaminha, à escuta desfeita das obrigações da memorização, a construção notável dos princípios ocultos que regem verdades definidoras do sujeito. É a própria criação que ocorre no sonhar. Um sujeito que recria seu próprio itinerário a partir de pistas aparentemente aleatórias e impossíveis de seguir.

Os sonhos rejeitam, todas as noites, a lógica linear e factual, as verdades últimas, definitivas e inexoráveis e as posições de consenso e de ordem. Os sonhos jogam com as certezas como cartas num baralho. Nos sonhos está a verdade singular, arranjada e rearranjada, enquanto se revela e se oculta o lembrado, para sempre mantido esquecido e o esquecido jamais inteiramente lembrado. No sonho não há o que buscar, o que ele revela é o que eventualmente poderá ser criado a partir dos traços que ele expõe, mas esses traços já são efeito de elaboração psíquica e onírica, de modo que a pureza do fato lembrado jamais poderá ser encontrada psiquicamente falando.

Entre a multiplicidade de formas fragmentárias, indefinidas e obtusas os sonhos instauram a criação psíquica e seu laço com a alteridade (transferência) que inauguram uma escuta possível, ela mesma desordenada, donde se constitui uma outra cena na qual, todavia, o sujeito se inscreve para além de toda ordem e de todo lembrado. Uma desordem na qual o sentido ultrapassa todos os

outros indícios, e possibilita ligações impossíveis a partir da interpretação, revelada pelo encontro entre a fala possível do analisando e a escuta possível do analista que, por sua vez, se inscrevem no par analítico como tensão, criação e enunciação, perturbando, na experiência do sonho, a inércia da profusão perceptiva e do silenciamento¹⁵.

A função das marcas mnêmicas é constituir o próprio psiquismo enquanto tal, como um acervo de memórias que continuamente se refazem e se organizam em função da intensidade dessas marcas, ordenadas e desordenadas pelas pulsões que a elas se ligam ou que delas são drasticamente desligadas, como provavelmente ocorre na gênese do trauma psíquico.

O sonho reservaria um lugar potencial de repouso dessas tensões, uma vez estando atenuados tanto o imenso manancial de percepções oriundas do mundo, quanto o agir e a motilidade como possíveis respostas a essas impressões. O sono procuraria resguardar o sujeito da inerência das tensões impostas entre o desejo e o mundo, ao mesmo tempo que realizaria um trabalho que livra o desejo de seus objetos possíveis para re-presentá-los psiquicamente, recriados a partir das marcas impressas no circuito pulsional redinamizado durante o sonho. Situação em que muitas peças voltam a ficar soltas para se reagrupar sem as exigências das sobredeterminações mundanas que, nesse momento, repousam à espera do despertar.

O sonho, a elaboração onírica, traçam um ponto culminante e pródigo nos estudos sobre a memória ao revelarem as invenções do desejo entre e além da lembrança e do esquecimento. Assunto que será sucessivamente retomado no pensamento de Freud e levado ao seu limite quando, uma vez mais, Freud retornar aos sonhos traumáticos e aos territórios nômades nos quais nada foi esquecido porque nada pode ser lembrado. Uma latência de 20 anos nos permite ver, na obra de Freud, as exigências do tempo da escuta do traumático¹⁶.

Sonhos de Auschwitz

É conhecido o papel importante que os sonhos ocupam na obra de Primo Levi. Em ocasiões distintas apresentei alguns aspectos notáveis desses sonhos conhecidos lendo-os ao lado de sonhos de ex-prisioneiros da ditadura civil-militar que vigorou no Brasil entre 1964 e 1985¹⁷.

Quando examinamos a obra testemunhal e a escrita de Primo Levi¹⁸ e suas reflexões sobre os sonhos de Auschwitz, encontramos pistas importantes sobre o papel que a criação, a invenção e o trabalho psíquico, que ocorrem como elaboração onírica, exercem diante das experiências liminares em que a ameaça à vida é corriqueira e o defrontar-se com a violência, extremo.

Podemos compreender o interesse de Primo Levi pelos sonhos, em parte, devido à sua convicção de que devemos e podemos compreender as atrocidades a partir das experiências singulares que demarcam e confrontam as situações de massificação deflagradas nos campos, cujo corolário é o assassinato em massa e a resoluta decisão de exterminar comunidades, grupos e povos inteiros.

Nesse ponto extremo Primo Levi sempre insistiu em apontar para os sujeitos, suas particularidades, suas individualidades. Recusou definições mais ou menos genéricas sobre vítimas e

mesmo sendo ambos homens formados nas ciências positivas, Primo Levi em química e Freud em medicina, foi no anverso das ciências biológicas que ambos puderam revelar aspectos fundamentais do trabalho do sonho

algozes e não se prontificou a produzir uma literatura que se resumisse a descrever atrocidades, para ele, já bastante conhecidas até a publicação de seu primeiro livro *É isso um homem?* em 1947.

É nesse aspecto que o sonho, no seu duplo sentido, é uma peça enriquecedora na literatura do autor. Tanto como capacidade de sonhar o futuro, o além da morte e do extermínio quanto como expressões, narrativas e produções oníricas durante e após o sono, que seriam capazes de dizer algo mais sobre tantas almas absortas no vórtice de sua própria mortificação.

Acrescentaria ainda que o apreço de Levi pelo pensamento, mesmo nas situações em que se duvida da humanidade do homem, é também importante na relevância que ele confere aos sonhos e, nesse sentido, ele se aproximaria de Freud em sua compreensão de que um sonho é efeito de um trabalho onírico, de um trabalho psíquico, também ele, pensamento. Pensamento inconsciente que revela uma lógica diferida, profunda e que pode ser escutada, revelada e explicada, como se dedicou Freud a fazê-lo durante toda a vida. Alteridade da outra cena que, no sonhar, revela o si mesmo como outro.

Nesse ponto, mesmo sendo ambos homens formados nas ciências positivas, Primo Levi em química e Freud em medicina, foi no anverso das ciências biológicas que ambos puderam revelar aspectos fundamentais do trabalho do sonho. Primo Levi com a literatura e Freud com a psicanálise.

15 Remeto o leitor ao capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, no qual Freud apresenta a primeira teoria do aparelho psíquico. Ali vemos que a regressão a que Freud se refere não é apenas temporal, mas tópica. Tal como a experiência do sonho demonstra. O estado regressivo do sonho suspende o sujeito numa posição em que a percepção e a motilidade estão em estado de suspensão, mas são ambas emuladas no sonhar que, de certo modo, as suprime. Reconstituindo um estado psíquico extraordinário em que tudo pode acontecer sem que haja percepção e ação motora. O mundo é dispensado para que o mundo do sonhador desperte.

16 Dori Laub, psicanalista, professor e um dos fundadores do Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimony da Universidade de Yale, observa que logo após a libertação dos prisioneiros dos campos de concentração milhares de testemunhos escritos foram produzidos e mesmo gravados. Com o passar do tempo houve um declínio dessa produção que Laub atribui não ao fato da latência necessária para que fosse possível dizer, mas das possibilidades ainda inexistentes de escutar. (Laub and Hamburger, 2017, p. 9)

17 P. Endo, "Partilha, testemunho e a insistência e a impermanência do dizer"; "Sonhar, o mal-sonhar e o sonambulismo no horizonte da experiência do desaparecimento forçado de pessoas no Brasil".

18 P. Levi, *É isto um homem? Os afogados e os sobreviventes*.





*os sonhos de Levi revelam que,
mesmo durante o sono, o prisioneiro
não encontra guarida e que o horror
dos campos devassa as fronteiras
entre a vigília e a experiência onírica.
Não há vida fora dos campos,
mesmo durante a noite*

Nos sonhos descritos por Primo Levi predominam os sonhos traumáticos, sonhos de derrocada, para ele, pesadelos. Eles acompanham e perturbam o sono tranquilo e revelam que, mesmo durante o sono, o prisioneiro não encontra guarida e que o horror dos campos devassa as fronteiras entre a vigília e a experiência onírica. Para Levi, não há vida fora dos campos, mesmo durante a noite, mesmo enquanto se dorme. É como ele os descreve:

O sonho de Tântalo e o sonho de narração inserem-se num contexto de imagens mais confusas: o sofrimento do dia, feito de fome, pancadas, frio, cansaço, medo e promiscuidade, transforma-se à noite, em pesadelos disformes de inaudita violência, como, na vida livre, só acontecem nas noites de febre. Despertamos a cada instantes, paralisados pelo terror, num estremecimento de todos os membros, sob a impressão de uma ordem berrada por uma voz furiosa, numa língua incompreensível.¹⁹

E ainda:

Quando o pesadelo mesmo, ou o incômodo nos despertam, tentamos em vão decifrar seus elementos, rechaçá-los um por um fora da nossa percepção atual, para defender nosso sono de sua intromissão, mas, logo que fechamos os olhos, percebemos novamente que o cérebro recomeçou a trabalhar, independente de nossa vontade; zune e martela, sem descanso, constrói fantasmas e

signos terríveis, sem parar os traça, os agita numa névoa cinzenta na tela dos sonhos.²⁰

Essa natureza destrutiva dos sonhos, como pesadelos (sonhos traumáticos), entretanto, não é exclusiva nas situações extremas de violência e crueldade a que se encontra submetido o sonhador. Poderíamos discutir, mesmo nos pesadelos descritos por Primo Levi, o trabalho da elaboração onírica em busca da restauração de um estado anterior remetido às experiências longe do Lager, ao mesmo tempo que sua construção é invadida destrutivamente pelas experiências de desgraça nos campos que nem o sonho é capaz de debelar²¹.

Mesmo nas mensagens precárias que Primo Levi²² resalta nos pesadelos sobre a restauração da experiência do estar em casa, entre a família e os amigos, comendo um pedaço de pão, para depois tudo ser devastado pelo sentimento de privação e precariedade poderíamos indagar se, mesmo aí, não se revelam as sucessivas tentativas do trabalho do sonho, de restituir alguma informação, mil vezes perdida, sobre uma história, uma experiência e algum indício sobre elementos identitários que o psiquismo procura restaurar, mas que são cotidianamente desfigurados nos campos, onde todos estão irreconhecíveis entre si e para si e onde não há espelhos.

Nos dois tempos da reflexão freudiana sobre os sonhos, o primeiro apresentado em 1900 com o texto *A interpretação dos sonhos* e o segundo em 1920 em *Mais além do princípio do prazer*, Freud efetua uma passagem entre as funções do trabalho do sonho. Do sonho como realização de desejo, portanto, como restituidor de um prazer pulsional alucinado, para o sonho como mera repetição perceptiva na qual o princípio do prazer foi colocado de lado e que, portanto, repete o intolerável infinitamente, alojando o psiquismo em penúria e imobilidade. Essa passagem em Freud é confirmada por Primo Levi, mas também desconfirmada.

Nos pesadelos de Levi, a promessa do prazer é anunciada e aguardada (o pedaço de pão, o estar entre familiares e amigos, o voltar ao lar...) para

depois ser desfeito. A intensidade desse desejo se manifesta da mesma maneira como a destruição desse mesmo desejo. Não poderia o sonho querer revelar, precisamente, o que está sendo perdido para emular o que não foi completamente destruído e sobrevive como experiência lembrável, ficcionalizável e, assim, como experiência que ainda pode ser revivida, ainda que brevemente, mas perenemente, nos sonhos?

Não poderíamos incluir isso na imagem dos afogados que Levi atribuiu aos muslims (muçulmanos), aqueles que chegaram a tal grau de submissão que até seu absoluto e incondicional submetimento tornara-se indiferente aos seus algozes? Aqueles que se renderam aos crematórios e viam as cinzas como seu único e inexorável destino? Não apenas aqueles em cujo olhar, em cujo rosto não se possa ver o 'menor pensamento'²³, mas também um único sonho?

Do mesmo modo é possível, também, notar hiâncias e intervalos no trabalho teórico e clínico de Freud e seus seguidores que só o testemunho, oral ou escrito, viria a esclarecer, particularmente no que se refere aos sonhos traumáticos, ou se quisermos, sonhos de prisão, sonhos concentracionários.

No que se denominou de sonhos traumáticos haveria o longo caminho de pesquisar os matizes, as formações e experiências diversas possibilitadas pelos sonhos de prisão, sonhos de sobreviventes e vítimas que se elaboram psicologicamente no seio de experiências de ódio, destruição e ruína. Eles não se esgotam em sonhos de

no que se denominou de sonhos traumáticos haveria o longo caminho de pesquisar os matizes, as formações e experiências diversas possibilitadas pelos sonhos de prisão, sonhos de sobreviventes e vítimas que se elaboram psicologicamente no seio de experiências de ódio, destruição e ruína

realização de desejos e nem em sonhos-pesadelos nos quais o prazer foi inteiramente abolido e tornou-se psicologicamente impossível.

As investigações sobre esse fenômeno dependem da importância dada ao sonhador e a voz noturna que, com ele, atravessa e persiste entre as frestas abertas na total escuridão. A riqueza dessas experiências só nos é acessível hoje a partir da produção testemunhal, da literatura de testemunho e dos arquivos sucessivamente criados que ensinam e indicam que a temporalidade perdida do trauma é acolhida na elaboração onírica, porque nela o tempo sequestrado da experiência traumática não impossibilita o devir da narrativa, nem de um sujeito que, onde quer que esteja e de onde quer que parta, suscita linguagem.

É sobre a gênese da linguagem que um sonho se elabora e é como mal de arquivo²⁴ que ele também tanto existe quanto padece.

19 P. Levi, *É isto um homem?*, p. 62.

20 P. Levi, *op. cit.*, p. 62.

21 C. Beradt, em *Revêr sous le IIIe Reich*, demonstrou habilmente como o trabalho do sonho pode antecipar fatos, sentimentos e experiências antes que os acontecimentos flagrantes, catastróficos ou espetaculares tivessem lugar. Suas análises inspiradoras de 300 judeus vivendo na Alemanha em 1933 revelaram seu aspecto preditivo indicando as consequências possíveis de um estado nazista em estado de gênese, anos antes das catástrofes protagonizadas pelo sistema nazista que se espalharam por todo o mundo e, muito especialmente, pela Europa.

22 P. Levi, *op. cit.*, p. 60-61.

23 P. Levi, *op. cit.*, p. 91.

24 Ver J. Derrida, *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*.



Referências bibliográficas

- Assman A. (2011). *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Trad. Paulo Soethe. Campinas: Editora da Unicamp.
- Beradt C. (1966/2004). *Revêr sous Le IIIe. Reich*. Trad. Pierre Saint-German. Paris: Payot et Rivage.
- De La Vega G. (1616/2017). *Comentarios Reales de los Incas*. Arequipa, Peru: Ediciones El Lector.
- Derrida J. (1995/2001). *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará,
- Endo P. C. (2005). *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico*. São Paulo: FAPESP/Escluta.
- _____. (2010). Partilha, testemunho e a insistência e a impermanência do dizer. In G. Milan-Ramos; N. V. A. Leite. *Terra-Mar: litorais em psicanálise – escrita, cinema, política, educação*. Campinas: Mercado das Letras.
- _____. (2012). Elaboração onírica, sonhos traumáticos e representação na literatura de testemunho pós-ditadura no Brasil. In M. Seligmann-Silva; J. Ginzburg; F. Foot Hardman (orgs.). *Escritas da violência*, vol. II, p.119-132: Representação da violência na história e na cultura contemporâneas. Rio de Janeiro: 7 letras.
- _____. (2015). Dream representation in the face of pain and hope. In W. Owczarski; Z. Ziemann (edit.). *Dreams, phantasms and memories*. Gdansk: Gdansk University Press.
- _____. (2015a). Violence, Dream Work (Dreams' elaboration) and the testimonial horizon. In W. Owczarski; M. V. F. Cremasco, *Solidarity, memory and identity*. Newcastle: Cambridge Publishing Scholars.
- _____. (2016). Sonhar, o mal-sonhar e o sonambulismo no horizonte da experiência do desaparecimento forçado de pessoas no Brasil. *Revista Literatura e Sociedade*, n. 23, jul.-dez., p. 212-229.
- Felman S. (1992). Education and crisis or the vicissitudes of teaching. In S. Felman; M. D. Dori Laub, (orgs.), *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history*. Routledge: New York.
- Ferenczi S.; Abraham K.; Simmel E.; Jones E. (1921). *Psychoanalysis and war neurosis*. New York: International Psychoanalytical Press.
- Ferenczi S. (1934/1992). *Sobre o trauma*. In *Obras Completas de Sandor Ferenczi* vol. 4. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud S. (1900/1996). *A interpretação de sonhos*. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vols. 4-5). Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1895/1950/1981). Proyecto de una psicologia para neurologos. In *Obras Completas de Sigmund Freud*, T.i. Trad. Luis Lopez Balesteros. Madrid: Biblioteca Nueva. p. 209-276.
- _____. (1900/2013). *A interpretação dos sonhos*. Trad. Renato Zwick. Revisão Técnica: Tania Rivera. Porto Alegre: L&PM.
- _____. *Freud (1893-1895/2016) Estudos sobre a histeria: Obras completas*, vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1920/1989). Más allá del principio de placer. In S. Freud, *Obras completas*. Trad. J. L. Etcheverry. 2. ed., vol. 18, p. 60-120. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gay P. (1988/1989). *Uma vida para nosso tempo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.
- Laub D.; Hamburger A. (2017). *Psychoanalysis and Holocaust Testimony*. New York: Routledge.
- Levi P. (1947/1988). *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. (1990). *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Masson J. M. (edit.) (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. São Paulo: Imago.
- Ricoeur P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: Editora da Unicamp.
- Schneider M. (1993). *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. São Paulo: Escluta.

Freud, the unconscious, the memorylessness, un-memory and the paradoxes of oblivion, of dream and of the Real of Auschwitz

Abstract This article examines a period of work by Sigmund Freud in which a comprehensive theory about a memory is evinced. I intend to open the dialogue between some Freudian elaborations of the period with contemporary authors, thinkers of the field of memory theories and thus contribute to the search for a Freudian contribution to contemporary studies on a social, political and cultural memory.

Keywords psicanálise; freudian theory; memory; remembrance; forgetfulness.

Texto recebido: 05/2018

Aprovado: 06/2018

O arquivo de sonhos de ex-prisioneiros de Auschwitz do Museu-Memorial Auschwitz-Birkenau

Paulo Cesar Endo

Resumo Este artigo apresenta as primeiras observações de uma pesquisa extensa sediada na Universidade de Gdansk (Polônia) envolvendo quatro países diferentes (Polônia, Brasil, Itália e Finlândia) e que se detém sobre a coleção de sonhos de ex-prisioneiros de Auschwitz já no pós-guerra. Apresenta uma breve interpretação e diálogo com um dos conteúdos que se repetem em muitos sonhos de ex-prisioneiros: os cães dos campos de concentração.

Palavras-chave psicanálise; Auschwitz; campos de concentração; sonhos.

Paulo Cesar Endo é psicanalista, pesquisador e professor livre-docente da Universidade de São Paulo. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Direitos Humanos, Democracia, Política e Memória do Instituto de Estudos Avançados da USP. Bolsista produtividade nível 2 do CNPq. Membro da Memory Studies Association (Copenhague), dos Territórios Clínicos de la Memoria (Buenos Aires) e da Research Unit Dreams, Memory and Imagination Studies (Gdansk).

*Nós sonhamos com as noites ferozes
Sonhos densos e violentos
Sonhei com alma e corpo:
Retorno; comer; contar.
Contanto que soasse baixinho
O comando do amanhecer
“Wstawac”;
E ele quebrou seu coração em seu peito.
Agora encontramos a casa,
Nossa barriga está cheia
Nós terminamos de contar.
Está na hora.
Em breve vamos ouvir de novo
O comando estrangeiro:
“Wstawac.”²*

Em artigo publicado em 2016, Owczarski, examinando os sonhos de ex-prisioneiros de Auschwitz, cunhou três modalidades de sonhos denominados por ele de sonhos de autocuidado ou cuidados de si (*caring dreams*), sonhos de liberdade (*freedom dreams*) e sonhos metafóricos (*metaphorical dreams*), repletos de ideias e figuras indecifráveis e cujo significado do conteúdo é restituído pela interpretação do próprio sonhador. Nesse acervo, contudo, os pesadelos são a grande maioria.

A despeito dos sonhos de horror, havia também sonhos cujos conteúdos pareciam trazer algum lenitivo, alguma saída, algum ponto de fuga para a experiência dos campos. De outro modo os “sonhos de cuidado” (*caring dreams*) poderiam resultar, ao despertar, numa experiência de desespero: a constatação de que o campo ainda existe e o sonhador está no interior de seus muros³. Em al-

1 *Levantem*, em polonês.

2 P. Levi, *A trégua*.

3 W. Owczarski, “Therapeutic dreams in Auschwitz”.



*o sonho
como manifestação
e realização do desejo,
propugnado por Freud
desde 1900, data da publicação
de A interpretação dos sonhos,
fora questionado pelo
próprio Freud em 1920
em seu trabalho intitulado
Mais além do princípio
do prazer*

gumas pesquisas por mim realizadas⁴ eu encontrara possibilidades de análise que convergiriam aproximativamente para algumas dessas categorias que Owczarski propõe, porém de modo ligeiramente distinto.

O debate sobre os sonhos que mobilizou Sigmund Freud e um de seus mais importantes discípulos, Sándor Ferenczi, revelou também esse impasse na primeira metade do século xx. O sonho como manifestação e realização do desejo, propugnado por Freud desde 1900, data da publicação de *A interpretação dos sonhos*, fora questionado pelo próprio Freud em 1920 em seu trabalho intitulado *Mais além do princípio do prazer*, onde se inaugurava um aspecto inusitado nas elaborações freudianas sobre os sonhos: a ingerência da pulsão de morte na própria elaboração onírica.

Sonhos aturdidos pela impossibilidade de salvaguardar o prazer. Tais sonhos eram implo-didos como mecanismo de preservação do sono e atormentados por experiências e conteúdos que

afogavam o sujeito na dor e no desprazer psíquicos. Mas, nesse caso ainda, alertava Ferenczi⁵, tratava-se de uma tentativa do psiquismo de encontrar uma solução melhor para o quadro devastador engendrado pelo traumático.

Esse dissenso entre dois grandes psicanalistas pioneiros ainda se arrasta na compreensão dos sonhos traumáticos, mas é evidente que as experiências constituídas no seio do traumático demonstram claramente, e também, uma aspiração ao sublime, ao além dos muros e grades e, de algum modo, restituem criação, imaginação e cuidado, como evidencia o trabalho de Owczarski⁶. Ainda quando o sujeito se encontra na iminência da destruição, da morte e sofrimentos psíquicos cotidianos e intermináveis a oscilação entre pulsões de vida e morte perdura. O sonho, por vezes, comparece ora como colapso irremissível, ora como ultrapassamento e superação surreal e imaginada do insuportável.

Neste artigo procurarei apresentar uma primeira elaboração e discussão de um dos conteúdos presentes com alguma constância no arquivo sobre os sonhos de ex-prisioneiros de Auschwitz. Trata-se da menção aos cães que aparecem em dezenas de trechos de depoimentos. Reservarei para um próximo artigo a discussão sobre os sonhos de cuidado (*caring dreams*), presentes no mesmo arquivo, debatendo-os com as proposições de Primo Levi, Sigmund Freud e Sándor Ferenczi sobre os pesadelos e os sonhos traumáticos.

As reflexões a seguir apresentam um único aspecto envolvendo a pesquisa e os primeiros resultados parciais dessa pesquisa. Pretendo, numa segunda etapa, aprofundar o diálogo com a apreciação de Primo Levi sobre os sonhos em suas obras *É isso um homem?* e *Afogados e sobreviventes*, ao lado do trabalho de Freud em suas formulações sobre a elaboração onírica entre 1900 e 1920 cotejando-os com o arquivo de sonhos de Auschwitz.

Os cães dos alemães, os cães alemães, os prisioneiros cães: condensação como manifestação do sem fim da brutalidade na narrativa do sonho.

Sonho 1

Narra uma ex-prisioneira de Auschwitz:

Os sonhos que se repetem mais frequentemente são aqueles em que não posso responder o chamado da natureza sem que alguém assista. Isso me cansa sem fim. No meu sonho, eu preciso ir ao banheiro, então eu procuro um banheiro (e o sonho sempre ocorre em algum lugar desconhecido, não na minha casa). Eu costumo encontrá-lo, mas nunca é protegido contra intrusos, ou às vezes não há portas. Às vezes, esses são banheiros compartilhados, não separados, outros são vazios, mas alguém sempre vem no último minuto, homens ou mulheres, e obviamente não posso realizar o que preciso. O sonho dura muito – ou então parece quando estou dormindo – e é muito cansativo. No final, eu acordo.

A seguir ela faz a seguinte associação:

Eu acho que esses sonhos decorrem da profunda humilhação que senti quando tive que satisfazer minhas necessidades corporais na prisão e no acampamento – onde todos (30-40 prisioneiros) podiam ver (e ouvir), como todos nos sentamos em uma minúscula cela ou no barracão colectivo de latrinas em Auschwitz-Birkenau (onde os oficiais das ss normalmente nos observavam). Nem os nove meses passados em uma cela da prisão, nem mais de 18 meses de vida no campo poderiam me ajudar a superar o sentimento de humilhação, de ser despojado de dignidade, o que me acompanhava sempre que eu precisava fazê-lo. Esta faceta da vida cotidiana e do acampamento foi gravada na minha memória como talvez a mais desagradável. Posso acrescentar que houve momentos em que nossa humilhação atingiu seu ápice, p. ex. quando fomos transferidos da prisão para Auschwitz em carros de gado, ou quando fomos evacuados de um acampamento para o outro.

Em seguida, no relato, ela menciona a seguinte passagem: “Eu também sonhei ser presa e fugindo dos alemães e de cães me atacando”.

4 P. Endo, “Sonhar, o mal-sonhar e o sonambulismo no horizonte da experiência do desaparecimento forçado de pessoas no Brasil”; (2017).

5 S. Ferenczi, *Sobre o trauma*.

6 W. Owczyński, *op. cit.*

eu acho que esses

sonhos decorrem da profunda

humilhação que senti quando

tive que satisfazer minhas

necessidades corporais

na prisão e no acampamento –

onde todos (30-40 prisioneiros)

podiam ver (e ouvir)

Sonho 2

Relata um ex-prisioneiro:

Quando eu estava no acampamento para prisioneiros de guerra, literalmente três meses antes de me transportarem para Auschwitz, lembro de ter sonhos muito claros sobre um grupo de dúzias de poloneses presos, eu incluído, sendo conduzidos da estação ferroviária de Auschwitz para o acampamento de alemães com cães. Eu corri com os pés descalços, lembro-me de ser conduzido através do portão do acampamento – [ilegível] várias horas em um lugar em frente ao bloco da cozinha, cercas de arame farpado em pilares de concreto maciço, depois sendo levado a algum tipo de edifício, onde nos deram uma ração de pão dividida com um T; Lembro-me de ajudá-los a cortar e distribuir o pão, eles nos empurraram para um quintal ao lado de um barracão, e atrás do quartel um grupo de soldados alemães atiraram em alguns prisioneiros, incluindo um pequeno corcunda. Lembro-me do sonho porque contei aos meus amigos sobre isso. É verdade – eu corria com os pés descalços porque meus sapatos estavam desconfortáveis e eu não





*os sonhos dessa mulher
indicam que não há homens
nos campos, apenas gado
e cães pastores
(incluindo possivelmente
os soldados e oficiais alemães).
Um mundo entre animais,
despovoado de homens
e mulheres*

tinha meias [ilegíveis], pés em bolhas, não conseguia fugir daqueles cachorros e porretes, então eu os tirei. [ilegível] era o habitual – a cerca como eu tinha visto – a ração de pão dividida com um T e eu ajudei porque falei alemão, e eles atiraram contra esses 70 civis, juntamente com o corcunda, talvez uma semana depois que eles nos trouxeram para o campo.

Sonho 3 Outro sonho de um ex-prisioneiro:

Eu sonhei que estava em um trem – no caminho para Cracóvia, viajei por paisagens familiares e depois passando por Cracóvia – através de coisas desconhecidas. Meu compartimento estava cheio de outros homens, principalmente jovens. Nós viajamos em silêncio, sombrios, incertos de nosso destino. Eu estou com a impressão de que alguém está nos observando. Paramos em uma estação ferroviária, uma que nunca antes vi, como percebi mais tarde. Apesar de tudo isso, sua arquitetura e arredores parecem familiares. Nós nos movemos e, depois de um curto período de tempo, o trem para novamente.

Eu vejo pessoas em bonés da marinha, casacos azuis e calças listradas. Há soldados assistindo-os com chicotes preparados. Eu ouço gritos e cães latindo, e eu acordo com esses sons ainda na minha cabeça. Os gritos e os latidos não pararam – aparentemente algo estava acontecendo no pátio da prisão.

A presença ostensiva dos cães no campo era frequente, os conhecidos pastores alemães (*German shepherds*), e o amor de Hitler por seu cão Blondi também é sabido. Seja como comparsas, bicho de estimação ou assassinos e perseguidores dos prisioneiros fugitivos, os cães alemães compuseram parte do sistema nazista nos campos e ocupavam um lugar egrégio. Como criaturas estavam sempre em posição muito mais vantajosa em relação aos presos. Muito acima deles. Sua função era vigiá-los, perseguir-los, estraçalhá-los.

O incômodo e a humilhação em ser constantemente vigiado, portanto, não era apenas pelos homens e mulheres – nazistas e outros prisioneiros –, mas também pelos cães que acompanhavam, com os olhos excitados, cada movimento dos prisioneiros. A mulher prisioneira acrescenta ao sem fim das humilhações sofridas e evidenciadas em seu sonhos o transporte dos prisioneiros nos mesmos caminhões usados para o transporte do gado e se lembra dos sonhos com cães atacando-a, juntamente com os alemães (cães?), que fazem o mesmo, talvez, do mesmo modo.

Os sonhos dessa mulher indicam que não há homens nos campos, apenas gado e cães pastores (incluindo possivelmente os soldados e oficiais alemães). Um mundo entre animais, despovoado de homens e mulheres. Ela sente grande falta do instante de privacidade, do instante de retiro que por si só humaniza, recoloca e permite que entre os elementos de dignidade também sejam atendidos e respeitados os pudores humanos. Só as mulheres e homens sentem constrangimento de evacuar em público, só homens e mulheres precisam se proteger do olhar alheio, intrusivo e perverso quando vão ao banheiro. Só eles têm o direito de fechar a

porta, bloqueando olhares alheios e preservando alguma privacidade.

Não mais esquecer de ter sido olhada em uma cena íntima, não mais esquecer de ter sido aviltada e exposta como um animal de carga e observada (e humilhada) até pelos cães. Fosso identitário que produz sofrimento e aprofunda a vergonha.

Não saberemos o que tanto feria essa mulher, ao ser observada publicamente enquanto ia às latrinas de Auschwitz diariamente. Sua dor parece pouca ante as atrocidades do campo, mas é em seu sonho que ela diz o que lhe era arrancado além da pele: a possibilidade e o direito de se distinguir dos animais.

A hierarquia nos campos coloca os cães acima de todo prisioneiro. Fortes, robustos, ágeis, bem alimentados e protegidos os cães evidenciavam também o grau de degradação do prisioneiro incapaz de ser cão. Desautorizado a sê-lo, destinado a ser muito pior. O cão e a morte, mencionados por vários depoentes, colocam lado a lado, quase indiscerníveis, os cães e o porrete, os cães e os alemães, os cães e a morte. Cães amigos; judeus, comunistas, ciganos, homossexuais e poloneses, inimigos.

Cães dos alemães, mas também alemães feito cães que ladram, ferem e matam. Não entendem a língua dos presos e apenas gritam, latem. O estupor da alvorada que traz consigo os gritos (latidos) dos alemães nos blocos dos campos: levantar! (Wstawac!) Grito que invade o sonho e violenta a quietude do sono como lembraria Primo Levi no sonho descrito em *A trégua*.

A narrativa aflita do segundo sonho expõe pés descalços nos campos. Ferir os pés pode significar, em Auschwitz, ter como destino os crematórios. O prisioneiro que não anda, não pode trabalhar é, literalmente, peso morto. Inútil para os campos de trabalho deve ser exterminado e incinerado, como os inválidos, como lixo.

O homem sonha que tira o sapato, corre descalço para fugir dos cães e dos alemães (ou dos alemães feito cães). Os pés em bolha já delatam pés feridos, pés feridos podem significar morte,

»»

*a hierarquia nos campos
coloca os cães acima de todo
prisioneiro. Fortes, robustos,
ágeis, bem alimentados e protegidos
os cães evidenciavam também
o grau de degradação
do prisioneiro incapaz de ser cão.
Desautorizado a sê-lo,
destinado a ser muito pior*

mas o homem sonha ter ajudado os alemães, falando alemão. Ajudado os alemães a assassinar os 70 poloneses, seus compatriotas? No sonho, seus pés feridos não o levariam então a ser o 71º? Ajudou os alemães, mas conseqüentemente e provavelmente logo também seria morto. A morte compensatória que tantos testemunhos evidenciaram confessando o dissabor de se manter vivos lá onde tantos pereceram.

No sonho morrem 70 e o homem corcunda (o homem que não erguerá mais a cabeça – um muslim?), mas o sonhador, com pés feridos, talvez também perecerá. Tudo então retorna à ordem quando todos, menos os nazistas e os cães, morrem.

No terceiro sonho, gritos e latidos se imiscuem. Cães e alemães perturbam as paisagens familiares da Cracóvia. Algo sempre vigia e observa. Não se comunica, não escuta, não fala, mas vigia e observa. Apenas isso. Isso é uma tarefa suficiente para os cães. Tudo ali se resume à vigilância atenta, muda, ameaçadora e violenta.



*Adam, o palhaço que,
para sobreviver nos campos,
se torna um palhaço do Kommandant
Klein. Para o Herr Kommandant
ele finge-se de cão, age como cão
e à semelhança de um cão alemão
transforma-se em objeto de riso,
escárnio e loucura*

O prisioneiro no campo está no mundo dos animais entre os quais se encontra na base da cadeia alimentar. Lógica linear de caminhões de gado, latrinas públicas, barracões geometricamente organizados e, no final, o abatedouro.

No impressionante livro de Yoram Kaniuk⁷ todas essas imagens e outras adquirem uma espécie de terrível eloquência em profundo diálogo sobre as experiências do lager. O título de seu livro: *Adam, filho de cão* (ou do cão, de Cain?). O primeiro ou o último homem? Uma dádiva ou uma maldição? Kaniuk remonta o mais extremo

da situação dos judeus na Shoah. Inventa um personagem entre a graça e o tormento; entre a ruína e a pilhéria; entre o horror e a ficção.

Adam, o palhaço que, para sobreviver nos campos, se torna um palhaço do Kommandant Klein. Para o Herr Kommandant ele finge-se de cão, age como cão e à semelhança de um cão alemão transforma-se em objeto de riso, escárnio e loucura. Ao lado do cão do Kommandant Klein, Adam, o primeiro (e último homem a conhecer o paraíso) larga suas últimas vestes humanas e age como um cão alemão, depois enlouquece. Faz par com um cão que odeia e estraçalha judeus. Cito Kaniuk:

E depois que o Kommandant Klein se sentava na poltrona, chamava Fraulein Klopfer, acomodava-lhe o belo traseiro sobre os joelhos, o traseirinho envolvido numa saia justa de seda caqui, muito limpa, agarrava-a com força e chamava você. E você vinha de quatro, conforme fora estabelecido no contrato; você engatinha, um sorriso no rosto, também isso está registrado no contrato. E você vai de quatro na direção de Rex, esfrega-se nele, roça o nariz no focinho dele, e o comandante humanista e o Kommandant Humanista e Fraulein Koplner riem. Riem também porque Rex foi educado a odiar pelo faro qualquer judeu que se aproximasse dele: sua lei são os dentes, sua sentença é o despedaçamento. Mas a você Rex perdoou. Até passou a gostar de você, apesar do fato de ter de compartilhar as refeições consigo. E vocês dois, de quatro, arrancavam carne dos ossos.⁸

Ser tolerado como cão, entre os cães. Dos alemães, dos cães alemães, dos judeus feito cães. Para além do canil nada, a loucura, o lugar no

qual homens e mulheres são executados, calcinados e convertidos em cães. O primeiro homem que entrou pelos portões de Auschwitz também será o último. A literatura e a elaboração onírica ao iluminarem, ainda que brevemente, um acontecido inimaginável, restauram as cenas onde a humanidade termina e onde ela recomeça. Tem de recomeçar. Num lugar (Auschwitz) onde “o sentido do trabalho é então a destruição do trabalho no e pelo trabalho”⁹, como disse Blanchot, a elaboração onírica, o trabalho do sonho é um recomeço em estado de impermanência.

São infundáveis as possibilidades interpretativas dos sonhos em seus diálogos com a literatura de testemunho. Não teremos, contudo, as associações dos sonhadores para dar-lhes sentido mais profundo e singular como nos exige a escuta psicanalítica. Mas é possível reconhecer algumas de suas verdades, aquelas nascidas do mais secreto nos sujeitos que viveram o dia a dia dos campos, e podemos sempre colocá-las para trabalhar, lado a lado, com outros testemunhos e obras, as informações que temos, as teorias de que dispomos e o que escutamos enquanto os lemos. Os campos sempre precisarão ser interpretados e os sonhos rompem com o absoluto do silêncio imposto lá e então e restituem o ponto em que a linguagem emerge, se instala e principia aqui e agora.

Os sonhos de Auschwitz ainda se alimentam da singularidade dos testemunhos dos que sobreviveram aos campos. Cada relato é um libelo, a prova de que a transmissão é efeito de um dizer que funda, no seio do traumático, um mais além dele e que, não raro, percorre o itinerário da delicadeza para se confirmar como o que precisa ser

»»

*os sonhos de Auschwitz
ainda se alimentam da singularidade
dos testemunhos dos que sobreviveram
aos campos. Cada relato
é um libelo, a prova
de que a transmissão é efeito
de um dizer que funda, no seio do
traumático, um mais além dele*

dito, ainda que imperfeitamente, ainda que fragmentariamente e ainda que flutue muito tempo ao léu, como uma garrafa ao mar, cuja mensagem busca seu leitor. A garrafa transparente que guarda um papel alvo na imensidão azul sobrevive às tempestades também por sua pequenez e fragilidade.

É a isso que nos remetem os sonhos, suas narrativas, seus testemunhos, fonte inesgotável e flutuante, em que a renúncia a saber tudo, definitiva e peremptoriamente, nos permite sempre saber algo mais, no tempo (a)guardado pelo trabalho e pela delicadeza do sonhar como obra.

7 Agradeço à Janete Frochtengarten a indicação desse livro precioso, enquanto conversávamos sobre o início da realização da presente pesquisa em 2017.

8 Y. Kaniuk, *Adam, filho de cão*, p. 90.

9 M. Blanchot, *L'écriture du desastre*, p. 129.

Referências bibliográficas

- Blanchot M. (1980). *L'écriture du désastre*. Paris: Galimard.
- Endo P. C. (2005). *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico*. São Paulo: FAPESP/Escuta.
- _____. (2010). Partilha, testemunho e a insistência e a impermanência do dizer. In G. Milan-Ramos; N. V. A. Leite. *Terra-Mar: litorais em psicanálise – escrita, cinema, política, educação*. Campinas: Mercado das Letras.
- _____. (2012). Elaboração onírica, sonhos traumáticos e representação na literatura de testemunho pós-ditadura no Brasil. In M. Seligmann-Silva; J. Ginzburg; F. Foot Hardman (orgs.). *Escritas da violência*, vol. II, p.119-132: Representação da violência na história e na cultura contemporâneas. Rio de Janeiro: 7 letras.
- _____. (2015). Dream representation in the face of pain and hope. In W. Owczarski; Z. Ziemann (edit.). *Dreams, phantasms and memories*. Gdansk: Gdansk University Press.
- _____. (2015a). Violence, Dream Work (Dreams' elaboration) and the testimonial horizon. In W. Owczarski; M. V. F. Cremasco, *Solidarity, memory and identity*. Newcastle: Cambridge Publishing Scholars.
- _____. (2016). Sonhar, o mal-sonhar e o sonambulismo no horizonte da experiência do desaparecimento forçado de pessoas no Brasil. *Revista Literatura e Sociedade*, n. 23, jul.-dez., p. 212-229.
- Ferenczi S.; Abraham K.; Simmel E.; Jones E. (1921). *Psychoanalysis and war neurosis*. New York: International Psychoanalytical Press.
- Ferenczi S. (1934/1992). *Sobre o trauma*. In *Obras Completas de Sandor Ferenczi* vol. 4. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud S. (1900/1996). *A interpretação de sonhos*. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vols. 4-5). Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1895/1950/1981). Proyecto de una psicología para neurologos. In *Obras Completas de Sigmund Freud*, T. I. Trad. Luis Lopez Balesteros. Madrid: Biblioteca Nueva. p. 209-276.
- _____. (1900/2013). *A interpretação dos sonhos*. Trad. Renato Zwick. Revisão Técnica: Tania Rivera. Porto Alegre: L&PM.
- _____. (1920/1989). Más allá del principio de placer. In S. Freud, *Obras completas*. Trad. J. L. Etcheverry. 2. ed., vol. 18, p. 60-120. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gay P. (1988/1989). *Uma vida para nosso tempo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kaniuk Y. (2003). *Adam, filho de cão*. São Paulo: Globo.
- Levi P. (1947/1988). *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. (1958/1987). *A trégua*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Owczarski W. (2016). Therapeutic dreams in Auschwitz. *Books Now!*, 6, p. 85-92. Disponível em: <<http://cwf.ug.edu.pl/ojs/index.php/JednakKsiazki/issue/view/130>>.

The dreams archive of Auschwitz ex-prisoners from the Auschwitz-Birkenau Memorial Museum

Abstract This article presents the first observations of an extensive research based in the University of Gdansk (Poland) involving four different countries (Poland, Brazil, Italy and Finland) and that focuses on the collection of dreams of ex-prisoners of Auschwitz already in the post-war. It presents a brief interpretation and dialogue with one of the contents that are repeated in many dreams of ex-prisoners: the dogs of the concentration camps.

Keywords psychoanalysis; Auschwitz; concentration camps; dreams.

Texto recebido: 04/2018

Aprovado: 05/2018

A clínica com migrantes no Projeto Ponte

a opção pela língua portuguesa e a análise das heranças psíquicas da colonização

Resumo Neste artigo apresentaremos os desafios do trabalho psicanalítico com migrantes realizado pelo Projeto Ponte na Clínica do Instituto Sedes Sapientiae. Aposta-se na potência do grupo e no interjogo entre línguas maternas e as tentativas de falar a partir da língua do país de destino. O analista assume também um lugar de estrangeiro ao escolher o idioma português como estratégia clínica para favorecer o trabalho de elaboração das heranças psíquicas da colonização.

Palavras-chave clínica psicanalítica com migrantes; atendimento grupal; colonização; globalização; língua materna e estrangeira; subjetivação da diferença.

Caroline Yu é psicóloga formada pela PUCSP, aprimoranda do curso de Terapia Psicanalítica/Familiar e Casal do Instituto Sedes Sapientiae.

Cláudia Sagula é psicanalista, graduada em Psicologia e Pedagogia, Pós-graduação em Psicopedagogia.

Heloisa Silva é mestre em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento pela USP. Graduada em Psicologia pela mesma instituição.

Liliana Emparan é doutoranda em Psicologia Clínica pelo IPUSP. Mestre em Psicologia e Educação. Psicopedagoga. Psicanalista e Membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Formada no curso de Teoria Psicanalítica de casal e família pelo Sedes. Coordenadora do Projeto Ponte.

Lisette Weissmann é doutora em Psicologia Clínica pelo IPUSP, Mestre em Psicologia Clínica pela PUCSP, especialista em Psicanálise de Casais e Famílias pela AUPCV. Membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, Professora da BSP. Consultora intercultural com expatriados.

Pablo Castanho é professor doutor do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da USP. Supervisor externo para os grupos psicoterapêuticos do Projeto Ponte, como parte dos projetos de extensão universitária do CLIGIAP. Líder do grupo de pesquisa (CNPq) CLIGIAP (Clínica de Grupos e Instituições: Abordagem Psicanalítica).

Vania Prata é psicóloga formada pela Universidade Metodista, psicanalista formada pelo Centro de Estudos Psicanalíticos – CEP.

Caroline Yu
Cláudia Sagula
Heloisa Silva
Liliana Emparan

Lisette Weissmann
Pablo Castanho
Vania Prata

O presente artigo tem como objetivo apresentar e discutir os desafios clínicos do trabalho psicanalítico com migrantes, construídos pelo Projeto Ponte na Clínica Psicológica do Instituto Sedes Sapientiae, que tem como particularidade a adoção da língua portuguesa como idioma nos grupos terapêuticos.

O trabalho clínico com este outro migrante duplamente estranho – estranho constitutivo e estrangeiro real¹ – torna necessário criar, propor e rever paradigmas e conceitos familiares instituídos pela metapsicologia freudiana.

Acreditamos que exista uma certa especificidade nesta clínica da migração, não no sentido de uma “especialização” do manejo clínico, mas na forma de contornar e suportar um não saber, um incessante repensar sobre a relação entre clínica, psicanálise e política nas suas articulações, desencontros e interrogações.

No atendimento a migrantes privilegiamos o trabalho em grupos terapêuticos apostando, assim, na potência do grupo, nas relações entre seus membros e não somente entre analista e analisando, na pluralidade de transferências, no interjogo entre a Babel de línguas que as origens nacionais representam e as tentativas de falar a partir da língua do país de destino que os sotaques e os lapsos revelam. Escutar sujeitos advindos de outros países, de culturas, por vezes, não ocidentais, que falam línguas diferentes e/ou desconhecidas por nós é um desafio que encanta e espanta. Frente a esta especificidade clínica adotamos o português como língua oficial e também como uma estratégia clínica a fim de favorecer o manejo das heranças psíquicas da colonização.

Observa-se que a problemática da colonização gerou importantes diálogos com a psicanálise, notadamente através de Frantz Fanon²

1 Real no sentido da realidade.

2 F. Fanon e R. Silveira, *Pele negra, máscaras brancas*.



*nesse sentido, nos alinhando
à compreensão do sociólogo
Sousa Santos afirmamos a globalização
como um processo complexo
que incrementa as desigualdades
sociais, as migrações e novas práticas
culturais e identitárias*

e Albert Memm³. No que pese a importância fundamental destes autores nos estudos pós-coloniais e sobre relações étnico raciais, tais trabalhos conheceram poucos desenvolvimentos posteriores no campo específico da psicanálise. A noção de “heranças psíquicas da colonização”, em desenvolvimento por um dos autores deste texto em anos recentes⁴, busca resgatar este debate no âmbito das teorias psicanalíticas de grupo. No diálogo com autores de campos vizinhos como a psicologia social de Martin-Baró⁵, a sociologia de Jessé Souza⁶, e a pedagogia de Paulo Freire, sublinha-se a importância e centralidade da transmissão através da permanência da lógica do “exagero do poder”⁷ nas instituições dos países com passado na colonização de exploração. A herança psíquica, neste contexto, põe em foco os efeitos da socialização primária e secundária nestas instituições. Neste campo, a metapsicologia que vem sendo desenvolvida para entendimento da transmissão psíquica em psicanálise, com conceitos como cripta e assombração⁸ ou a discussão sobre a problemática da positividade e negatividade na transmissão⁹ não ficam ausentes, mas possuem um papel secundário em relação aos efeitos atuais de subjugação e violência excessiva das instituições sociais em questão. Como tudo aquilo que permanece insuficientemente simbolizado e em sofrimento no psiquismo, há uma tendência a ser exteriorizado na forma de transferência¹⁰. Trabalhamos com a hipótese de que o retorno transferencial destas

questões seja particularmente importante no processo migratório e se atualize com frequência e facilidade em grupos com pessoas de diferentes origens geográficas.

Globalização, migrações e interculturalidade

A riqueza da clínica é justamente estarmos atentos às mudanças que a contemporaneidade cria e impõe, fazendo com que nós psicanalistas repensemos nossa clínica e nosso estilo de escutar o sofrimento humano. O cenário da globalização vem provocando efeitos nas relações intersubjetivas e entre as nações, nas formas de organização e de convivência que precisam ser estudadas e analisadas. A Psicanálise pode oferecer sua escuta, ao constatar a existência de discursos contraditórios que apontam para a possibilidade imaginária de um “mundo sem fronteiras” e as radicais situações de exclusão em que os chamados “países periféricos” vivem.

Nesse sentido, nos alinhando à compreensão do sociólogo Sousa Santos afirmamos a globalização como um processo complexo que incrementa as desigualdades sociais, as migrações e novas práticas culturais e identitárias¹¹.

O fenômeno migratório tem causas multifatoriais que apontam para movimentos complexos do capitalismo tardio e que tem suas raízes no passado-recente da colonização. Para nós cidadãos americanos, a colonização implica exploração e extermínio de milhares de grupos indígenas de diferentes etnias e também a escravidão de diversos povos de países africanos por séculos. Como consequência desse processo temos os movimentos emancipatórios do nosso continente americano em relação ao continente europeu, especialmente ao longo do século XIX. Mais além, quando pensamos em colonização, consideramos especialmente a crueldade com que as potências europeias esfacelaram o continente africano e o Oriente Médio, o que continua produzindo efeitos devastadores, guerras e migrações na vida das pessoas e das nações.



Este longo processo colonizador imprimiu marcas que apontam para a ideia de binômios excludentes, tais como: dominador-dominado, superior-inferior, explorador-explorado, riqueza-pobreza, sujeito-objeto, espoliação-sustentabilidade, etc.; ou seja, remetem à impossibilidade de movimentação e de que estas categorias fixas e cristalizadas sejam questionadas ou convivam sem violência e exclusão. Trata-se do apagamento do outro como sujeito de direitos e do desejo, das suas insígnias na diversidade de línguas e culturas, do reconhecimento de suas formas de organização, convivência, crenças e valores, da sua autodeterminação.

Assumir que somos efeito deste passado-presente colonial nos coloca em um lugar de questionamento e reconhecimento desta história que nos constitui. Faz-se necessário, portanto, perceber as fortes marcas colonizadoras nacionais, mas também suas sutilezas, esse trabalho minucioso de filigrana, muitas vezes inconsciente, que atravessa nosso pensamento, nossas ações, nossas crenças, o reconhecimento da alteridade e da própria posição com relação ao desejo. Pensamos aqui nos aspectos subjetivos da colonização nas nossas vidas, mas principalmente nas suas influências no ofício da Psicanálise: nos atravessamentos na escuta, interpretação e na transferência, nos manejos dos grupos, na língua que falamos, na cultura que nos constitui, na forma como reconhecemos a diferença do outro,

como efeito da globalização,
as migrações atuais, especialmente
as forçadas, vêm impondo
um tipo particular de convivência
entre as culturas, o que incrementa
conflitos de forma violenta,
promovendo segregação
e exclusão

na maneira como lidamos com os migrantes que atendemos na sua dupla estrangeiridade.

Como efeito da globalização, as migrações atuais, especialmente as forçadas, vêm impondo um tipo particular de convivência entre as culturas, o que incrementa conflitos de forma violenta, promovendo segregação e exclusão. Todavia, como psicanalistas consideramos que a relação com o outro implica sempre a sustentação da singularidade, da diferença e da alteridade, e o necessário diálogo entre culturas que o acolhimento do fenômeno migratório coloca em cena.

Nesse sentido, compartilhamos em nosso trabalho o conceito de interculturalidade trazido por Weissmann, que o descreve como: “as culturas em conflito e em diálogo, ao mesmo tempo, que não tentam obstruir as diferenças e sim fazer com que elas conversem e se entrelacem. Essa ideia do sujeito intercultural, contemporâneo em conflito, é compartilhada pela psicanálise, porque Freud parte do pressuposto de que o ser humano é um ser em conflito, sendo o conflito inerente à vida”¹².

A interculturalidade inclui o conceito de mestiçagem e hibridização que apela à combinação ou montagem de elementos heterogêneos na migração, em que cada um conserva sua particularidade, com a permanência da diferença. Essas diferentes culturas em diálogo apelam à descolonização, na medida em que apontam a pluralidade de culturas em paridade. Interculturalidade, portanto, implica a inclusão da diferença em interação com o desigual.

3 A. Memm, *Portrait du Colonise Précède du Portrait du Colonisateur*.

4 P. Castanho, “A noção de libertação em Paulo Freire e o trabalho psicanalítico de grupo”, “Une approche latino-américaine du groupe pour mettre au travail le legs psychique de la colonisation et la violence qui en découle”, “A hipótese de um vínculo de libertação no contexto de ‘excesso de poder’ no Brasil”; P. Castanho e Gaillard, “Paulo Freire, la notion de libération, la clinique des groupes et l’appropriation subjective”.

5 I. Martin-Baró, *Psicología de la liberación*.

6 J. Souza, *A elite do atraso*.

7 P. Freire, *Educação como prática da Liberdade*.

8 N. Abraham; M. Torok, *L’Écorce et le Noyau*.

9 R. Kaës, *Os espaços psíquicos comuns e partilhados. Transmissão e negatividade*.

10 R. Roussillon, “Propositions pour une théorie des dispositifs thérapeutiques à médiations”.

11 B. Sousa Santos, *A Globalização e as ciências sociais*, p. 11.

12 L. Weissmann, *Interculturalidade e vínculos familiares: uma intervenção psicossocial*, p. 45-46.



*sustentar uma clínica
com migrantes na cidade
de São Paulo, Brasil, implica gerar
um movimento de amparo
e reconhecimento da violência
que provocou, em muitos casos,
a saída desses sujeitos de seu
país de origem*

O trabalho clínico no Projeto Ponte

O Projeto Ponte foi criado em 2010 e funciona na clínica psicológica do Instituto Sedes Sapientiae. Somos uma equipe de psicanalistas que atendemos refugiados, migrantes, migrantes internos, exilados, indocumentados, brasileiros retornados, apátridas e todos aqueles que apresentam uma demanda de análise relacionada à migração.

Atendemos pacientes de diferentes origens, majoritariamente de países latino-americanos e africanos, e oferecemos dispositivos de atendimento psicanalítico em português, preferencialmente em grupos, que também abarcam poder falar e ser escutado na língua materna.

Sustentar uma clínica com migrantes na cidade de São Paulo, Brasil, implica gerar um movimento de amparo e reconhecimento da violência que provocou, em muitos casos, a saída desses sujeitos de seu país de origem. Uma das principais rupturas é a dos laços que estabeleciam uma rede, especialmente na sua terra e com seu povo, como também seu pertencimento social, laboral e familiar. Por isso, o restabelecimento do laço social é um dos objetivos do trabalho com migrantes.

Neste sentido, Rosa nos diz sobre a necessidade de um trabalho com “sujeitos afetados diretamente por fatores sociais e políticos que levam à exclusão, à segregação e à conseqüente imigração ou ao exílio do país de origem e à busca de refúgio em país estrangeiro [...] apontando diferentes

possibilidades de reconstituição de laços sociais, favorecendo os vínculos afetivos e de trabalho”¹³.

O grupo de atendimento oferecido se estrutura como importante referência, já que quando o migrante chega ao país de destino tudo é novo para ele. Falamos de situações concretas, como encontrar moradia, emprego, documentação, aprender a nova língua, ter acesso a rede de saúde e educação, conjuntamente com a vivência subjetiva que estas urgências representam. Os migrantes relatam sentimentos de insegurança, de estrangeiridade e uma sensação de estranheza, de perda e luto que têm diferentes tempos internos para serem elaborados. Às vezes atendemos sujeitos que há 10 anos vivem em São Paulo e ainda referem sentimentos de provisoriedade, o que encena uma vivência de um tempo subjetivo, da sua transitoriedade, de estar com um pé aqui e outro lá, entre a vida e a morte, entre a origem e o destino. Fazemos referência aqui ao texto freudiano de 1916 *Sobre a transitoriedade*. Frente ao provisório da existência, o deslocamento migratório pode promover uma reorganização psíquica que leve o sujeito a abandonar identidades fixas a respeito do país de origem, liberando a libido para novas ligações com e no país de destino¹⁴.

Um dos grandes desafios que descobrimos na clínica com migrantes é que, como analistas, temos também que nos deslocar. Os pacientes vêm até a clínica do Sedes e também nos mobilizamos a diferentes espaços públicos. Desenvolvemos trabalhos grupais de escuta a profissionais que atendem migrantes em uma proposta de clínica ampliada; participamos em eventos abrindo um espaço de discussão e escuta social sobre a questão migratória que aponta para a relação de convivência entre locais e estrangeiros.

Paralelamente, fez-se necessário articular uma rede de organizações que trabalham com migrantes em geral. Este dispositivo de trabalho vincular oferece uma rede de apoio, tanto ao sujeito migrante como aos profissionais, um espaço para elaborar as intensas angústias que este trabalho nos provoca. Por isso também o valor de um espaço de supervisão do trabalho grupal que vem acompanhando o projeto Ponte desde 2013¹⁵.

Diante do exposto, visando ao desafio dos migrantes em estabelecer novos laços, privilegamos o trabalho psicanalítico em grupos, ancorados na perspectiva de René Kaës¹⁶ com aportes importantes de Pichon-Rivière¹⁷ e de Foulkes¹⁸ no que tangem algumas particularidades do dispositivo clínico de grupo.

A posição do analista na clínica com migrantes e a escolha da língua portuguesa

O migrante que se encontra em situação de vulnerabilidade e precariedade, por vezes, demanda direitos no país de acolhida. Diante dessas necessidades, o psicanalista deve se ater ao risco de ocupar a posição de colonizador – aquele que provê – e sim poder considerá-lo como um sujeito potente, ator de sua própria história.

Dessa forma, é importante atentar para a vitimização do migrante, o assistencialismo frente a sua extrema vulnerabilidade, patologização ou medicalização do migrante como um sujeito sempre em situação traumática, e higienização como uma grande tendência a harmonizar, neutralizar o diferente, procurando “adaptá-lo”.

Consideramos que é imprescindível a criação e multiplicação de serviços de ajuda humanitária e cidadania a migrantes. Todavia, a nossa especificidade é outra: oferecer um espaço de escuta e fala por excelência onde nossa função, neste sentido, seria colocá-los em contato com essa rede de assistência e cuidados oferecida pelos nossos

13 M. D. Rosa, *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*, p. 51.

14 Aqui nos remetemos também ao texto freudiano *Luto e melancolia*.

15 A supervisão vem sendo realizada pelo prof. Dr. Pablo Castanho como uma das atividades de extensão do Grupo de Estudos “Clínica de Grupos e Instituições na abordagem Psicanalítica” (CLIGIAP) do CNPq/USP.

16 R. Kaës, *Um singular plural: a psicanálise à prova do grupo*.

17 E. Pichon-Rivière, *El proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social*.

18 S. H. Foulkes, *Introduction to group analytic psychotherapy*.

19 Não estamos nos referindo ao conceito de real e simbólico de Lacan, mas à acepção da palavra na língua portuguesa.

20 M. Viñar, “O reconhecimento do próximo. Notas para pensar o ódio ao estrangeiro”, in C. Koltai (org.), *O estrangeiro*, p. 175.

consideramos que é imprescindível a criação e multiplicação de serviços de ajuda humanitária e cidadania a migrantes. Todavia, a nossa especificidade é outra: oferecer um espaço de escuta e fala por excelência

parceiros, incentivando o estabelecimento de laços de pertencimento e reivindicação de direitos. Sustentar a posição de que não podemos tudo oferecer e deixar espaços não preenchidos é abandonar o lugar etnocêntrico do colonizador, que seria dar o que imaginamos que os migrantes precisam. Portanto, se nos colocamos como analistas em um lugar de estranhamento (*Unheimlich*), a partir do qual não sabemos exatamente do que os migrantes precisam, isto significaria nos abrir para uma escuta psicanalítica do estrangeiro na sua dupla dimensão real e simbólica¹⁹, uma escuta da diferença.

Em nosso trabalho compartilhamos a posição do outro que Marcelo Viñar traz quando afirma que

o próximo, meu semelhante, coloca-me desafios para os quais não tenho uma resposta clara, mas sim hesitações contraditórias. [...] somente nos resta o caminho árido, difícil e espinhoso de tematizar e gerar narrativas que permitam simbolizar a presença do semelhante e do diferente em duas existências não excludentes, sabendo que a metáfora conciliadora e a metáfora da exclusão sempre rondam por aí e culminam no aparecimento de um entendimento, ou na monstruosidade de um sacrificado e um torturador.²⁰

Viñar descreve assim um árduo trabalho de reconhecimento do outro, tanto no lugar do familiar quanto do estranho, oscilando entre a inclusão





*afirmamos com Emparan,
“O imigrante precisará,
de alguma forma, assumir-se
como um ‘nômade idiomático’,
no sentido de conseguir ir e voltar
à sua própria língua materna
e à língua adotada no país
de imigração*

e incorporação daquilo que nos pertence por familiar, até a expulsão daquilo que é estranho e estrangeiro. Desse modo se desenha um processo contínuo de ir e vir que nos conduz à possibilidade de tolerar a diferença, constituindo-se como um trabalho inesgotável, no reconhecimento do conhecido e desconhecido. Na procura do reconhecimento do outro como estrangeiro e próximo – ao mesmo tempo – é que circulam as narrativas nos grupos terapêuticos no Projeto Ponte.

O dispositivo proposto se baseia principalmente na sustentação do lugar de estrangeiro assumido pelo coordenador de grupo ao falar em português com os pacientes, não recorrendo ao apoio do intérprete. Assumir esta posição clínica tem provocado efeitos nos atendimentos que procuram apontar para um lugar do migrante como sujeito “entre culturas” e a criação de um espaço clínico onde o paciente possa, eventualmente, falar na sua língua de origem.

A nossa aposta é que esta intervenção psicanalítica tem um efeito de subjetivação nos estrangeiros, já que procura devolver-lhes algum traço de subjetividade questionada no processo migratório. Problematizar analiticamente o que significa falar numa língua que não nos constituiu, a língua do país de destino, trabalhar com os impasses de falar a partir deste lugar estrangeiro implica contornar as vicissitudes do lugar de fala do migrante como um sujeito “entre línguas”. Ao ter que deixar o contexto compartilhado, o migrante perde os referenciais

que o constituem. Com isso, neste processo, a sua identidade sofre mudanças – tem que se construir uma nova história. Se o sujeito não revisita esta identidade, não consegue fazer esta travessia. O migrante precisa admitir que perdeu a possibilidade de falar e ser entendido na sua língua de origem e isso acarreta uma crise de identidade, ao precisar elaborar o conflito de ter que falar a partir de uma língua que não sabe, de uma língua que “falha” para se construir novamente como um sujeito “entre línguas”. Aos poucos, ser escutado e escutar a outros começa a ser vivido como uma oportunidade de ajuda subjetiva, para estreitar os laços com outros e compartilhar vivências.

Ao mesmo tempo, o migrante que fala na língua do país de destino explicita sua estrangeiridade pelo seu sotaque e “erros”, ou seja, atos falhos. Pode, assim, ser alvo de projeções persecutórias e hostilidade como a de que o estrangeiro é sempre uma ameaça para os locais. Consideramos que este aspecto é fundamental de ser trabalhado em um grupo terapêutico onde o terapeuta ao falar português representa em parte este imaginário ameaçante. Desta forma, precisamos ter cuidado para não reproduzir esta postura social frente à estranheza e a alteridade que o estrangeiro provoca, mas sim problematizar um certo nível de “desentendimento” entre os membros do grupo e o terapeuta, falantes de várias línguas e sotaques.

Afirmamos com Emparan, “O imigrante precisará, de alguma forma, assumir-se como um ‘nômade idiomático’, no sentido de conseguir ir e voltar à sua própria língua materna e à língua adotada no país de imigração, para poder, dessa forma, construir um lugar de imigrante, um lugar de fala, uma ponte entre o lugar de origem e o lugar de estrangeiro”²¹.

Cenas grupais²²

A.: Meu nome é A. e sou peruana. Mas, estou há muito tempo no Brasil.

O.: Quase cochichando diz: também sou do Peru, eu sou do interior.

A.: Sou da capital do Peru. Vim para o Brasil acompanhando o meu marido que lá trabalhava em uma multinacional e foi transferido para o Brasil. Tenho muitos amigos aqui. Aliás, a maioria deles são brasileiros. Não sei bem por que estou aqui (no grupo).

S., originária de outro país latino-americano: Eu também trabalhava em uma multinacional e vim transferida para o Brasil.

A. e S. se cumprimentam com um: “hola”.

G.: Eu vim do Djibuti (precisa explicar onde fica o seu país dentro do continente africano), me mudei para o Brasil por uma necessidade de tratamento de saúde.

A.: Nossa, coitado. Como você conseguiu chegar até aqui?

A. vem ao Brasil com um status de expatriada de uma multinacional “muito adaptada, sem muitos sotaques”. A. parece presa (ou segura?) neste papel que julgamos se apoiar sobre o atravessamento de valores e papéis de uma lógica socioeconômica presente no grupo. Para ela, G. é o “coitado”, vindo deste distante país da África, permitindo que se afaste, se esqueça e se silencie sobre as situações de violência, guerrilha e mortes que vivenciou no Peru, motivos que também a fizeram sair de seu país. O “coitado” africano remete certamente ao “coitado” peruano, que ela evita (e parece encontrar certo suporte intersubjetivo para tal) na figura do expatriado de uma multinacional. O estilo de migração parece ofertar-lhe não só um lugar seguro economicamente, mas também psicologicamente, apoiado que parece estar em uma lógica disjuntiva entre “coitados” e “estrangeiros com poder” encontrada na cultura.

Na cena aparecem, portanto, diferentes movimentos de identificação e aliança de cada membro do grupo: ora idealizando e negando a sua cultura de origem, ao se apresentar como alguém

21 L. Empanan, “Limites e (im)possibilidades de atravessar as fronteiras entre a língua de origem (materna) e a estrangeira (paterna)”, in *Caminhos da migração: memória, integração e conflitos*, p. 262.

22 Respeitando o código de ética e sigilo, os nomes e os países de origem dos pacientes foram alterados.

nesta confusão de línguas e identificações, existe uma ambiguidade presente nesta travessia da elaboração da migração e a angústia que ela provoca. Aqui o analista do grupo deve estar atento às alianças e exclusões que vão se formando

“totalmente adaptado” e pertencente à cultura do país de destino, ora explicitando que existe uma diferença de classes sociais e condição econômica. Mais além, haveria também uma diferença hierárquica nas diferentes migrações entre países latino-americanos e países africanos. Diferenças marcadas socioculturalmente que parecem funcionar para A. como muros auxiliares a suas próprias marcas de inferioridade e sofrimentos.

Nesta confusão de línguas e identificações, existe uma ambiguidade presente nesta travessia da elaboração da migração e a angústia que ela provoca. Aqui o analista do grupo deve estar atento às alianças e exclusões que vão se formando, tendo como consequência o enfraquecimento e, talvez, o aniquilamento do grupo.

Se a primeira vinheta alude a um imaginário de uma diferenciação hierárquica entre países, na qual o desprestígio de países colonizados pode surgir como “batata quente” e metadefesa, na vinheta a seguir, a diversidade linguística hesita entre introduzir uma ambivalência nesta hierarquização e a idealização de uma antiga metrópole colonial. Nesta cena grupal, estão presentes M., de país caribenho; R., de país africano; O., europeu; E., retornado brasileiro e N., de um país andino.

M.: Falo francês, creole, espanhol, inglês e português.

O. mostra-se um pouco incomodado.

R.: Também falo inglês, francês, ibo e português.





é interessante notar nesta vinheta como, a partir de um desconforto de O., o grupo propõe resolvê-lo aderindo ao seu idioma.

Que angústias circulavam neste grupo neste momento? E que curiosa a solução proposta pelo grupo de equacioná-la falando o inglês

O.: Só falo inglês e está bem difícil aprender o português (com muita dificuldade e um sotaque muito forte).

E.: Poderíamos falar em inglês. Para mim não teria problema.

M.: Por mim, também tudo bem.

N.: Não falo bem inglês, mas se todos decidirem, tudo bem para mim.

Coordenadora: Vamos lembrar que a nossa proposta para o grupo é falar português, mas é claro, se em algum momento for difícil se expressar, faltar alguma palavra em português, não é proibido que vocês tentem falar em sua língua de origem.

O que aparece nesta situação grupal é a necessidade da analista do grupo de retomar o enquadre, no caso, a língua a ser falada (o português), frente às angústias suscitadas pelas questões da multiplicidade de línguas. Vale primeiramente lembrar que a língua não é só um instrumento de comunicação. Concordamos com Fanon que “Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização. [...] Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito”²³.

Mas além de portar uma cultura, a língua porta traços das marcas distintivas de prestígio e desprestígio no imaginário social. Se Kaës²⁴

havia trabalhado com as marcas da história europeia que o uso da língua alemã despertava em um grupo multilíngue, Ruiz Correa²⁵ identifica como a diferença de língua evoca em seu grupo operativo multilíngue as marcas de prestígio e desprestígio ligadas aos países desenvolvidos e em desenvolvimento que representam. Por isso mesmo é interessante notar nesta vinheta como, a partir de um desconforto de O., o grupo propõe resolvê-lo aderindo ao seu idioma. Que angústias circulavam neste grupo neste momento? E que curiosa a solução proposta pelo grupo de equacioná-la falando o inglês. Pois aqui o enquadre do grupo, ao propor que se fale a língua do país onde estão, impede esta solução. A solução possível então diz respeito a transitar pelas dificuldades e mal-entendidos. O grupo precisa tentar se entender, auxiliando-se mutuamente quando algo do que é dito não é compreendido devido à língua de origem dos diferentes membros. Em paralelo, se desloca o acordo comum de primazia de uma língua estrangeira prestigiada. Pode-se abrir aqui caminho para o trabalho sobre as marcas de prestígio e poder que as línguas em jogo portam. Possibilidade para que cada um tenha legitimada suas línguas. De todo modo, como enfatizam Castanho e Fernandes²⁶, é fundamental trabalhar com os significados que a diferença de línguas porta em um grupo, com suas marcas históricas e sociais, evitando-se abordar o problema das línguas apenas como uma questão técnica de comunicação passível de ser resolvida por uma tradução (ou aqui, pela escolha de uma língua comum diferente daquela proposta no enquadre).

A partir desta vinheta observamos que a escolha da língua traz também questões relacionadas às heranças da colonização. Podemos perceber que O., europeu, originário de um país colonizador e potente, neste momento parece se sentir incomodado ao notar sua fragilidade de conhecimento diante dos outros membros, principalmente daqueles que vêm de países que foram colônias, uma delas inclusive do seu país de origem. Apesar disso, também notamos um movimento grupal de acolhimento das dificuldades

apresentadas e de uma resistência coletiva a escutar o enquadre de falar português, língua estrangeira da nova cultura. A fala de N., andina, estaria expressando uma certa alienação à língua suposta de um colonizador ainda superior que falaria em inglês?

O que significaria eleger uma outra língua, que não a língua nacional?

Segundo Melman, “Saber uma língua é muito diferente de conhecê-la. Saber uma língua quer dizer ser falado por ela, que o que ela fala em você se enuncia pela boca, como destacado, a título do ‘eu’”²⁷.

Será que não estaríamos correndo o risco de replicar o desejo de colonização e domínio de um sujeito por cima do outro, de uma cultura por cima da outra, estabelecendo como premissa a colonização de um pelo outro como uma tentativa para obturar as diferenças e alteridade que outra cultura pode trazer?

Traremos uma outra cena grupal em que estavam presentes T., europeu, e E., brasileiro retornado:

T.: Este final de semana teve uma festa em casa, mas eu e minha namorada acabamos brigando. Meus amigos estavam em casa e tocamos bastante, bebemos, muito divertido. Mas, um amigo meu fez uma brincadeira com minha namorada. Ela é brasileira e ficou muito brava e foi dormir. Sabe como os brasileiros são muito brincalhões, mas, às vezes, ela não entende e fica brava. No dia seguinte fui tentar apaziguar e acabamos brigando.

23 F. Fanon e R. Silveira. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 33-34.

24 R. Kaës, “Différence culturelle, souffrance de la langue et travail du préconscient dans deux dispositifs de groupe” in R. Kaës et al, *Différence culturelle et souffrances de l’identité*.

25 O. B. Ruiz Correa, “La clinique groupale dans la plurisubjectivité culturelle”, in R. Kaës et al, *Différence culturelle et souffrances de l’identité*.

26 P. Castanho; M. I. A. Fernandes, “A psychoanalytical perspective on small multilingual groups: at the crossroads of political, historical, cultural, group and individual phenomena”.

27 C. Melman, *Imigrantes: incidências subjetivas das mudanças de língua e país*, p. 15.

28 P. Castanho, *Entre línguas e afetos: uma investigação psicanalítica da língua em grupos multilíngues*.

»
*constatamos diferentes
movimentos de identificação
de cada membro do grupo,
ora idealizando o país de origem,
ora negando a sua cultura
de origem – uma ambiguidade
presente nesta travessia
da elaboração da migração*

E.: Brasileiros são muito sem educação! Quando morei na Europa, as pessoas sempre eram gentis e muito educadas.

A partir dessa vinheta, podemos perceber que por parte de T. parece haver uma identificação muito intensa com o novo país e a nova cultura, e em contrapartida, uma negação da sua cultura de origem europeia e de seu não saber, onde ele se sente mais compreensivo do jeito brasileiro de ser do que os próprios brasileiros com quem convive. Já E. parece apresentar uma identificação muito forte com a Europa, o continente onde viveu durante alguns anos, e ainda apresentava sotaques fortes em sua fala – enaltecendo ainda mais as qualidades do colonizador. Constatamos diferentes movimentos de identificação de cada membro do grupo, ora idealizando o país de origem, ora negando a sua cultura de origem – uma ambiguidade presente nesta travessia da elaboração da migração.

Palavras finais

Se para qualquer trabalho de análise entrar em contato com a língua enigmática do inconsciente é o eixo nodal, neste trabalho estamos num duplo desafio: como acessar os conteúdos recalcados via uma língua que não é familiar?

Ao revisar a literatura existente sobre a clínica psicanalítica multilíngue, Castanho²⁸ evidencia



apostamos que ao propor um dispositivo em português do Brasil, que tampouco é a língua da metrópole colonizadora, possibilitamos um espaço de descolonização, em que as relações de domínio e poder decorrentes do colonialismo a que todos nós fomos submetidos possam ter um espaço de escuta e fala

diferentes arranjos de *setting*: falar-se a língua do país de destino, do país de origem, mudar ativamente de língua, escutar atentamente as mudanças e intrusões de línguas no discurso dos pacientes etc. Ao retomar tais dispositivos, evidencia a variedade de possibilidades, bem como alguns de seus complexos impactos sobre dimensões identificatórias, narcísicas, ideais e mecanismos de defesa (com destaque para a cisão e o recalque) etc. Esta literatura afirma a existência de efeitos de análise em dispositivos conduzidos em línguas diferentes da língua materna do paciente, por vezes, podendo-se supor que a diferença de línguas tenha tido papel importante neles. Ainda assim, insiste a questão sobre a possibilidade de existência de alguns limites à análise em língua estrangeira.

Nossa aposta consiste em que os membros do grupo, apesar das diferentes origens e línguas, ofereceriam um suporte imaginário uns aos outros para esse não saber falar. Circula então uma posição subjetiva entre o não saber falar e o saber falar, ofertada pela possibilidade de dizer também a partir da sua língua de origem (seja ela qual for) e ser amparado pelos outros membros, mas também de auxiliar na tradução do que o outro diz, o que põe de manifesto a posição de um sujeito entre culturas.

A opção pelo português ou qualquer outra língua está longe de afastar a problemática da diversidade da língua do atendimento, questão em relação à qual a escuta deve estar sempre atenta.

Trabalhando com um grupo tão diverso em gênero, origem, identidade, língua, é inevitável não depararmos com o seguinte questionamento: que língua privilegiar em nosso atendimento? Inglês, espanhol, francês, creole, igbo?

Considerar uma língua não é apenas um saber da ordem do cognitivo, não se resume a signos decodificados, mas diz respeito à musicalidade e as marcas da relação do materno, do social e da cultura. Para pensar psicanaliticamente a relação com a língua, recorremos a Betts:

Ser falado por uma outra língua implica deixar-se atravessar pelos significantes dessa língua, dando lugar a um desejar “diferente”. Implica deixar-se tomar pela sua musicalidade, pela melodia da língua e também pelos seus aspectos fonéticos, que trazem muitas vezes a dificuldade de articular novos sons, inexistentes na língua de origem.²⁹

Apostamos que ao propor um dispositivo em português do Brasil, que tampouco é a língua da metrópole colonizadora, possibilitamos um espaço de descolonização, em que as relações de domínio e poder decorrentes do colonialismo a que todos nós fomos submetidos possam ter um espaço de escuta e fala. Desta forma, talvez seja possível reordenar algumas cenas de hierarquias globais e dar voz e potência ao lugar das colônias. A escolha do português no projeto não é imposta ao grupo de forma higienizadora e normativa, uma força de adaptação imperialista, mas é oferecida como uma possibilidade de espaço de emergir o que de outra forma não era valorizado.

Mudar de lugar, deslocando-se geograficamente de um país a outro, corresponde a uma mudança de língua, de sonoridades, ritmos e palavras. Ao propor falar em português, marcamos essa condição de mudança, de travessia – um atravessamento da língua materna à língua paterna, de um país geográfico a outro, ainda que, quando eles não saibam falar em português fluentemente, a língua materna possa ter o seu lugar. Entendemos então a posição de um sujeito “entre culturas”, uma vez que acolhemos também o “não saber falar”, aquilo que não se entende – representando

um passado ainda presente e que se faz circular pela palavra, muitas vezes traumático, e que pode encontrar através de um processo de sublimação a possibilidade de elaboração, um ir e vir em que se pode regredir para poder progredir.

Sobre o desafio de trabalhar no “entre línguas” e “entre culturas”, Weissmann³⁰ propõe retirar o estigma das diferenças, aceitando a estranheza que o outro gera em cada um de nós e a recusa das diferenças pela deposição, no outro, daquilo que negamos em nós mesmos. Ao nos integrar, apesar das discrepâncias, talvez se propicie a passagem da exclusão à conexão e à intercomunicação, dentro da interculturalidade, o que abriria a possibilidade de maior disponibilidade para conseguir viver com as divergências ao lado das coincidências do sujeito intercultural globalizado.

Numa perspectiva interdisciplinar, trazemos ao diálogo contribuições do antropólogo García Canclini³¹, que enfatiza a necessidade de buscar uma interculturalidade que permita a continuidade dos pertencimentos étnicos, grupais e nacionais, ao lado do acervo transnacional. Ele afirma que conhecer significa se socializar na aprendizagem das diferenças e na possibilidade de levar à prática os direitos humanos interculturais. Aceder à diversidade implica então articular diferença e conexão, abrangendo o conhecimento do outro na aprendizagem de lidar com a sua diferença. Canclini salienta a necessidade de criar um espaço no qual possa se organizar a diversidade, dentro da globalização, para que esta não crie desglobalização, na exclusão de alguns e a inclusão de outros mais favorecidos.

Acreditamos, então, que a cultura e a língua estão em movimento e em construção – não defendemos a ideia de que o imigrante precisa

»
*há uma ambiguidade
presente no migrante,
que deve ser respeitada, assim
como as resistências da língua
e o tempo necessário, subjetivo,
para o movimento de elaboração
do processo de migração*

“reforçar” a cultura do país de origem ou que necessite se “adaptar” à cultura do país de destino às custas de uma renúncia forçada da própria identidade em busca de uma nova filiação no país de destino. Compreendemos que é um processo em que há uma dupla pertença – o migrante é filho de uma língua e da outra – e que cada cultura tem um lugar de existir.

Será que a migração traz uma disjuntiva e/ou?

Há uma ambiguidade presente no migrante, que deve ser respeitada, assim como as resistências da língua e o tempo necessário, subjetivo, para o movimento de elaboração do processo de migração. Fazemos constantemente a interlocução entre clínica e cultura em nosso trabalho: na clínica com migrantes, devemos considerar não somente o plano simbólico, ficcional, mas também devemos escutar a realidade, a cultura de cada povo, para não correr o risco de interpretar a partir de um lugar etnocêntrico e colonizador. Na tentativa de quebrar as amarras da colonização, no grupo, oferecemos um espaço para que cada sujeito e cultura tenha o seu lugar de fala e escuta.

29 J. Betts, “Meu pai é melhor que o teu: considerações sobre o bilinguismo e aprendizagem da língua estrangeira”, in A. M. M. Costa et al. *Imigrações e fundações*, p. 152.

30 L. Weissmann, *Interculturalidade e vínculos familiares: uma intervenção psicossocial*.

31 García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la Interculturalidad*.

Referências bibliográficas

- Abraham N.; Torok M. (1978/1996). *L'Écorce et le Noyau*. Paris: Flammarion.
- Betts J. (2000). Meu pai é melhor que o teu: considerações sobre o bilinguismo e aprendizagem da língua estrangeira. In A. M. M. Costa et al. *Imigrações e fundações*. Porto Alegre: Artes e Ofícios.
- Castanho P. (2005). *Entre línguas e afetos: uma investigação psicanalítica da língua em grupos multilíngues*. Dissertação (Mestrado). Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____. (2016). A noção de libertação em Paulo Freire e o trabalho psicanalítico de grupo. *Vínculo-Revista do NESME* v. 13 n. 2, p. 66-76.
- _____. (2017). Une approche latino-américaine du groupe pour mettre au travail le legs psychique de la colonisation et la violence qui en découle. In *Violences entre générations: transformations ou répétition?* Paris: Éditions Le Manuscrit, v. 1.
- _____. (no prelo). A hipótese de um vínculo de libertação no contexto de “excesso de poder” no Brasil. In M. D. Rosa; A. M. Costa; S. E. L. Prudente (orgs.), *Escritas do ódio*.
- Castanho P.; Fernandes M. I. A. (2017). A psychoanalytical perspective on small multilingual groups: at the crossroads of political, historical, cultural, group and individual phenomena. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe* v. 69, p. 215-227.
- Castanho P.; Gaillard G. (2017). Paulo Freire, la notion de libération, la clinique des groupes et l'appropriation subjective. *Nouvelle revue de psychosociologie* n. 23, p. 197-211.
- Empanan L. (2014). Limites e (im)possibilidades de atravessar as fronteiras entre a língua de origem (materna) e a estrangeira (paterna). In H. Póvoa Neto et al (orgs.), *Caminhos da migração: memória, integração e conflitos*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial.
- Fanon F.; Silveira R. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Scielo-EDUFBA.
- Foulkes S. H. (1949). *Introduction to group analytic psychotherapy*. Nova York: Grune & Stratton.
- Freire P. (1967/2009). *Educação como prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freud S. (1914-1916/1976). Luto e melancolia. In *Obras psicológicas de Sigmund Freud* v.14. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1916/1976). Sobre a transitoriedade. In *Obras psicológicas de Sigmund Freud* v.14. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- García Canclini N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la Interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Kaës R. (1998). Différence culturelle, souffrance de la langue et travail du préconscient dans deux dispositifs de groupe. In R. Kaës et al. *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. Paris: Dunod.
- _____. (2005). *Os espaços psíquicos comuns e partilhados. Transmissão e negatividade*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- _____. (2007/2011) *Um singular plural: a psicanálise à prova do grupo*. São Paulo: Loyola.
- Martín-Baró I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Melman C. (1992). *Imigrantes: incidências subjetivas das mudanças de língua e país*. São Paulo: Escuta.
- Memm A. (1957/2002). *Portrait du colonise précède du portrait du colonisateur*. Paris: Gallimard.
- Pichon-Rivière E. (1985/2007). *El proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Roussillon R. (2010). Propositions pour une théorie des dispositifs thérapeutiques à médiations. *Le Carnet Psy* n.141, v.1, p.28-31.
- Rosa M. (2016). *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/FAPESP.
- Ruiz Correa O. B. (1998). La clinique groupale dans la plurisubjectivité culturelle. In R. Kaës et al., *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. Paris: Dunod.
- Sousa Santos B. (Org.) (2005). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez.
- Souza J. (2017). *A elite do atraso*. São Paulo: Leya.
- Viñar M. (1998). O reconhecimento do próximo. Notas para pensar o ódio ao estrangeiro. In C. Koltai (org.), *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta/Fapesp.
- Weissmann L. (2016). Interculturalidade e vínculos familiares: uma intervenção psicossocial. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Clinical work with migrants in the Ponte Project

Abstract In this article we present the challenges of the psychoanalytic work with migrants carried out by the *Ponte* Project at the Sedes Sapientiae Institute. It is based on the power of the group and the interaction between the mother tongue and the attempts to speak the language of the destination country. The analyst also assumes a place of foreigner when choosing the Portuguese language as a clinical strategy to favor the work of elaborating the psychic inheritance of colonization.

Keywords psychoanalytic clinic with migrants; group attendance; colonization; globalization; mother tongue and foreign language; subjectivation of the difference.

Texto recebido: 05/2018

Aprovado: 05/2018

Norma e subversão na psicanálise: reflexões sobre o Édipo

Mara Caffé

Texto apresentado no Colóquio “Psicanálise, gênero e feminismos”, ocorrido no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo em 25, 26 e 27 de outubro de 2017.

Resumo Em uma perspectiva genealógica, o conceito freudiano do Édipo pode constituir os preconceitos de gênero tanto quanto escapar a eles, originando práticas clínicas distintas, cujos resultados são: de um lado, o reforço à heterossexualidade compulsória, ao familismo e ao patriarcalismo; de outro, o reconhecimento da disjunção entre sexo, gênero e modalidades de prazer, acolhendo as diversidades no campo da sexuação.

Palavras-chave Édipo; normalização; estudos de gênero; diferença sexual.

Mara Caffé é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, professora do Curso de Psicanálise desse mesmo Instituto, doutora pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, autora dos livros *Psicanálise e Direito: a escuta analítica e a função normativa jurídica* (ed. Quartier Latin) e *Crítica à normalização da Psicanálise* (ed. Casa do Psicólogo).

No presente artigo, procuro pensar em que medida as psicanálises de hoje sustentam uma clínica aberta e atual com respeito à sexualidade e ao gênero, e em que medida reforçam ou mesmo constituem os preconceitos de gênero. Tomando as duas possibilidades como efetivas, proponho refletirmos sobre o seguinte: as produções psicanalíticas participam dos preconceitos de gênero e escapam a eles, a partir de repertórios teóricos muito semelhantes. Em geral, tendemos a procurar as situações em que a psicanálise ou bem participa dos preconceitos de gênero, ou bem escapa a eles, localizando-as em campos distintos. Entretanto, na perspectiva do paradoxo, podemos tomar as diferentes posições nos lugares em que elas *coexistem*, ou seja, no lugar em que se *implicam*, ou até mesmo se *engajam*. Nesta linha, as psicanálises que praticamos guardam enunciados conflitivos entre si, distinguíveis porém nem sempre dissociáveis, o que inviabiliza filtragens teóricas definitivas. Além disso, um mesmo conceito pode apresentar sentidos diversos, a depender do manejo teórico-clínico-político de quem o utiliza, e do tempo histórico em questão.

Definido assim o meu ponto de partida, gostaria de refletir sobre um conceito psicanalítico bastante estratégico, o conceito de Édipo, que abriga, atualmente, uma das grandes usinas de tensão da psicanálise, ou mesmo um campo de guerra, uma Faixa de Gaza sitiada por combates permanentes. Em termos mais favoráveis, podemos pensar o conceito de Édipo como uma espécie de curva de rio, lugar onde param, enroscadas, as folhas, troncos e objetos estranhos que foram lançados na correnteza. Enquanto a água flui sem diques, todas estas coisas seguem desembaraçadas, ao passo que se acumulam na curva do rio, formando conjuntos, resistindo à corrida, produzindo paragens. É como se no conceito de Édipo enroscassem, hoje, as questões que nos são colocadas pelos estudos



*em certa medida,
todo saber é uma tecnologia,
um saber-fazer concreto
no campo das relações humanas.
Os conceitos são ações
estratégicas sobre o mundo*

de gênero e por outros advindos de diferentes áreas, da filosofia, da história, da sociologia, dos movimentos políticos feministas, do movimento LGBT e, o que é mais surpreendente, da própria psicanálise. Curva de rio ou Faixa de Gaza... parece certo que o Édipo não é, hoje, um conceito ordenador e uma referência inquestionável para os diagnósticos clínicos. O que não quer dizer que ele esteja superado, ou que não opere mais. O Édipo segue o seu caminho, porém não mais o seu reinado. Ele é sem dúvida um dispositivo de subjetivação em vigência no ocidente, mas não o único, sendo que este reconhecimento faz toda diferença no âmbito da clínica contemporânea, colaborando para que a psicanálise não seja uma prática normalizadora que leve à patologização e medicalização da sociedade.

Voltemos aos paradoxos, considerando que o Édipo, enquanto conceito teórico e dispositivo social de subjetivação, participa e mesmo constitui os preconceitos de gênero pelo caminho da manutenção e ocultação ideológica da heterossexualidade compulsória; pelo reforço do familismo e do patriarcalismo; pelo reforço do binarismo de gênero com a supremacia do homem sobre a mulher, e com o postulado da diferença de sexos enquanto operador essencial no acesso ao simbólico. Ao mesmo tempo, a elaboração psicanalítica do conceito de Édipo iniciou a crítica acerca do que foi listado acima, pelo caminho da apresentação

de uma forma de subjetivação hegemônica em suas relações mais capilares, desvelando suas lógicas intrínsecas justamente pela disjunção entre sexo, gênero e modalidades de prazer, o que se depreende das noções de pulsão, identificação e sexualidade infantil, noções formadoras do Édipo.

Assim, de certo modo, os diversos elementos que participam da engrenagem edípica carregam a possibilidade sempre provisória de constituir e escapar aos preconceitos de gênero, conforme o viés político adotado em seu manejo teórico clínico, e os ditames das lutas e movimentos sociais relativos ao gênero. Não há, portanto, atributos essenciais *fixos* para o conservadorismo, de um lado, e para o inovadorismo ou vanguardismo, de outro, quando se considera a epistemologia psicanalítica sob a ótica da genealogia.

Em certa medida, todo saber é uma tecnologia, um saber-fazer concreto no campo das relações humanas. Os conceitos são ações estratégicas sobre o mundo. Esta é a razão pela qual um conceito teórico como o Édipo possa ser reconhecido também como um dispositivo social de subjetivação, o que Foucault fundamenta com suas teses sobre saber e poder. Assim, por exemplo, o poder disciplinar, instituído na modernidade (séc. XVII e XVIII), se exerce a partir de tecnologias específicas, distintas daquelas referidas ao poder soberano, dominante na Idade Média. A normalização seria uma das tecnologias do poder disciplinar, cujos mecanismos foram amplamente estabelecidos pelas teorias e práticas da pedagogia, da psiquiatria, da psicologia, da educação, etc., que engendram saberes/controles sobre os sujeitos¹. Na sociedade ocidental moderna, não há distância entre produção de conhecimento e exercício de poder, inclusive, claro, no campo da Psicanálise. Na ótica foucaultiana, o efeito normalizador do Édipo se faz de muitas maneiras, inclusive através do seu enunciado teórico, ainda que no jogo com outros dispositivos ele possa abrigar sentidos e práticas diversas, pois todo exercício de poder comporta um contra-poder, ou seja, movimentos de resistência no campo das relações sociais. E é daí que podem emergir práticas psicanalíticas

mais conservadoras ou mais abertas às novas formas do viver.

Assim, os sentidos de uma teoria não se decidem apenas no gabinete de quem pesquisa, mas na disputa política coletiva, nos jogos de poder e contrapoder que se dão na arena social. Cito Butler: “A teoria é uma atividade que não está restrita ao âmbito acadêmico. Se dá cada vez que se imagina uma possibilidade, que tem lugar uma reflexão coletiva, que emerge um conflito sobre os valores, as prioridades ou a linguagem...”². Concluindo, os conceitos não são entidades ontológicas imutáveis, e sim realidades voláteis. Isto não salva nem condena o conceito de Édipo, mas o situa como um problema a ser trabalhado permanentemente. Para isto, é necessário (re)conhecê-lo como um dentre outros modos de subjetivação contemporâneos que, por sua vez, traçam outros caminhos e experiências no acesso à alteridade e ao laço social. Mas como consegui-lo, quando se tem o Édipo na posição de obnubilar as paisagens que lhe são diversas?

Philippe Van Haute e Tomas Geyskens³ refletem sobre esta questão, apontando um movimento de forte edipianização na psicanálise, a começar pelo próprio Freud, nos momentos em que se contrapõe aos efeitos mais revolucionários de sua teoria. Os autores localizam duas vertentes no pensamento freudiano: uma que estabelece a continuidade entre normalidade e patologia, comparando formas de adoecimento psíquico e soluções coletivas sublimatórias, ambas reveladoras das mesmas problemáticas humanas. Assim, Freud aproxima a histeria da literatura, a neurose obsessiva da religião e a paranoia da filosofia, postulando uma clínica de base antropológica. Em outra vertente, Freud acentua a perspectiva desenvolvimentista, centrada no complexo de Édipo, na ideia da integração das pulsões parciais sob a égide da genitalidade, marcando saídas normativas e patológicas. A segunda vertente imperou

1 M. Foucault, *Os anormais: curso no Collège de France*.

2 J. Butler, *Desfazer el género*, p. 249.

3 P. Van Haute; T. Geyskens, *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*.

as noções freudianas
de pulsão, identificação
e sexualidade infantil trabalham
a disjunção ou o despregue
entre as categorias de sexo,
gênero e modalidades
de prazer

nos estudos da área, impondo um movimento de edipianização que desativa as bases antropológicas dos primórdios da psicanálise, afastando-a dos seus referentes sociais e políticos, resultando numa prática patologizadora das soluções humanas que se distanciam da norma edípica. Os autores propõem uma revisão crítica da metapsicologia freudiana, identificando as condições e ocasiões do surgimento do complexo de Édipo, sublinhando os elementos teórico-clínicos que ficaram sombreados neste processo. Acentuam, também, que o trabalho com o conceito de Édipo requer, fundamentalmente, uma posição sobre o conjunto da obra freudiana e também lacaniana, esta última bastante referida em suas pesquisas.

Retornemos, outra vez, aos paradoxos do início, desenvolvendo-os um pouco mais. As noções freudianas de pulsão, identificação e sexualidade infantil trabalham a disjunção ou o despregue entre as categorias de sexo, gênero e modalidades de prazer, rompendo com a concepção dominante que os assimilam em dois conjuntos coerentes, fixos e claramente distintos: sexo biológico feminino – gênero feminino – modalidade feminina de prazer, o mesmo valendo para o masculino. A disjunção entre estes elementos foi pensada pela teoria freudiana:

- * através do conceito de pulsão, com a formulação do seu objeto como contingente e variável





Para Judith Butler,
o estabelecimento dos gêneros
normativos exige a produção
de um vasto campo
de abjetos que, de fora,
lhes são constitutivos
e lhes dão sustentação

no decorrer da vida, diferentemente do objeto do instinto, que é fixo e natural. A heterossexualidade não é, portanto, uma condição dada, “automática”, que atestaria a solda natural entre o sexo biológico e o gênero correspondente, mas uma posição a que se chega – ou não – depois de um longo caminho;

- ✦ através das identificações, com o resultado de suas múltiplas combinações, que possibilitam experiências com as masculinidades e feminilidades diversas, o que Freud demonstrou em seus escritos clínicos e metapsicológicos. As identificações permitem equações variadas entre sexo, gênero e modalidades de prazer, o que se pode observar exaustivamente nos sonhos, sintomas, atos falhos, etc.;
- ✦ através do conceito de sexualidade infantil, na sua modalidade perverso polimorfa, com o postulado da ausência de um objeto sexual predeterminado e a disposição à bissexualidade primária, o que abre amplas possibilidades ao erotismo, ainda sem a regência da genitalidade, constituindo-se, assim, um inventário de modalidades de prazer, e
- ✦ através do conceito de Édipo, com a articulação e consolidação de diferentes identificações, conforme a sua forma simples e invertida, que definem o chamado Édipo completo, constituindo-se ambas as posições masculina e feminina no caminho da

sexuação, sendo a partir daí que o sujeito se posiciona (ou não).

Por outro lado, ainda que a psicanálise tenha pensado a disjunção entre sexo, gênero e modalidades de prazer (o que, aliás, colaborou para os estudos de gênero, embora seus autores não o reconheçam facilmente), ela [psicanálise] também reinstaura o postulado normativo da heterossexualidade, fixando novamente a relação entre sexo biológico e gênero correspondente (o que os teóricos de gênero reconhecem fartamente). Ambos os efeitos são possíveis a partir da prática psicanalítica, conforme a perspectiva política e as escolhas metodológicas com as quais se trabalhe. Mencionei, agora, com um auxílio breve de Judith Butler, Michel Foucault, Márcia Aran e Regina Neri, três procedimentos normalizadores da teoria psicanalítica, presentes nas engrenagens do Édipo e afins.

Manutenção e ocultação ideológica da heterossexualidade compulsória

Judith Butler⁴, filósofa queer e estudiosa crítica da psicanálise, afirma que o dispositivo do Édipo não visa apenas ao recalque dos vínculos incestuosos, mas impõe a heterossexualidade compulsória através, fundamentalmente, do rechaço à homossexualidade. Como resultado da saída edípica normativa, a constituição do objeto heterossexual não incestuoso é simultânea e correlata à constituição dos chamados *abjetos*, referidos, por exemplo, às homossexualidades e às transexualidades. Assim, o estabelecimento dos gêneros normativos exige a produção de um vasto campo de *abjetos* que, de fora, lhes são constitutivos e lhes dão sustentação. Estes não resultam do recalque, o que lhes proporcionaria uma inscrição psíquica mais favorável, e sim de processos relativos à forclusão, constituindo o que a autora denomina *melancolia de gênero*. Cada um de nós guarda, fora de si, por mecanismos que se dão não apenas no plano intrapsíquico, mas na tópica social, uma

variedade de gêneros que não se adequam aos padrões da norma, e que sustentam, sempre mal, a própria vigência da norma. Isto porque os corpos, segundo Butler, nunca se ajustam completamente às normas de gênero, pois este não resulta apenas do construtivismo social, mas implica o campo das pulsões, que não são governáveis pela racionalidade do poder (como se vê, Butler dá lugar às pulsões e ao inconsciente em suas teorias de gênero).

Tais aspectos estariam velados nas teorias psicanalíticas majoritárias do Édipo, que visibilizam apenas as fórmulas da sexuação pautadas no clássico binário masculino e feminino, o que não favorece o pleno reconhecimento dos abjetos. É o que vemos, inclusive, nos diversos pronunciamentos públicos de psicanalistas sobre as temáticas de gênero, algumas vezes bastante retrógrados. Vale dizer que, em resposta a seus críticos, Butler afirma que não é contra a heterossexualidade: “Simplesmente creio que [ela] não pertence somente aos heterossexuais. Além disso, as práticas heterossexuais não são o mesmo que as normas heterossexuais; a normatividade heterossexual [é que] me preocupa e ocasiona minha crítica”⁵.

Reforço do familismo e patriarcalismo

Em *História da sexualidade: a vontade de saber*, Foucault⁶ apresenta os procedimentos do poder disciplinar e do biopoder na intensa sexualização dos corpos, visando ao controle social pela via da normalização. Dentre eles, o Édipo seria uma forma de subjetivação, cuja finalidade é fixar o dispositivo de sexualidade no âmbito da família, trabalhando a erotização das relações entre pais e filhos no processo mesmo de recalá-las. As vivências edípicas remetem os vínculos familiares a

4 J. Butler, *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*.

5 J. Butler, *Deshacer...*, p. 282.

6 M. Foucault, *História da sexualidade I – a vontade de saber*.

7 M. Foucault, *História da sexualidade...*

8 G. Deleuze; F. Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*.

9 J. Derrida, *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*.

»»

*Foucault afirma que
o enquadramento freudiano
colocou o Édipo fora
do tempo e da história,
ocultando suas origens
e condições ideológicas
de permanência*

uma fornalha de afetos, estreitando as relações de dependência – condições bem diferentes da chamada família extensa, na Idade Média. Ao mesmo tempo que a família moderna se volta para o seu interior, com um núcleo mais conciso, sexualizado e privado, aglutinam-se ao seu redor diversos agentes como médicos, psicanalistas, educadores, juristas, todos voltados à assistência e até mesmo gestão da vida familiar, auxiliando/intervindo no que vai se tornando a difícil tarefa de criar os filhos. Tais cuidados constituem os mecanismos do controle social moderno, atuando através da produção de um saber-poder sobre a família, do qual a psicanálise não está isenta.

Em uma de suas críticas mais agudas, Foucault afirma que Freud apresentou o complexo de Édipo como experiência fundamental na origem da cultura, presente em todos os tempos e essencial ao estabelecimento da condição simbólica. Freud não o identificou a uma realidade historicamente datada, decorrente das relações de poder típicas da Europa ocidental moderna, com base no patriarcalismo e no masculinismo. Assim, o enquadramento freudiano colocou o Édipo fora do tempo e da história, ocultando suas origens e condições ideológicas de permanência. Segundo Foucault⁷, endossado por Deleuze⁸ e Derrida⁹, este teria sido também o enquadramento dado por Lacan, em função da sua posição estruturalista, mesmo considerando que, mais tarde, em 1975, Lacan tenha postulado um além do Édipo



segundo a hipótese de Lacan, haveria algo fora do Universal fálico, sem dúvida, o que confere alteridade à posição da mulher, porém este algo não se inscreve – talvez fosse melhor dizer: não se escreve – na cultura, uma vez que não pode ser dito

a partir de suas fórmulas da sexuação, abrindo novas perspectivas para o assunto, o que será discutido logo a seguir.

Concluindo, seja como complexo ou como estrutura, o Édipo fomentaria o familismo no modelo do patriarcalismo; reificaria a posição do pai, outorgando-lhe a primazia na função civilizadora da interdição do incesto, e reforçaria o falocentrismo, ou seja, a supremacia do homem sobre a mulher, no alto valor atribuído ao órgão sexual masculino, associado ao falo, e depois alçado por Lacan à condição de *significante primordial da falta*, uma forma supostamente vazia e universal.

Postulado da diferença de sexos como premissa universal ao simbólico

A partir do seminário xx – Mais, ainda¹⁰, Lacan promoveu grandes avanços à teoria freudiana sobre o Édipo e a sexuação, ultrapassando a ideia da mulher associada à inveja do pênis, atribuindo-lhe a condição de “não toda” no campo da lógica fálica. Desse modo, Lacan conferiu o estatuto de alteridade à mulher, cuja modalidade específica de gozo, denominado gozo a-mais ou gozo suplementar, seria distinta do gozo masculino. Em decorrência, as fórmulas da sexuação apontariam para um além do Édipo, na medida em que este mobiliza a lógica fálica, o que não contempla inteiramente a posição da mulher, situada “não toda”

em referência à castração. Importante dizer que “homem” e “mulher” seriam posições discursivas no campo da linguagem, independentes do sexo anatômico. Os seres falantes poderiam se achar em qualquer uma delas, não havendo correspondência entre sexo biológico e posição sexuada. Lacan afirma, ainda, que as fórmulas da sexuação, pautadas no gozo, extrapolam o campo do significante, referindo-se fundamentalmente ao real.

A noção de “não toda” constituiu-se também a partir de uma reflexão sobre o mito freudiano de “Totem e tabu”. Sobre este, Lacan observa que os homens constituiriam laço social por estarem submetidos inteiramente ao significante fálico, formando um conjunto em referência ao pai da horda visto como “ao menos um” não castrado. Esta exceção, o *Um* universal, é o que funda o conjunto dos homens e a sua existência no campo do significante. As mulheres, não referidas a “ao menos uma”, não formariam conjunto, não havendo exceção que lhes pudesse fazer existir totalmente no campo do significante. Daí decorre que a mulher é “não toda” na lógica da castração, sendo vista no lugar de excesso e de limite ao campo simbólico, referida a um gozo a mais. Porém, segundo Regina Neri,

[...] esse gozo a mais, essa exceção à ordem fálica não se inscreve na cultura. Como ele [Lacan, seminário xx] afirma, não há mulher senão excluída pela natureza das coisas, que é a natureza das palavras, simplesmente elas não sabem o que dizem, é toda a diferença que há entre elas e eu. Assim, nada resta para a querida mulher a não ser fazer semblante de homem, já que a linguagem a situa fora daquilo que se pode dizer, isto é, que pode ser dito pelo significante fálico.¹¹

Ou seja, segundo esta hipótese, haveria algo fora do Universal fálico, sem dúvida, o que confere alteridade à posição da mulher, porém este algo não se inscreve – talvez fosse melhor dizer: não se escreve – na cultura, uma vez que não pode ser dito. Recoloca-se, portanto, a hierarquia entre os sexos no modelo lacaniano da diferença entre os sexos. Temos, assim, uma aporia, um problema

insolúvel, pois é como se a alteridade da mulher (enquanto posição discursiva, não referida ao sexo anatômico feminino) não fizesse história, a não ser pelo referente fálico cuja propriedade é tornar dizível. E voltamos ao campo do homem, mediador universal¹². Talvez este problema decorra do fato de que, em Lacan, o real esteja colocado numa relação de exterioridade radical em relação ao simbólico, hipótese de Marcia Aran, havendo uma “extrema disjunção entre significante e gozo”, de modo que Lacan permaneceria “... ancorado em uma rígida distinção entre simbólico e real que, em nosso ponto de vista, não encontramos em Freud”¹³.

Lacan, afinal, não parece ter superado radicalmente os impasses freudianos sobre o feminino, uma vez que “[...] o feminino como alteridade só pode comparecer como sub-sujeito, ‘um a menos’ (castrado e invejoso em Freud) ou ‘um a mais’ (bi-gozo em Lacan), sempre determinado pelo universal fálico”¹⁴.

Esses impasses não acabariam por borrar mais do que permitir o enunciado teórico da tão “cara” diferença de sexos? Como se sabe, esta última é postulada por Freud como um dos pontos de chegada do Édipo, quando se daria a passagem do par fálico-castrado (referido a um único sexo, o masculino) para o par masculino-feminino (dois sexos distintos), operando-se a castração e o acesso ao simbólico. É o que também encontramos em Lacan, em sua elaboração mais refinada das fórmulas da sexuação. Porém, de acordo com as considerações acima, podemos pensar que a noção psicanalítica da diferença de sexos, vista como clímax da experiência edípica (em Freud) ou condição da posição sexuada (em

»
*termino com uma observação
de Butler, inspirada em Irigaray,
de que a diferença de sexos constitui
uma questão/problema do nosso
tempo, aquilo mesmo sobre
o que nos debruçamos, não tendo
o caráter fundacional que lhe
reservam Freud e Lacan*

Lacan), propagada como premissa indispensável à entrada no laço social, não se acha (ainda?) teoricamente formulada enquanto diferença radical no campo da alteridade, posto que endossa a hierarquia entre os sexos. Devemos nos perguntar, também, em que sentido e em que condições este mesmo postulado da diferença de sexos serve aos propósitos da manutenção da ordem procriativa baseada no modelo da heterossexualidade compulsória, quando é evocado em debates e movimentos políticos que se contrapõem ao reconhecimento de outras formas de parentesco, referidas, por exemplo, à parentalidade homossexual.

Termino com uma observação de Butler¹⁵, inspirada em Irigaray, de que a diferença de sexos constitui uma questão/problema do nosso tempo, aquilo mesmo sobre o que nos debruçamos, não tendo o caráter fundacional que lhe reservam Freud e Lacan. A diferença de sexos não seria uma premissa necessária no acesso ao simbólico, mas tão somente uma “problemática de tempo”. Neste sentido, haveria que questionar o gradiente binário da diferença masculino – feminino, afirmando a multiplicidade e a diversidade de posições possíveis, e mesmo a indeterminação de posições (o que, afinal, está no cerne da pulsão). Este seria um ato conceitual, clínico e político que reconhecera a existência positivada e inteligível dos abjetos, fazendo jus ao início da psicanálise e apontando-lhe um porvir.

10 J. Lacan, *O seminário, livro 20: mais, ainda*.

11 R. Neri, *A construção fálica-edípica: uma teoria da diferença?*, p. 5.

12 Aqui, vale citar P. Van Haute e T. Geyskens, *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*: “... a impossibilidade de expressar esse ‘Outro gozo’ (feminino) na linguagem confirma a ideia de que a ordem simbólica é essencialmente falocêntrica e que não existe um significante para a mulher” (p. 170).

13 M. Aran, “Lacan e o feminino: algumas considerações críticas”, p. 3.

14 R. Neri, *op. cit.*, p. 4.

15 J. Butler, *Deshacer...*, cap. 9.

Referências bibliográficas

- Aran M. (2003). Lacan e o feminino: algumas considerações críticas. Artigo publicado no *Pepsic* (periódico eletrônico em Psicologia), *Natureza humana* v. 5, n. 2, São Paulo, dez. Acessado em set. 2017: <pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000200001>.
- Butler J. (2004/2006). *Deshacer el género*. Buenos Aires, Paidós.
- _____. (1990/2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Deleuze G.; Guattari F. (1972/2010). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.
- Derrida J. (1980/2007). *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Foucault M. (1976/1988). *História da sexualidade I – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- _____. (1974-1975/2010). *Os anormais: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes. (Coleção Obras de Michel Foucault)
- Freud S. (1923/1996). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vol. XIX.
- _____. (1925/1996). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vol XIX.
- _____. (1923/1996). O ego e o id. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vol. XIX.
- Lacan J. (1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1975/1985). *O seminário, livro 20: mais, ainda (1975)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Neri R. (2003). *A construção fálica-edípica: uma teoria da diferença?* Texto lido nos Estados Gerais da Psicanálise, Rio de Janeiro. Acessado em set. 2017: egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/.../5b_Neri_79071003_port.pdf
- Van Haute P.; Geyskens T. (2016). *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica.

Norma and subversion in Psychoanalysis: reflections on Oedipus Complex

Abstract From a genealogical perspective, the Oedipus' freudian concept can constitute the prejudices of gender as much as to escape from them, generating distinct clinical practices, wich results are on one hand, the reinforcement to compulsory heterosexuality, to familism and to patriachalism; on the other, the recognition of the disjunction between sex, gender and pleasure modes, welcoming the diversities in the realm of sexuaton.

Keywords Oedipus; normalization; gender studies; sexual difference.

Trabalho recebido: 05/2018

Aprovado: 06/2018

Miriam Debieux Rosa

Bando, banido, abandonado, bandido

Realização Ana Claudia Patitucci, Bela M. Sister, Célia Klouri, Cristina Parada Franch, Danielle Melanie Breyton, Deborah Joan Cardoso e Silvio Hotimsky

Uma psicanalista implicada. Assim é Miriam Debieux Rosa. Professora-doutora no Departamento de Psicologia Clínica da USP, onde coordena o Laboratório Psicanálise e Sociedade e o Projeto Migração e Cultura, foi, também, até 2017, professora titular na pós-graduação de Psicologia Social da PUC SP, onde participou da coordenação do Núcleo de Estudos e Pesquisa Psicanálise e Política. Miriam tem se dedicado há muitos anos ao trabalho com a população vulnerável, submetida às mais diversas formas de violência e exclusão, em nossa sociedade. Considera que esse trabalho só foi possível graças à sua inserção na universidade e acredita que o diálogo entre a psicanálise e os diferentes campos do conhecimento não só é possível como, inclusive, pode modificar o discurso social.

Foi já no início de sua clínica em consultório privado, atendendo crianças e adolescentes, que ela deparou com as questões dos não ditos familiares e as repetições inconscientes, assim como com a necessidade de ampliar os limites do enquadre analítico “tradicional”. Foi o que lhe forneceu experiência para enfrentar, mais tarde, os desafios da “clínica psicanalítica político-social”, exercida em situações de conflitos políticos e culturais.

Ao atender, direta ou indiretamente, menores em conflito com a lei, imigrantes, refugiados etc., Miriam procura criar estratégias de intervenção, individual ou em grupo, em instituições que deem conta da especificidade da dimensão sociopolítica do sofrimento, sem perder de vista os eixos básicos que norteiam o ato analítico.

Aponta para a importância de o analista vencer seus preconceitos e romper com o pacto de silêncio do grupo social a que pertence, onde, em geral, ocupa um lugar privilegiado para, então, se manter atento quanto à possibilidade de captura na malha ideológica social, que naturaliza a

situação de carência e que pode provocar uma resistência em sua escuta – uma “resistência de classe”.

Mas Miriam não se limita à clínica e à pesquisa. Procura recursos teóricos e metodológicos para elaborar e aperfeiçoar sua experiência, o que se pode acompanhar nos livros co-organizados por ela, nos inúmeros artigos que publicou e nos livros Histórias que não se contam: psicanálise com crianças e adolescentes (*Casa do Psicólogo*, 2010) e A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento (*Escuta/FAPESP*, 2016). Livro este que lhe rendeu o 1º lugar do prêmio Jabuti, em 2017, na categoria “Psicologia, Psicanálise e Comportamento”.

Suas reflexões, apoiadas em concepções lacanianas, refletem o compromisso em articular a face sociopolítica do sofrimento com a estrutura fantasmática do sujeito. Nelas, Miriam convoca a posição ética do analista para que considere, além do desamparo estrutural, o desamparo social e discursivo que desarticula a subjetividade e pode impedir a construção de um sintoma. Questiona, ademais,

PERCURSO Gostaríamos que você nos contasse sobre seu percurso na psicanálise e como foi o seu direcionamento para o trabalho com pessoas e grupos em situações de vulnerabilidade e exclusão psíquica e social.

MIRIAM Como todo mundo, comecei a trabalhar com clínica, no consultório, atendendo pessoas de classe média, classe alta. Sempre ameí trabalhar com criança e adolescente, então, minha clínica seguiu nessa direção. Esse tipo de atendimento questiona, necessariamente, muitos dos enquadres colocados de forma mais fixa e contínua como na clínica com adultos. A própria criança alarga bastante esses limites, a criança que não desgruda da mãe, daí entra a mãe na sessão, o irmão... então aparece a escola, a fono... Surgem dúvidas como: quando atender a criança, quando atender a família, quando entram outras pessoas e qual é o momento de terminar a análise. Você vai esperar a criança crescer, virar adolescente, virar adulto maduro para, então, finalizar a análise? Certamente não é por aí. Em meu trabalho com



em meu trabalho com crianças sempre tive a clareza de que deveria ter uma abordagem mais pontual, que não deveria se alongar eternamente

o posicionamento do analista na cena política diante da desigualdade e violência social.

Miriam retoma a radicalidade original da psicanálise freudiana e contribui, assim, para o desenvolvimento de uma clínica que aposta na posição desejante do sujeito e na possibilidade de resistência aos processos de alienação ao discurso do Outro e ao discurso ideológico e social, de modo a favorecer um avanço em direção à mudança social.

crianças sempre tive a clareza de que deveria ter uma abordagem mais pontual, que não deveria se alongar eternamente. Com os adolescentes, mais ainda, eles mesmos dão os parâmetros: “Não, eu só venho aqui essa vez”. E eu costumo dizer: “Tá bom. Você vem essa vez. Mas se quiser marcar a próxima, você vem na próxima também”. Muitos não dão continuidade, não acham que precisam estar ali, é sempre o outro que precisa, o pai, o irmão... E, alguns, quando topam vir, propõem enquadres muito peculiares.

Essa questão dos enquadres já se colocava para mim desde o começo. Eu trato disso no meu livro *Histórias que não se contam – O não dito e a psicanálise*, onde relato um caso que atendi em um estágio na Santa Casa, quando ainda estava na faculdade. Fui receber uma mãe que não tinha onde deixar seu filho enquanto conversávamos. Então, coloquei uns brinquedos na sala e ela conta que o filho era adotado, que a mãe dele tinha ficado louca e morrido internada em um hospital psiquiátrico. Como já estavam com o



tentar entender como se transmitem as normas, os valores, os desejos... enfim, o sentido da vida. Como entender o não elaborado dos pais que se repete no filho?

menino, resolveram adotá-lo. Eu pergunto: “E como ele reage quando você fala sobre isso?”. Ela diz: “Ele não sabe”. Me espanto: “Não? Mas ele está aqui do lado!”. Ela: “Ah, não! Ele não escuta, não presta atenção, é muito distraído”. Que era justamente o sintoma que ela trazia. Essa situação clínica se tornou emblemática porque me fez uma questão sobre a transmissão que acabou perpassando toda a minha trajetória. Tentar entender como se transmitem as normas, os valores, os desejos... enfim, o sentido da vida. Como entender o não elaborado dos pais que se repete no filho? Isso ficou como uma incógnita para mim. Era um fato clínico que eu não conseguia dar conta teoricamente e acabou sendo tema do meu doutorado. Naquela época, eram poucos os analistas que trabalhavam com crianças, e, às vezes, de uma forma com a qual eu não me identificava. Havia muito pouco recurso para entender a repetição entre gerações. Quem trabalhava com isso eram os teóricos de família, mas na psicanálise... Em Freud, havia a ideia de transferência, ou de que aquilo que não é elaborado se repete, mas no sujeito singular. Foi então que fui estudar Lacan na Biblioteca Freudiana, onde fiquei por alguns anos. A ideia do inconsciente como linguagem, do significante que se articula na relação com o outro, foi me dando recursos para pensar que a recuperação da história dos pais traz uma questão inconsciente que nem eles sabem que estão vivendo. E, ao fazer circular os significantes, aquilo que estava localizado como um sintoma dos pais na criança vai podendo se desmanchar. O efeito clínico é muito interessante.

PERCURSO No livro *Histórias que não se contam...*, você diz que os não ditos, assim como os mal-entendidos, são constitutivos do sujeito, mas que em algumas situações eles podem se transformar em malditos e carregar um tipo de maldição que gera sofrimentos psíquicos patológicos. É a esse tipo de sofrimento que você está se referindo quando fala da transmissão entre as gerações? Você poderia nos falar um pouco mais sobre como isso se dá nas histórias familiares? E como é esse trabalho, quando as famílias estão desfeitas, como no caso de refugiados?

MIRIAM Essa é uma questão importantíssima. Na verdade, mesmo nas famílias ditas tradicionais, do ponto de vista objetivo, vemos que as fantasias não são tão estruturadas assim, elas andam por todos os lugares e os acontecimentos difíceis e conflituosos estão sempre presentes. Por exemplo, em um dos casos que atendi, quando nasce o filho do segundo casamento de uma viúva, por determinadas razões, essa criança evoca seu primeiro marido. O nome da criança vem dele e não do pai. Em outro caso, o conflito com a irmã faz com que uma mãe não aceite a própria filha por trazer algumas marcas dessa irmã. Não reconhecendo a irmã, não consegue reconhecer a própria filha. Esses são elementos que aparecem quando você traz a história da família, e que já estavam lá presentes.

PERCURSO Nesses casos, os elementos podem ser resgatados no discurso da família, do pai, da mãe... Mas e quando não se tem mais a família? Qual seria o “destino” da criança?

MIRIAM Aí de fato tem um passo além, mas estou dizendo isso porque é comum se considerar que existe uma diferença radical entre as famílias que vivem em situações extremamente adversas, do ponto de vista objetivo, e aquelas ditas estruturadas. Mas, as ordens discursivas e fantasias que as atravessam as levam para lugares que as próprias famílias não imaginavam. Por isso acabei trabalhando com essas questões, com a suspensão do significante, os não ditos, que marcam a história da criança e que redundam em dois tipos de

sintoma. O sintoma referente às dificuldades de aprendizagem, ao não querer saber; e o sintoma de atuação, de repetir em ato aquilo que não estava dito na história familiar. O começo da minha clínica foi com adolescentes que atuavam batendo no professor, fugindo da escola, confrontando as leis e as ordens..., e que, quando são jovens de classe média-alta, não nomeamos esses comportamentos de atos delinquentes mas de adolescentes mais agressivos e inquietos. Passei então a trabalhar com essa hipótese de que a atuação do adolescente que infringe a lei é uma repetição de algo não dito. Nesse momento, eu já estava dando aula na USP.

PERCURSO Quando você começou a dar aula na USP?

MIRIAM Em 1996, quando terminei o doutorado. Até então eu trabalhava na PUC, no mestrado, e antes disso na graduação.

PERCURSO E dava aula do quê?

MIRIAM Primeiro dei aula de Rorschach e foi nesse tema que fiz meu mestrado, que chamei de “Parece uma mancha de tinta”, onde eu já discutia o que é a realidade. Por muitos anos trabalhei no Núcleo de Diagnóstico, onde discutíamos a intervenção diagnóstica. Essa sempre foi uma questão para mim. Depois, dei aula de Psicanálise de Adolescentes e em seguida trabalhei nos núcleos do quinto ano. No Núcleo de Crises, junto com a Felícia Knobloch e com a Isabel Kahn e Lurdinha [Maria de Lourdes] Trassi no Núcleo de Psicanálise e Educação. Fui para a pós-graduação em Psicologia Social na PUC quando entrei na USP. Foi ali, na USP, que veio o convite da antiga Febem para eu atender os adolescentes que estavam internados por infrações, souberam que estava trabalhando com essa população e me propuseram. Comecei a trabalhar na época em que estavam acontecendo aquelas rebeliões violentas. Os meninos que eu atendia eram de uma unidade que chamava “Seguro”, um nome irônico, porque, na verdade, eles eram ameaçados pelos outros adolescentes. Eram



passei então a trabalhar com essa hipótese de que a atuação do adolescente que infringe a lei é uma repetição de algo não dito

considerados os mais perigosos, mas eram os que estavam em maior risco. Eram esses meninos que vinham para atendimento.

PERCURSO Os alunos começaram a atender?

MIRIAM Não, naquela época pensei que eu não tinha nenhuma experiência nesse tipo de atendimento e não daria supervisão de algo que nunca tinha feito. Eu nem sabia se daria para atender porque eram adolescentes que vinham obrigados e cercados de educadores que, na verdade, eram guardas.

PERCURSO O atendimento era individual?

MIRIAM Esse era individual, na clínica da USP. Criava um reboleto porque chegavam, até a porta, quatro ou cinco jovens cercados e algemados. Mesmo eu tendo um acordo para que não viessem assim, isso não era cumprido. Aí, todos olhavam, ficavam com medo. Eu tinha um certo enfrentamento com os agentes porque não permitia que eles entrassem na clínica, mas, às vezes, eles entravam e virava um auê... um espetáculo. Era bem complicado! Eu tinha muitas dúvidas... como um adolescente chega para atendimento nessa circunstância, obrigado pelo juiz e algemado? Mas, depois, comecei a pensar que a maioria dos adolescentes que vem para o consultório também vem obrigada pelos pais, pela escola... A queixa é do outro, não é dele. Claro, existe uma diferença se disso depende a sua liberdade, ou não, e se você está cercado de guardas ou da sua família. Mas, muitas crianças e adolescentes não querem entrar na sala ou não querem ser atendidos. E também é



*o que comecei a ver
em termos de estratégia
é que era necessário dar
elementos para a construção
dessa narrativa de si*

muito relativa a ideia de que há uma demanda anterior no caso do adulto, porque o adulto tem uma queixa, mas a demanda é algo a ser construído na relação transferencial. Até aí, tudo bem. Mas até que ponto essa vigilância e o modo identitário pelo qual os meninos eram vistos, como meninos perigosos ou sem recursos, seja por uma pobreza psíquica ou porque seriam perversos por natureza, impediria que uma relação transferencial se criasse? Principalmente nessa época em que as rebeliões eram muitas divulgadas, eles eram vistos, e até hoje são, como presidiários. Como pessoas que, uma vez tendo entrado no mundo do crime, não poderiam sair.

PERCURSO E como foi esse trabalho?

MIRIAM Foi surpreendente o que aconteceu! Um dos meninos que tinha uma panca de bandido, com ar de quem estava muito seguro na situação, vira para mim e fala: “Eu sou o menino da Febem, você tem medo de mim?”. Daí eu falo: “Bom, eu não te conheço, me conta quem você é, daí vou ver”. Achei muito interessante, porque ele, de cara, colocou o problema que é: como a madame dos Jardins vai conversar com o menino da Febem. E entre a madame dos Jardins e o menino da Febem não tem análise possível. É preciso construir outra coisa, um laço transferencial do meu lado e do dele. Outro menino, também, quando pedi para me contar um pouco da sua história, ele respondeu: “Qual história você quer? A história lá da pasta? De todas as vezes que eu fui para a Febem?”. Aí falei: “Bom, pode me contar o que você quiser. Mas tenta me contar a sua história. A que você

acha que é sua”. E daí vinha um branco, porque ele não conseguia contar nada. Então, comecei a montar estratégias clínicas: pedir um desenho, dar figuras para ele olhar e a partir daí contar alguma coisa, lembrar de algo. Eles não tinham, muitas vezes, uma narrativa pronta, certa historinha montada de quem você é, pois suas vidas foram muito marcadas por situações difíceis. Esse menino, por exemplo, morou na rua muito tempo e, depois, teve várias internações na Febem. Ele não conseguia alinhar uma história e uma versão de si mesmo. O que comecei a ver em termos de estratégia é que era necessário dar elementos para a construção dessa narrativa de si, que pressupõe uma organização narcísica, uma organização do eu, não muito presente ali. E aí também entra a questão do diagnóstico. Ele não tinha uma desorganização psicótica, mas também não tinha uma certa organização egoica, narcísica, que desse para ele um lugar de fala. Nesse sentido, o ato aparecia como uma ‘mostração’ de quem ele era ou daquilo que ele vivia. Aí começamos a pensar que as estratégias da clínica habitual, em que o sujeito fica mais recolhido e entende o que o outro fala, não funcionava nessas situações. Então, eu perguntava o que ele lembrava do que tinha acontecido, quando ele contava alguma história, apesar de a associação ser livre, perguntava o que aquilo fazia ele pensar ou sentir. Enfim, não era diretivo, mas era uma presença mais ativa e participativa. O empréstimo de um certo imaginário para ele poder, a partir dali, contar sua história. E foram surgindo várias questões para tematizar: mas isso é, então, psicanálise? Ou a psicanálise é só um jeito específico de trabalhar e o paciente que não se adequa a esse jeito não tem possibilidades de ser beneficiado por uma análise?

PERCURSO Você tinha algum grupo de discussão?

MIRIAM Nessa época, não tinha, era eu comigo mesma. A Isabel Kahn trabalhava também com essas questões, a Silvia Derdyk trabalhava com abrigos, mas eram poucas pessoas que trabalhavam com essa população. Foi uma clínica que mudou a minha perspectiva tanto da psicanálise,

como do meu compromisso com a vida, com a cidade, com as pessoas.

PERCURSO Você observou efeitos dessas intervenções nos meninos? Foram duradouros?

MIRIAM Sim, uma das dúvidas que eu tinha era que via efeitos muito rápidos que me deixavam extremamente surpresa. Eram poucas as vezes em que eu me encontrava com os meninos, e eles logo entravam nessa reconstrução e eram visíveis os efeitos no modo de eles se colocarem. Mas também me perguntava se isso seria duradouro e suficiente. Mas eu diria que não. As mudanças não podiam ser duradouras, porque se ele volta para dentro de uma instituição extremamente violenta, para o mesmo lugar que vai responder a ele do mesmo jeito, isso me levou a pensar que a questão não era o menino, ou não só o menino. Existe um discurso, um modo de funcionamento social que dá a ele um lugar do qual não tem outra saída a não ser responder a este lugar, ou deste lugar, onde é colocado. Então, a clínica só se refere a retirar o sujeito desse campo ou ela pode ir a esses lugares onde estão os meninos e incidir sobre essas famílias? Foi da questão dos não ditos da família que eu comecei a discutir os não ditos sociais ou os ditos e discursos sociais que têm uma perspectiva tão fechada em relação a quem são alguns sujeitos, que toda resposta que eles dão vai ser interpretada à luz desse lugar. “Ele está fingindo que é legal porque quer conseguir alguma coisa, ele está manipulando...”, líamos isso nos relatórios. Toda tentativa de sair dessa posição era interpretada à luz de uma visão prévia e não daquilo que o menino estava dizendo. Essa escuta não era só a falta de uma escuta clínica para ele, era falta de abrir realmente uma perspectiva de vida que incluísse escola, trabalho, que incluísse um futuro, uma mudança de posição. A Piera Aulagnier me ajudou muito nesta questão, foi seu livro *A violência da interpretação* que me salvou na época. Ela dizia exatamente aquilo que essa clínica me apontava: o adolescente precisa de um reinvestimento, assim como o bebê que precisa de um investimento para se



*sim, o imigrante traz
uma questão muito parecida
com a do adolescente.
Desconhece a maneira
como vai se enlaçar*

pôr no mundo. Nesse momento, formou-se um grupo, via Psicologia Social da PUC, para debater essas questões, o Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Sociedade. Eu estava na graduação e o Raul Pacheco tinha acabado de entrar na pós-graduação em Psicologia Social. Fizemos um núcleo com essa dupla orientação, do qual participaram, entre outros, Paulo Endo, Taeco Toma Carignato, que trabalhava com imigração japonesa, Sandra Alencar, que trabalha e fez uma tese belíssima sobre as duas mortes, sobre as mães cujos filhos foram mortos pela polícia.

PERCURSO Todos trabalhando com algum tipo de exclusão.

MIRIAM Sim, o imigrante traz uma questão muito parecida com a do adolescente. No sentido de que ele também sai de uma posição simbólica em que está mais ou menos estabelecido e entra em um país do qual não conhece o modo de funcionamento e não sabe como será visto. Desconhece a maneira como vai se enlaçar. Isto está bem descrito por Freud, em “Psicologia das massas”: quando se entra em um grupo novo, tudo o que se elaborou vai sendo reorganizado, inclusive o próprio narcisismo. Ele trata também desta questão em “Luto e melancolia”. Então, passamos a trabalhar esses textos sociais do Freud que, na época, acreditem, eram considerados textos menores. Começamos a pensar em uma psicanálise que não ficasse só no sujeito ou no sujeito-família, mas que incluísse também o contexto em que a família está inserida, que produz algo e faz um *enodamento* com quem esse sujeito é. Enreda o



*o trabalho com os imigrantes
nos recolocou a questão
sobre o que seria uma psicanálise
em que não há uma demanda
prévia de atendimento*

sujeito de uma certa maneira que, dependendo desse lugar, ele tem mais mobilidade ou não. Isso marca uma diferença. Essa discussão foi avançando para a reflexão sobre se a psicanálise teria recursos teóricos e metodológicos para pensar clinicamente essas situações e mesmo intervenções que dessem conta dessa questão.

PERCURSO Vocês começaram o Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Sociedade na PUC e depois fundaram o Laboratório na USP? Que trabalhos desenvolveram ali?

MIRIAM Começamos a fazer grupos de estudos, chamando pessoas interessadas. E do Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Sociedade na PUC, foi fundado o Laboratório de Psicanálise e Sociedade, na USP. Os dois grupos trabalharam juntos um certo tempo, depois, cada um foi para o seu canto. A Taeco, por exemplo, veio fazer um pós-doutorado na USP com Raul Pacheco e fundou o Grupo Psicanálise e Imigração. As atividades eram nos abrigos onde os imigrantes estavam. Na época, no ano 2000, a estrutura para imigrantes era tão precária que só tinha um abrigo mais estruturado, a Casa do Migrante. A imigração ainda era muito invisível, havia muitos bolivianos que trabalhavam em oficinas de costura. A Casa do Migrante é um abrigo fundado e gerenciado pelos padres Scalabrinianos, um grupo católico que trabalha pensando o homem como o centro do mundo. Era um antigo convento em que, na época das ditaduras latino-americanas, os padres abrigavam e escondiam algumas pessoas. Depois, virou um abrigo para imigrantes e também para migrantes. O trabalho

com os imigrantes nos recolocou a questão sobre o que seria uma psicanálise em que não há uma demanda prévia de atendimento. Os imigrantes queriam documento, casa, comida, casamento, trabalho e não podíamos oferecer nada disso, eram demandas muito objetivas. Muitos nem sabiam o que era análise, terapia, psicólogo, não fazia parte da cultura deles. Então, começamos a construir estratégias levando em consideração o sujeito que estava em uma situação absolutamente nova. Abalado pelo motivo que o fez sair do seu país e desprovido das ferramentas de leitura do campo social em que estava entrando. Entendíamos que o atendimento em saúde mental era um direito como todos os outros. E necessário, porque víamos como o sujeito se submetia a qualquer coisa, justamente, por estar muito devastado e desorganizado. Era frequente que não conseguisse aproveitar as oportunidades que apareciam, o que gerava muitas críticas aos imigrantes: “Ofereci para ele ir lá, na entrevista de trabalho, e ele não foi”. Só que não tinha ido porque tinha vários impedimentos, inibições. Enfim, quando se está em um meio assistencial, não se dá ao sujeito o direito de estar angustiado, deprimido, de relutar. Percebemos que a escuta psicanalítica poderia dar um lugar para esse sujeito bancar as oportunidades que apareciam.

PERCURSO E quem atendia? Quais dispositivos vocês usaram?

MIRIAM A Taeco começou, e logo se formou um grupo com Sandra Berta e com Marcio Gagliato, que depois foi fazer parte de organizações internacionais, no Timor, na Faixa de Gaza e na África. Como a Taeco trabalhou com a comunidade japonesa, ela já conhecia as pessoas que trabalhavam com imigrantes e, por isso, abriu muitas portas. O Márcio também ajudou bastante porque tinha relações estabelecidas com os padres. A aproximação inicial não é nada fácil.

PERCURSO No trabalho com os refugiados, você menciona três tempos de elaboração do luto, das perdas. O tempo de partir, o tempo de esquecer e

o tempo da narrativa. Como vocês lidaram com esses tempos, especificamente com o de esquecer? **MIRIAM** Fomos fazendo alterações. No começo, supúnhamos que havia, ali, um luto a ser elaborado. Depois, começamos a ver que, na verdade, o momento de chegada era o momento em que as intensidades do vivido estavam muito presentes e percebemos que o tempo do luto viria depois. Na hora da chegada, eles têm muitas premências objetivas, de sobrevivência. Eu também observava isso nos meninos da Febem. Tinham que estar atentos o tempo todo, porque estavam em um lugar perigoso. Não se dorme tranquilo quando se está em um lugar como esse. Então, começamos a trabalhar construindo narrativas do que havia acontecido, das dificuldades... E são histórias terríveis, muito fortes.

PERCURSO Esse trabalho era em grupo?

MIRIAM Às vezes em grupo, fizemos uso de vários dispositivos. No começo, por exemplo, propúnhamos grupos de recém-chegados. Perguntávamos quais as primeiras coisas que tinham visto em São Paulo... O que tinha chamado atenção, em que eram diferentes do que conheciam... Pedíamos que contassem o que lembravam da terra de onde tinham vindo. Depois, começamos a ver que lembrar do passado mais complicava do que ajudava naquele momento e passamos a centrar mais na chegada. Tinham partido, mas chegar era se apropriar de que estavam em um outro espaço, com outras pessoas e começar a estabelecer novas relações. Senão, não conseguiriam...

PERCURSO Com esperança, perspectivas...

MIRIAM Exatamente. Começar a ter perspectivas aqui. Percebemos o quanto estavam consumidos pela culpa e pela vergonha. Na hora em que conseguem um pouso, começam a pensar: "Pô, eu fugi, mas não levei minha mulher..., deixei o outro filho, só peguei o que estava do meu lado...". Na hora em que começam a deparar com as consequências do que fizeram e do que poderiam ter feito, percebem que perderam muitas coisas e ficam assoberbados pela culpa e pela vergonha. Então, pensamos que



o que os imigrantes queriam saber? Como se ofereciam para um emprego ou como paquerar uma menina

era ali que tínhamos que trabalhar nesses casos. Casos que chamamos de traumáticos.

PERCURSO É mais um trabalho de construção do que de rememoração.

MIRIAM Exatamente. Por isso falamos do momento de esquecer.

PERCURSO Como faziam com a língua?

MIRIAM Fomos montando alguns esquemas. Em geral, no grupo de terapeutas sempre tem alguém que fala inglês, o que não adianta muito, porque a maioria dos imigrantes fala espanhol, francês ou outras línguas e poucos sabem inglês. Também descobrimos que nesse momento esse aspecto da língua não é tão importante. Por exemplo, um grupo criou uma oficina de português, que não era uma aula de português, era mais brincar com a língua. O que eles queriam saber? Queriam saber como se ofereciam para um emprego ou como paquerar uma menina. Percebemos que era muito mais a troca das palavras, o dia a dia e o encontro com o outro, com o outro brasileiro. Eles perguntavam: "Mas como é que se paquera aqui?". Porque é muito diferente, por incrível que pareça.

PERCURSO É muito bom poder aprender isso (risos).

MIRIAM A maioria dos imigrantes era de homens jovens, sozinhos, havia poucas mulheres. Hoje já chegam muitas famílias.

PERCURSO Seguindo na linha de como funcionava, os alunos, em algum momento, participaram desse trabalho? Tinham supervisão?



*não é a clínica do migrante,
é a clínica migrante,
quem migra somos nós.
Os estrangeiros somos nós,
que ficamos lá passeando*

MIRIAM Nessa altura, já tínhamos um grupo com estagiários que eram desde psicólogos formados até alunos da graduação. Tentamos montar um dispositivo de atendimento na clínica da USP e da PUC. Percebemos que eles não iam. Em primeiro lugar, os territórios da cidade em que circulam com segurança são aqueles mais conhecidos, ao redor de onde moram. Eles não têm documento, não têm dinheiro para condução, têm uma aparência diferente, a polícia... Eles não se arriscam, esse é um ponto. O segundo é a desconfiança. A questão transferencial é complicada. Pensamos em fazer grupos com pessoas do mesmo país, mas as pessoas do mesmo país são justamente as de quem mais desconfiam, porque não sabem a que grupo o outro pertencia. Muitas vezes fugiram de grandes guerras. Então, concluímos que deveríamos parar com essa ingenuidade. Fomos aprendendo conforme as coisas iam acontecendo. Atender em uma sala, mesmo dentro da Missão Paz, não funcionava. Inventamos um dispositivo que, depois, o Pedro Seincman nomeou de “Clínica Migrante”. Não é a clínica do migrante, é a clínica migrante, quem migra somos nós. Os estrangeiros somos nós, que ficamos lá passeando. Atendemos no pátio e nos corredores, porque não existe demanda. Eles não vão buscar, mesmo que estejam sofrendo, não entendem a solução do seu sofrimento desta forma. Só atendemos em uma sala quando se estabelece uma relação. A estratégia é ficar no pátio onde eles estão, no horário entre a chegada do trabalho e o jantar, e ir se enturmando. Chegamos no grupo em que estão conversando e entramos na conversa, seja de futebol,

seja de trabalho... e a ideia é começar a estar junto. Utilizamos muito o conceito da polissemia da palavra. Quando você quer trabalho, comida ou casa, isso não é só a coisa concreta mas o nome de muitas coisas. Às vezes, se criam conversas no grupo que nos permitem fazer algumas perguntas. Em geral, vários vão saindo até que fica um que continua a conversa. Ou você sai desse lugar, e, depois, um te procura para falar em particular.

PERCURSO O que é a Missão Paz?

MIRIAM Missão Paz é a grande instituição que congrega várias outras, entre elas a A Casa do Migrante, que é o nome do abrigo. A Missão Paz tem advogados e desenvolve muitos trabalhos. As duas ficam no Glicério.

PERCURSO Nesse trabalho com a população vulnerável, dos refugiados e dos menores infratores, você fala que um dos grandes entraves é a resistência do analista. Quais são as resistências? E como vocês lidam com elas?

MIRIAM Essa também foi uma descoberta que começou com meu trabalho. Porque, quando o menino da Febem fala para mim: “Eu sou o menino da Febem”, eu me dou conta de que também faço parte do grupo que tem medo dos meninos da Febem. Comecei a perceber que o mais importante era estar disponível para conversar e não olhar para ele como um pobre coitado, porque eles odeiam ser considerados marginais, vítimas ou meninos carentes. Se os olhamos desse jeito, aí é que se mostram agressivos e nos provocam. Os adolescentes reconhecem isso muito rapidamente, ser considerado carente é uma ofensa a todo o processo de tentativa de constituição de si mesmo. Acho que foi muito bom que os alunos não tenham entrado naquela época, porque precisava ter cancha clínica para ir entendendo e acompanhando as hesitações, minhas mesmo, nesse trabalho. O que eu fazia com aquilo, como respondia, porque eram situações inéditas. Eu percebia em mim mesma a dificuldade de abandonar certos aspectos do enquadre que mais nos protegem do que propiciam a possibilidade de escuta do outro. Conforme você

vai abrindo mão desse terreno conhecido, você fica muito mais exposta àquilo que vem de improviso. Uma das resistências é essa. Como você vai lidar com situações tão graves? Por incrível que pareça, eu odeio violência e fui trabalhar com esses meninos... Eu me perguntava como ia lidar com uma situação em que alguém tivesse cometido alguma violência mais grave. Daí percebi que não interessava que a pessoa contasse a situação em si, interessava que eu pudesse escutar a trajetória dela até chegar à situação, escutar o contexto. Lembro um adolescente que tinha sido acusado de ter estuprado uma garota. Pensei que isso eu não aguentaria. Depois, decidi ver o que acontecia e se achasse que não era por aí, eu interromperia. Achava que tinha que respeitar até onde eu podia. O psicanalista tem um limite do que pode escutar e do que não pode. Porque, senão, vira uma outra coisa. É escuta quando o que aparece ali pode ser configurado dentro de um certo campo fantasmático comum. E para receber esse garoto precisava ser assim. Quando ele entrou, estava totalmente abatido, desvitalizado. Uma pessoa completamente diferente da que eu tinha imaginado.

PERCURSO Vocês costumavam ler o prontuário antes para saber sobre a história deles?

MIRIAM Em geral, não. Mas no caso desse menino, eles tinham me avisado. Justamente porque ele estava correndo muito perigo dentro da instituição e foi feita uma preparação especial para a vinda dele. Estando aberta para essa escuta, ele começa a me contar de como desde pequeno tinha preocupação com a família, que ele estava lá mais para arranjar dinheiro para casa. Eu pergunto: “Você trabalhava no quê?”. “A gente ia no lixão”. Ele conta que desde os oito anos ia com o pai no lixão e era muito legal nos dias em que conseguiam pegar mais coisas e enchiam a geladeira de comida do lixão... E aí, você começa a montar uma outra cena... Ele conta um episódio em que, ele e o pai, estavam felizes porque tinham encontrado coisas boas e o dono do lixão, que era um bandidão, aparece e quer pegar as coisas que eles tinham conseguido... ele fica com muito medo de



percebi que não interessava que a pessoa contasse a situação em si, interessava que eu pudesse escutar a trajetória dela até chegar à situação, escutar o contexto

o pai ser morto. Enfim... esse tipo de cenário que ele vai trazendo e que você vai se dando conta da dimensão do que falta. Esse adolescente nunca tinha tido uma relação sexual e teve lá uma situação em que se encontrou com uma menina, ele tinha quatorze anos, era muito grande e forçou a menina a transar com ele. Nada justifica o que ele fez, de modo algum. Mas você vai montando uma cena de tamanha pobreza e degradação que uma história dessas desmonta a figura do estuprador, pois ele não fica restrito a essa condição, não fica definido por isso.

PERCURSO É difícil escutar uma história dessas e não colocá-lo no lugar de vítima, não?

MIRIAM Sim, cria outra história, mais abrangente. Ele não é só um estuprador, mas temos que tomar cuidado, pois ele é responsável por aquilo que fez. Esse é um ponto bastante delicado. Não se tratava de uma desresponsabilização, mas era muito mais importante desfazer essa ideia do estuprador que estava na minha cabeça e escutar a história dele, de onde ele veio, qual seu percurso, o que aconteceu. Fora que puseram o menino em uma cela com dez homens, durante uma semana. Ele saiu hospitalizado de lá, tendo que ser todo reconstruído. É uma história de uma violência em cima da outra, são perspectivas bem difíceis.

PERCURSO Voltando para a resistência do analista ou para a dificuldade que é para o analista deparar com essas histórias de violência. Como trabalhar isso e dar condições de escuta para o aluno ou para quem estiver atendendo?



*tem um limite
muito tênue entre a curiosidade,
ver aquilo como se estivesse
vendo um filme,
e a escuta analítica*

MIRIAM Acredito que é através da condução do caso, como eu vinha falando. Ficou claro, para mim, que só é possível atender quando a situação encontra sentido para quem está escutando. Tem um limite muito tênue entre a curiosidade, ver aquilo como se estivesse vendo um filme, e a escuta analítica. Então, se você não dá conta, para. Muda o assunto, interrompe e vamos conversar sobre o que aconteceu. Porque a ideia não é que a história do outro supere os limites de cada um, mas sim, que você consiga contê-la. Uma das coisas que eu notava é que, muitas vezes, a resistência não era tanto pela violência, mas perceber esse desmonte. Perceber que o outro sofre como nós. Uma das coisas mais difíceis é a realização de que essas pessoas que estão nessas situações de muita desigualdade e miséria sonham, têm perspectivas, sofrem. Nós aprendemos que elas estão acostumadas a sofrer e que se cansam menos. É uma ideologia de classe média que pensa o outro como alguém que suporta mais as mazelas da vida, o sofrimento de passar fome ou morar mal, como uma coisa que se torna natural.

PERCURSO Porque essas mazelas são também a existência desse sujeito. Como se ele só precisasse de comida e não de outras coisas.

MIRIAM Exatamente. Não é com o psicólogo ou psicanalista, é com a assistente social. Então, não escutar o quanto o sujeito que está lá é, sim, profundamente afetado por essa situação de vida é uma resistência, que eu chamo de resistência de classe. Porque abala politicamente, me abalou

politicamente, eu tomei posições políticas a partir desses atendimentos.

PERCURSO Você faz uma afirmação forte em seu livro *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*: que o analista usufrui de uma vida e de uma sociedade da qual outro está completamente excluído.

MIRIAM Sim, e isso se vê, no dia a dia, com a nossa empregada doméstica, com o lavador do carro, é o tempo todo, criamos quase que dois mundos paralelos. Não conseguimos nos colocar no lugar do outro. A criança de rua não é igual à criança que se perde na praia. Porque você não pega, põe no carro e leva... Não. Você fecha o vidro. Isso é uma loucura da nossa sociedade.

PERCURSO Que tipo de posição política você se viu assumindo com essa experiência?

MIRIAM Eu me vi muito mais voltada para os movimentos sociais para entender esses processos de segregação. Essa produção da diferença, da questão identitária... e aí a psicanálise foi ajudando junto com outros autores. Fui ler sociologia para pensar como se produz a imagem do bandido e o processo que ocorre justamente para não se perceber a produção social dessa figura. Agamben, que é um filósofo, faz uma articulação entre as ideias de abandonado, banido e bandido. São palavras com a mesma raiz que articulam essas questões. E bando também. Ele vai dizer que não existe, propriamente, uma formação de grupo quando não há a construção de um sujeito singular. Existe bando e daí a noção de exílio, exílio do laço social. Que não acontece só com o exilado. Esses meninos estão exilados do laço social. Nesse sentido, comecei a ler outros textos que ajudaram a pensar essa produção e o desmonte necessário desse discurso, que só as leituras sobre a clínica individual não dão conta.

PERCURSO E o que você encontrou nessas leituras?

MIRIAM A questão do luto se colocou de forma importante. Fui aprendendo muito com os

trabalhos que foram sendo produzidos a partir dessa clínica. Naquele momento, a Sandra Alencar estava trabalhando com mulheres que tinham perdido filhos assassinados e considerados, a partir daí, bandidos, sem nenhuma comprovação. E a Sandra Berta, que trabalhava com exilados, o mestrado dela foi sobre o luto com pessoas que vieram exiladas da Argentina. Foi muito interessante, porque em ambos os trabalhos aparece certa condição do luto que tem a ver com a questão do grupo, com a importância da dimensão pública como pré-condição da elaboração singular do luto. Começamos a observar o quanto, com as pessoas desaparecidas ou com o não reconhecimento do valor da pessoa morta, o processo de luto ficava impossibilitado. Freud vai dizer que o primeiro momento do luto é a exacerbação do valor do perdido. Então, se justamente a polícia fala que a pessoa morta era um bandido, sem nenhum valor, como fica para uma mãe que perde seu filho nessa situação? O filho não tem valor? Ou, esse desapareceu, não morreu, como no caso dos desaparecidos na Argentina. O processo de luto fica em suspenso. Podemos falar mais de uma melancolia que vem por aí, porque o luto supõe o valor do perdido.

PERCURSO É a isso que você se refere quando fala do desamparo discursivo, além do desamparo social e estrutural?

MIRIAM Exatamente. Essa compreensão do desamparo discursivo foi muito importante. O movimento das *Mães da Praça de Maio*, na Argentina, foi fortíssimo porque elas atestavam com o próprio corpo que os meninos tinham desaparecido. Colocavam fralda, foto. Enfim, foi todo um investimento, não no particular, e sim no público. Fazia parte da vida de toda a sociedade aquilo ter acontecido, não era só um fato pessoal, era um fato que tinha acontecido e abalado o simbólico. Voltando aqui para o Brasil, podemos acreditar que vivemos em um país democrático, que todos têm escola, justiça, direito à residência... Não é verdade, não é? Uma parcela enorme da sociedade não tem nada disso. Quando as mães são acusadas



começamos a observar o quanto, com as pessoas desaparecidas ou com o não reconhecimento do valor da pessoa morta, o processo de luto ficava impossibilitado

de não levarem os filhos para a escola, precisamos nos perguntar se tinham dinheiro para o passe, sapato para vestir, vaga na escola... Esse é o desamparo discursivo. Existe um discurso muito diferente da realidade que aquele sujeito está vivendo. Essa questão das pré-condições para a elaboração do luto também nos remeteu à importância do grupo, pois encontrar um outro com quem compartilhar o que está se passando é fundamental. Não ficar sofrendo sozinho em casa, ter autorização para sofrer e o reconhecimento público desse sofrimento. Daí fizemos vários tipos de experiência com trabalhos em grupo.

PERCURSO Ainda em seu livro, *A clínica psicanalítica...*, você conta sobre intervenções que foram feitas com os meninos infratores. Em algumas, os atendimentos foram feitos em grupo e a circulação da palavra acontecia entre pares, numa relação horizontal. Em outras, como na Justiça Restaurativa, estavam presentes vários adultos implicados com a situação infracional ocupando verticalmente diferentes lugares discursivos, afetivos e sociais. Dois exemplos ilustram essas abordagens. Como você vê, numa e noutra abordagem, a possibilidade do reposicionamento do adolescente em seu processo identificatório e no pacto social?

MIRIAM Naquele texto nós estávamos justamente procurando comparar duas experiências diferentes. Uma, em que o grupo era de adolescentes que cumpriam a pena em liberdade e tinham que comparecer, uma vez por semana, para dizer que estavam se comportando direitinho. Então, propusemos, em vez disso, fazer um grupo com eles.



*no sistema da Justiça
Restaurativa, o menino
encontra um outro modelo,
em que escolhe o modo
pelo qual quer ser julgado*

Era um grupo em que, às vezes, conversávamos, mas também saíamos pela cidade em uma perua e íamos visitar parques e exposições. Enfim, criavam-se situações para viver a cidade por um outro prisma, e como não sabiam muito conversar, oportunidades para as conversas surgirem. Uma coisa que funcionou muito bem foi o gravador. Eles ficavam encantados ao ouvir a própria voz. Depois fomos para a fotografia. A voz, a imagem viravam instrumentos para nos aproximarmos da constituição do eu, da pulsão, do se reconhecer, reconhecer o outro, ser reconhecido e pelo quê. Para começar a circular a palavra, partindo desses elementos mais primários, e assim ir constituindo um corpo do qual pudessem falar e viver.

PERCURSO E como foi a experiência com o processo da Justiça Restaurativa?

MIRIAM Foi interessante. Esse tipo de experiência aconteceu em vários estados, principalmente no Rio Grande do Sul e em Minas Gerais, em que existiram grupos grandes mas por um período curto. Aqui no estado de São Paulo a experiência foi feita em duas cidades, São Paulo e São Caetano, também por pouco tempo. O interessante é que nessa situação o grupo está inserido dentro de um contexto, no próprio cerne da justiça. O menino não é só escutado, mas é, digamos assim, oficialmente escutado. Geralmente não é isso que acontece, ele só obedece, só cumpre ordens do que deve dizer ou fazer. No sistema da Justiça Restaurativa, ele encontra um outro modelo, em que escolhe o modo pelo qual quer ser julgado, se o tradicional ou este.

PERCURSO É o menino que escolhe?

MIRIAM Ele tem a opção.

PERCURSO Isso depende do crime, da infração?

MIRIAM Não, para qualquer crime. A Justiça Restaurativa foi implantada em vários países, ela pode ser para adultos, adolescentes e para qualquer crime.

PERCURSO Essa experiência em São Paulo foi recente?

MIRIAM Não. Foi um projeto piloto realizado seis, sete anos atrás, que não continuou por causa da violência policial. Porque quando o menino é baleado e morto durante o processo, a equipe se desestrutura e todo mundo sai. Não aguentam ficar. É bem complicado aqui no Brasil. As experiências que foram adiante aconteceram em cidades menores e menos violentas. A relatada no livro foi em São Caetano e foi muito mais interessante porque, apesar da diferença de classe social entre a pessoa que foi assaltada e a família do assaltante, estavam todos dentro de uma mesma comunidade, onde também funcionava a Justiça Restaurativa nas escolas. Foi uma experiência muito interessante porque era um grupo diversificado e o jogo identificatório era inusitado. Em São Paulo é tudo menos coeso.

PERCURSO Como foi a participação de vocês?

MIRIAM Esse foi um trabalho que desenvolvi junto com a Cristina Vicentin. Nós não participávamos diretamente, coordenávamos a parte de pesquisa, os atores eram o judiciário e uma equipe que trabalhava com mediação. Nós formamos um grupo que acompanhava os problemas que estávamos vendo no decorrer da experiência.

PERCURSO Era como uma supervisão?

MIRIAM Uma supervisão *in loco*, porque uma parte da equipe ia junto.

PERCURSO Os mediadores eram de que área?

MIRIAM Eram psicólogas, do grupo de mediadoras especializadas em Justiça Restaurativa, que

aprenderam a fazer o “Círculo”. Elas utilizavam esse método em que um objeto circula e quando está na sua mão, você fala, e quando passa o objeto para o outro, você escuta o que o outro diz.

PERCURSO Esse trabalho também foi proposto para as escolas?

MIRIAM Em São Caetano, sim. A ideia era que as escolas se capacitassem para lidar com as situações de conflitos, porque lá em São Caetano as brigas nas escolas iam para boletim de ocorrência. Houve um aumento enorme de boletins de ocorrência, porque em vez de a escola, o diretor, a coordenação resolverem, internamente, a briga dos meninos, os pais faziam BO na delegacia. Uma judicialização total. O juiz daquela vara já tinha chamado essa equipe para trabalhar nas escolas visando que essas situações de brigas entre meninos, dilapidação do patrimônio público, estragar os banheiros, jogar coisa pela janela se resolvessem no âmbito escolar, sem que fossem parar na delegacia. Isso preparou o campo para a Justiça Restaurativa nas situações em que havia um crime propriamente dito. Foi um segundo passo, também por iniciativa desse juiz. Aqui em São Paulo não teve nada disso, a experiência foi um tanto frustrante. Durou apenas dois anos. Todas as experiências anteriores foram em situações socialmente mais organizadas, dentro de uma comunidade, porque a teoria é justamente a de que um crime afeta toda a comunidade, a polícia, a professora... E quando a Justiça Restaurativa tem início o menino pode chamar quem quiser para participar do grupo, um familiar, um amigo, um vizinho. Ele entra com os apoios afetivos escolhidos por ele.

PERCURSO Você aponta para uma judicialização dos conflitos em nossa sociedade atual. Como você vê o desdobramento dessa cultura jurídica em termos psicossociais?

MIRIAM Eu vejo como um extremo empobrecimento porque o conflito na linguagem jurídica é muito circunscrito, tem o ofensor e o ofendido, quem tem razão e quem tem que pagar. Não inclui o conjunto de circunstâncias envolvidas ali.



*em nossa experiência
buscávamos levar um pouco
da leitura da psicanálise, do que
é o conflito, do que é um
adolescente, do que é fantasia*

O conflito, na psicanálise, está muito distante desse modo de pensar, pois leva em conta tanto as circunstâncias do sujeito, da fantasia, dos desejos, do gozo, como o contexto histórico maior e o articula com a história específica daquele menino. Para trabalhar com questões sociais, não podemos ser afetados pela dimensão jurídica do conflito. Não que ela não seja válida, não estou dizendo isso. A instituição jurídica é necessária para organizar a sociedade em determinadas questões sociais. Mas acredito que o psicanalista, quando está envolvido com as questões sociais mais amplas, pode contribuir trazendo a leitura peculiar do seu campo sobre o conflito social.

PERCURSO E como se dá a parceria de psicanalistas com os operadores do judiciário?

MIRIAM Muitos grupos têm feito essa parceria. Em nossa experiência buscávamos levar um pouco da leitura da psicanálise, do que é o conflito, do que é um adolescente, do que é fantasia, porque as profissionais que trabalhavam com a metodologia da Justiça Restaurativa não eram psicanalistas. Acredito que a psicanálise tem uma contribuição a dar na leitura dos acontecimentos, sem se arvorar a resolver todas as situações porque não tem pernas para isso. Ela pode se articular sim com o campo jurídico, com o campo da assistência social. Nesse momento estamos com um grupo que chamamos *Amarrações*, justamente para trabalhar com essas questões mais graves relativas à adolescência. Esse tipo de trabalho tem que ser realizado em conjunto com as outras instituições. Com os imigrantes, os atendimentos só



temos uma longa história nas instituições. Hoje, está bem melhor, mas ainda é muito frequente pensar a psicoterapia como único modelo de atendimento

podiam acontecer dentro dos abrigos, porque a transferência deles é com o abrigo.

PERCURSO E as instituições recebem bem o trabalho de vocês?

MIRIAM É um trabalho! Temos uma longa história nas instituições. Hoje, está bem melhor, mas ainda é muito frequente pensar a psicoterapia como único modelo de atendimento. Há uma corrente importante que defende a não patologização dos processos migratórios, com a qual concordo plenamente. Não é patológico migrar e também não é natural que as pessoas sejam consideradas, *a priori*, traumatizadas. Essa corrente tem razão de não invadir já propondo uma psicoterapia. Tanto é que fazemos escutas pontuais, como as consultas terapêuticas propostas por Françoise Dolto, as experiências da Maud Manonni, que nos dão um certo suporte para esse tipo de atendimento. São intervenções, que podem ser pontuais ou podem durar um, dois meses. Mas não contamos com isso. Como saber o resultado? É uma aposta, não dá para saber.

PERCURSO A pauta feminista aparece de alguma forma nesses grupos? Entre os adolescentes? Pensando também na questão da violência e da exclusão? Você tem pensado sobre esse movimento?

MIRIAM As mulheres... bom, essa é uma pauta que tem mobilizado a todos, principalmente as pessoas da minha geração, porque era algo de que não se falava e que a juventude tem trazido, constatando coisas que nós naturalizávamos. É um movimento extremamente interessante, que nos

leva a escutar questões a que estávamos pouco atentos na clínica. Pensando nesses espaços institucionais em que trabalhamos, podemos nos perguntar, por exemplo, quem é a mulher bem aceita na instituição? Lembro uma situação específica de uma moça que não tinha nada, tinha perdido tudo. Ela conseguiu um trabalho e com o dinheiro foi fazer as unhas, se pentear em um cabeleireiro. Isso gerou um escândalo na instituição, porque a mulher bem vista é aquela que renuncia à sexualidade. O que uma mulher está querendo quando vai ao cabeleireiro? Teve um estranhamento. Como ela podia priorizar coisas tão supérfluas, como a vaidade, quando tem tantas outras necessidades? Como vai gastar dinheiro com essas frivolidades? A gente discutia que a sexualidade não é uma coisa supérflua, se sentir bem na própria pele é também uma necessidade. Por isso a leitura psicanalítica é tão importante em um campo coletivo e para os outros profissionais. É fundamental que uma pessoa em condições adversas possa restaurar sua condição narcísica e se enlaçar amorosamente com o outro; tão importante quanto a luta pelo trabalho.

PERCURSO Em uma situação como essa, a resistência, a impossibilidade de entender aquele investimento como um investimento legítimo, vinha de onde?

MIRIAM Vinha principalmente dos profissionais. Entre as frequentadoras da instituição não cheguei a observar isso. Mesmo em condições difíceis, elas mantêm a vida sexual, vão ao motel... Mas não se quer saber sobre a sexualidade. Então, entendo que a psicanálise pode trazer essa leitura, mostrando como a presença da sexualidade e a recuperação de um certo lugar narcísico são fundamentais para qualquer sujeito reconstituir a vida de uma forma mais ampla.

PERCURSO Parece aquela história do Freud, em “O chiste e sua relação com o inconsciente”, em que o mendigo ganha um dinheiro e vai comer salmão e perguntam a ele: “Mas como você foi comer salmão?”. E ele responde: “Bom, mas se



eu não como salmão quando não tenho dinheiro, também não vou comer quando tenho?”

MIRIAM Pois é, é a lógica de que o outro tem que ficar só como um ser de necessidade.

PERCURSO Seguindo na pauta sobre as mulheres, se considerarmos que essa é uma questão em que o sofrimento também vem dos modos de relação da cultura, você acredita que haveria algum tipo de intervenção que pudesse dar maior visibilidade a esse tema?

MIRIAM Acho que está havendo. A questão da mulher nas instituições vem ganhando certa importância. Ainda acontece de elas serem usadas como boi de piranha no caso das drogas. Como funciona: avisa-se a polícia que determinada mulher está carregando drogas para que ela seja pega e para que os outros, que levam uma quantidade maior, se livrem. Fazem um acordo. Algumas nem sabem que estão sendo usadas, outras sim, mas estão em uma situação desesperada e é a condição para elas chegarem. As mulheres são vítimas, nessa situação, porque a repercussão em relação a uma mulher que é presa é menor. Existem muitas mulheres presidiárias imigrantes, mas a invisibilidade é muito maior do que em relação aos homens. E também tem a questão das violências na periferia, nas comunidades, onde a violência contra a mulher é enorme. Essa tem ganhado maior evidência. Às vezes, existem alguns excessos, toda e qualquer ação é lida em determinada chave, tudo se torna uma forma de relação de poder. Porque, por outro lado, a mulher também pode se defender em muitas situações. Marta Cerrutti trabalhou muito bem esse tema no texto “Bate-se em uma mulher”, que trata a questão das mulheres que apanham. Ela diz que, muitas vezes, para proteger a mulher, acaba-se por colocá-la em um lugar de vítima. Então, como fazer valer o respeito pelo modo de ser da mulher, sem deixá-la só nessa posição de vítima em que toda e qualquer manifestação dos homens pode ser enquadrada como uma violência? Existem alguns ajustes necessários a serem feitos, mas o ganho de trazer essas questões é muito importante. Estou

você não pode assentir com o gozo do outro, com o gozo do torturador. Você está em uma luta política e isso não autoriza ninguém a te torturar e te matar

em uma Comissão da Violência Sexual, na USP, em que começamos a recolher depoimentos de dentro da própria universidade, e como aparecem casos! Quando chegamos mais perto ficamos espantados porque a violência fica muito silenciada. Tem uma cultura que precisa ser mudada e que vem mudando, a cada geração se estabelecem patamares bem diferentes dos anteriores.

PERCURSO Qual a importância do assentimento subjetivo na criação de um pacto coletivo na fundação da civilização? No que ele difere das normas de uma sociedade?

MIRIAM Essa questão é bem delicada, especialmente em relação ao que consideramos como assentimento subjetivo. Já deparei com várias situações em que as análises levavam o sujeito a pensar como assentimento subjetivo algo de que ele mesmo não era responsável. Por exemplo, em uma situação de tortura, serem feitas observações como: “você quis brigar contra o governo, então, se foi preso e torturado, tem que assentir que isso é mera consequência daquilo que fez, pois sabia do risco que estava correndo”. Essas afirmações precisam ser confrontadas. Eu discordo dessa posição porque você não pode assentir com o gozo do outro, com o gozo do torturador. Você está em uma luta política e isso não autoriza ninguém a te torturar e te matar. Tem-se que tomar cuidado, o assentimento subjetivo não acontece em relação às leis de certa organização social. Porque desta forma a psicanálise se prestaria à manutenção de uma ordem social. Assentimento subjetivo é em relação às leis da cultura às quais você assente,



o mal-estar é justamente esse, você não consegue organizar uma sociedade atendendo a tudo e a todos

independentemente de uma organização social específica. Eu posso discordar da minha organização social e não assentir com certas práticas do meu próprio grupo. Nesse sentido, não se confunde a lei social com a lei da cultura, com o Grande Outro que diz das imensas possibilidades de organização de cada sociedade.

PERCURSO Quando fala de organização social, você está se referindo às leis jurídicas?

MIRIAM Às leis jurídicas, às regras sociais.

PERCURSO Ao pacto social?

MIRIAM A questão é... pacto com quem e de quem? Quando uma sociedade perde uma guerra, estabelecem-se tratados sociais em que existem os que ganham e outros que perdem. Quem faz o tratado o faz em benefício de certos grupos, em detrimento de outros. Como diz Freud, o recalcado tende a retornar. Ele estuda bem isso em “Moisés e o monoteísmo”. O mal-estar é justamente esse, você não consegue organizar uma sociedade atendendo a tudo e a todos, até porque os conflitos e as demandas vão se transformando com o tempo. Assim, mesmo com um pacto social, se torna necessário abrir a escuta e fazer uma leitura do mal-estar que vem a partir dos movimentos e dos eventos desorganizadores daquele campo social. Eles precisam ser escutados como manifestações do que precisa de mudança. O fato de se ter estabelecido, em certo momento, um pacto social dentro de determinadas considerações e configurações não quer dizer que ele seja válido eternamente. Não nos autoriza a pensar

em uma sociedade do bem-estar, que é aquela que não escuta o mal-estar e elimina aqueles que são porta-vozes dele, tendendo à violência. A psicanálise faz sua contribuição ao apresentar a ideia da inexistência de uma sociedade harmônica, que esta é um mito. Os pactos, mesmo que precários, são importantes para que se possa viver em comum, mas a sociedade precisa considerar seus conflitos e estar em constante transformação. E, nesse sentido, existe o risco de usarmos indevidamente a ideia de assentimento subjetivo. Pode virar uma submissão a um certo modo de funcionar, e a psicanálise corre o risco de se tornar conservadora.

PERCURSO Seu trabalho clínico foi desenvolvido em consultório e na universidade. Como você entende a relação da psicanálise com universidade?

MIRIAM Toda essa experiência clínica de que falamos foi via universidade, que é uma das coisas que a universidade pode trazer. Com o tempo, vi que esse tipo de trabalho que eu queria realizar era difícil de ser feito de outro jeito. A universidade autoriza determinados discursos. No percurso do Lacan, quando ele saiu das instituições psicanalíticas, em que só se conversava entre analistas, e foi lecionar na universidade, na cadeira do Althusser, ele começou a constituir um diálogo da psicanálise com a filosofia, antropologia, política, sociologia, enfim, com as mais variadas áreas do conhecimento. Com isso, a teoria psicanalítica dá um salto para pensar as questões presentes no seu tempo. Um psicanalista precisa estar antenado com essas questões. Ele apontava que a psicanálise tinha sido transformada em um tipo de psicologia do ego e confrontou essa transformação. Eu defendo que precisamos fazer alianças entre grupos não só de psicanalistas, que têm ações em diferentes campos para distender e transformar certos discursos. Do contrário, ficamos fora dos grandes debates. Conversar com as ciências é fundamental, abre caminho para falarmos da criança hiperativa, do autismo, do estrangeiro. Não se chega a lugar nenhum se só ficamos discutindo no pequeno grupo.

PERCURSO A sociedade brasileira mantém e renova a prática de um jornalismo policial, voltado à cobertura da violência. Como você vê os programas de jornalismo policial que se tornaram uma marca em nossa cultura de massa? Podemos dizer que existe uma manipulação político-ideológica da violência?

MIRIAM Acredito que eles são como ventríloquos do poder. São pessoas que estão incitando a violência e o ódio. Esse tipo de programa retira toda a complexidade da trama histórica e social que produz determinada situação de violência. Um ato de violência não ocorre sozinho mas dentro de uma estrutura que permite que esse ato ocorra. Esse tipo de programa vai dizer o oposto disso, diz que o sujeito é um criminoso, um psicopata que deve ser isolado da sociedade pois é o responsável

por todos os males que ocorrem. Nesse sentido, é quase antipolítico, é político à medida que leva o sujeito a agregar uma certa ordem, mas não é político no sentido de resgatar um pensamento complexo sobre as dinâmicas que movem uma sociedade a funcionar de determinado jeito. Vivemos uma polarização que não discute a nossa organização social, e sim, cria adversários que se deve desprezar e eliminar. Essa fomentação da violência só pode levar ao pior. O filósofo Alain Badiou diz que temos que diferenciar política de polícia porque há um modo de fazer política que é policialesca. Não podemos aceitar que se retire o embate político e a discussão dos grandes problemas. Precisamos de construções de propostas coletivas, de pactos sociais renovados. Isso só se alcança com muita conversa e diálogo.



Benilton Bezerra Junior
Christian Dunker
Mario Fleig

Caminhos da fé

Realização Camila Junqueira, Cristiane Curi Abud, Gisela Haddad, Thiago Majolo e Vera Zimmermann

Benilton Bezerra Junior é psicanalista, psiquiatra, professor do Instituto de Medicina Social da UERJ, membro do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro.

Christian Ingo Lenz Dunker é psicanalista, professor titular do Instituto de Psicologia da USP e coordenador do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da USP. Autor de *Por que Lacan?* (Zagodoní), *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica* (Annablume), *Mal-estar, sofrimento e sintoma* (Boitempo) e *Reinvenção da intimidade* (Ubu).

Mario Fleig é psicanalista, membro fundador da Escola de Estudos Psicanalíticos (www.freudlacan.com.br), analista membro da Associação Lacaniana Internacional, doutor em Filosofia pela PUCRS e pós-doutor em Ética e Psicanálise pela Université de Paris XIII. É autor, entre outros, de *O desejo perverso* (CMC, 2008).

A mais premente necessidade de um ser humano é tornar-se um ser humano.
[Clarice Lispector]

A fé e os sistemas de crenças religiosas são caros à psicanálise e aos psicanalistas. Freud e diversos psicanalistas depois dele buscaram entender por que as pessoas creem em Deus ou deuses e os efeitos psíquicos dos pensamentos conscientes e inconscientes amparados pela fé e pelo pensamento mágico.

É provável que a precariedade ontológica do ser humano seja o impulso para as realizações do espírito, mas seria importante diferenciar entre as que permitiriam ao ser humano enfrentar sua incompletude sem negá-la (como a arte e a ciência) – o que possibilita uma ampliação do universo humano – e as que, pelas fantasias e ilusões (como as neuroses e a religião), funcionam como escape da realidade. Além disso, em Moisés e o monoteísmo, Freud aponta que a crença em um poder onipotente e sagrado estaria ligada ao fato de nós humanos usarmos a linguagem tanto para criar quanto para destruir e modificar a realidade, ao inventar novas formas de vida e novas imagens do que é ser um humano.

Por outro lado, certos graus de ilusão quanto à nossa identidade narcísica, e mesmo os pensamentos mágicos calcados nessa ilusão, fazem frente ao caos da realidade e o acaso quase absoluto de suas manifestações, amparando os sujeitos no embate do dia a dia e qualificando-os a criarem projetos de futuro.

Assim como a filosofia, a arte e a moral, a religião sempre fez parte do patrimônio espiritual da cultura ou do conjunto de meios elaborados pela civilização para defender-se das tendências destrutivas dos

indivíduos, proteger-se do desamparo ou buscar uma transcendência.

Até a modernidade a religião foi referência de Lei e representante legítimo das normas de convivência. É a partir do século XVIII, com o surgimento de outras instâncias responsáveis pela sustentação e transmissão da Lei, que a religião deixa de ser o modo pelo qual se organiza a sociedade, para ser um conjunto de crenças às quais os indivíduos podem ou não aderir.

Atualmente, vivemos uma ambivalência frente às religiões: se por um lado muitas instituições seculares sofrem críticas e desconstrução, por outro há avanços significativos no número de pessoas que aderem às novas igrejas, assim como muitas buscam compor sua fé individual com dogmas costurados por uma miríade de crenças pescadas em diferentes religiões e misticismos.

Na falta de referências que transcendam a opinião de cada um, a liberdade conquistada pela humanidade parece ser proporcional a sua desorientação, sentimento de insuficiência e adesão às imagens idealizadas de sucesso. Em diferentes culturas espalhadas pelo mundo, o fundamentalismo religioso se alastra em um movimento de ressacralização, buscando a volta do protagonismo da religião tanto na esfera privada quanto na pública.

No caso de milhões de brasileiros, a adesão a um grupo religioso parece ser uma das poucas formas de construção de laços de pertencimento, de afirmação de uma identidade passível de reconhecimento e de inserção social. Por outro lado, em nossa cultura haveria um contexto sincrético muito particular que permite

Benilton Bezerra Jr.

A religião no mundo, hoje

PSICANÁLISE E RELIGIÃO

A laicização e o desencantamento do mundo moderno não significaram o fim da religião, e sim, a secularização do imaginário teológico anterior. A religião deixou de ser o fundamento último além do qual não era possível ir, para se tornar uma das formas possíveis de orientar nossa existência. A fé deixou de apelar apenas às forças divinas e se voltou para a esperança na capacidade



a laicização
e o desencantamento
do mundo moderno não
significaram o fim da religião,
e sim, a secularização
do imaginário
teológico anterior

transpor fronteiras simbólicas em todos os campos. Não são poucos os católicos que frequentam centros de umbanda ou espíritas, para citar um exemplo.

De todo modo existem hoje muitas maneiras de os sujeitos contemporâneos se vincularem à religião, não só àquelas onde o todo da vida é governado pela lei sagrada, mas a uma prática religiosa particular e privada, em que a religião não seria uma espécie de ordenamento da vida pública. Nesse sentido, as narrativas sobre o divino poderiam ser criações humanas que, junto com outras, visariam à superação de sua condição natural e apontariam para uma exploração de suas potencialidades.

É diante deste cenário bastante amplo e complexo da(s) religião(ões) no mundo atual que a sessão Debate da Revista Percurso convidou alguns autores para trazerem contribuições.

humana de determinar seu próprio futuro. Deus deixou de ser a única explicação de tudo, para ser uma fonte opcional de inspiração. A política substituiu a religião na ordenação dos destinos humanos, e a ciência tomou seu lugar na tarefa de explicar o mundo.

Freud se via como um herói dessa tradição laica, junto com Copérnico e Darwin; um homem de ciência, o que no contexto de seu tempo



Winnicott tinha uma avaliação positiva do fenômeno religioso, e talvez porque lhe interessasse, justamente, muito mais a experiência do que o sistema de crenças da religião institucional

implicava uma posição de antagonismo em relação à religião. Na maior parte de seu pensamento, Freud a viu como um expediente criado para conter a angústia, o medo da morte, o desamparo essencial da condição humana, uma defesa contra tudo que, por escapar a nosso controle, ameaça a integridade narcísica do eu – com resultados majoritariamente funestos: instrumentalização do medo, ignorância, repressão, intolerância, violência. Em suma, a religião seria uma grande ilusão a ser superada pelo progresso da ciência e pelas descobertas da psicanálise.

É interessante lembrar que em *A ilusão de um futuro*, de 1928, Pfister não deixou de notar que o argumento freudiano repousava ele próprio numa crença – a de que a ciência um dia substituiria a religião. O forte materialismo empirista de Freud o fazia imaginar a ciência e a razão como as únicas vias de produção de verdade. Para Pfister, a conhecida insensibilidade de Freud em relação à música era só mais uma demonstração de sua dificuldade de apreciar formas não conceituais de apreensão da realidade e de relação com a existência.

Winnicott, diferentemente de Freud, tinha uma avaliação positiva do fenômeno religioso, e talvez porque lhe interessasse, justamente, muito mais a experiência do que o sistema de crenças da religião institucional.

Embora a mesma palavra – ilusão – seja usada para caracterizar o fenômeno religioso, na

perspectiva winnicottiana ele não é descrito como um movimento defensivo ou como uma estratégia escapista em relação à realidade, mas, ao contrário, como uma maneira criativa de dar sentido à existência num universo silenciosamente indiferente aos destinos humanos – um modo de lidar com a vida que não tem origem na impotência e no desamparo, mas, assim como a arte, origina-se na capacidade humana de encantamento e de agir criativo.

Nesse ponto, Winnicott faz eco ao que foram as últimas formulações freudianas sobre o tema, presentes no *Moisés e o monoteísmo*, nas quais a crença na onipotência atribuída ao sagrado é descrita não como fuga ou defesa, mas como expressão da capacidade humana de destruir e criar, por meio da linguagem, novas formas de vida, experiências e imagens do humano.

Estratégia defensiva ou ação criadora? É possível postular o que seria o cerne universal, a essência última de toda forma da religião? Questões desse tipo são para teólogos, filósofos ou estudiosos da religião. Para um psicanalista, o que importa elucidar são os modos pelos quais as experiências, crenças e instituições religiosas incidem sobre a vida subjetiva de indivíduos e sociedades, em que medida participam dos processos de constituição subjetiva e das formações sintomáticas de um sujeito ou da cultura.

Afinal, qualquer que seja a orientação teórica, suponho que psicanalistas concordarão que Deus é um dos nomes que damos ao que nos transcende, nos escapa – o mistério, o vazio sem fundo, o real sempre além de nossa apreensão racional. É o testemunho da consciência de nossa incompletude essencial, da falha ontológica que nos constitui como sujeitos, e de nossa capacidade de criar ficções que orientem nossa existência coletiva. Por isso, a religião sempre esteve, e provavelmente sempre estará, entre nós. O que muda são os lugares ocupados por ela na vida humana, os usos escapistas ou criativos, repressores ou libertários, públicos e privados, para os quais ela é acionada.

RELIGIÃO, HOJE

No cenário contemporâneo não faltam fenômenos envolvendo a religião e o campo social mais amplo que demandam reflexão. Alguns deles estão, de um modo ou de outro, atravessados pelas tramas em que o capitalismo em sua versão atual e a religião se enredam.

No Brasil, temos presenciado – de forma majoritária nas classes mais desfavorecidas – o aparecimento de uma “teologia de resultados”, que substitui a tradicional retórica da salvação eterna pela pregação da prosperidade terrena, marcando a relação com divino por uma relação de troca imantada pela ideologia do mercado: a fé é demonstrada por ofertas que funcionam como um investimento – que é retribuído na forma de sucesso material. Esse processo, claro, implica uma afinidade eletiva com a cultura do consumo e do sucesso material, em contraste com o ascetismo cristão original, mas seu apelo só funciona porque, junto com isso, esses grupos oferecem artigos intangíveis, escassos na cultura atual e essenciais à vida subjetiva: a experiência de pertencimento e reconhecimento mútuo, a ligação com alguma forma de transcendência e um roteiro que dá sentido à vida errática do cotidiano.

No universo das classes mais abastadas há o surgimento de uma “cultura da espiritualidade light” inspirada nas tradições orientais, que se afasta da religião institucional e se apresenta como crítica em relação ao capitalismo desenfreado ao nosso redor, propagando o desapego, a busca da harmonia interior, a renúncia ao controle obsessivo do futuro, etc. A ironia, tão insistentemente assinalada por Žizek, é que esta pasteurização das doutrinas e práticas ascéticas originais promove a busca por uma atitude subjetiva (paz interna, flexibilidade diante das demandas externas, foco no instante presente) que torna os indivíduos muito mais capazes de lidar com o frenético ritmo de mudanças, desestabilizações e exigências das sociedades neoliberais atuais – ou seja, uma solução de compromisso subjetiva que proporciona uma inserção suave e



o fenômeno religioso recente que mais impacto social produziu certamente foi o recrudescimento das ortodoxias fundamentalistas e, em especial, a emergência do fundamentalismo terrorista de extração islâmica

não conflitiva justamente naquilo de que pretensamente buscam se distanciar.

O fenômeno religioso recente que mais impacto social produziu certamente foi o recrudescimento das ortodoxias fundamentalistas e, em especial, a emergência do fundamentalismo terrorista de extração islâmica. Podemos ver nesse processo uma resposta ambígua ao que representam as sociedades modernas reguladas pelo capital global. De um lado, há uma adesão sem reservas da realidade tecnológica e econômica – é proverbial o uso eficaz e ostensivo de ferramentas tecnológicas e operações econômicas sofisticadas por parte dos grupos fanáticos. De outro, a crítica cultural fundada no repúdio à dissolução dos vínculos tradicionais de solidariedade, à ampliação dos processos de segregação econômica e social, e à desorientação e incerteza provocadas pelo desmantelamento dos valores tradicionais, resulta numa recusa violenta daquilo que de melhor a modernidade política produziu – o respeito ao pluralismo, o acolhimento das diferenças, a defesa dos direitos humanos – torpedeando as bases culturais sobre as quais a subjetividade moderna e a noção de sujeito se ergueram.

São três exemplos apenas, mas creio que dão pistas de por que – exceto em distopias como *Admirável mundo novo*, de Huxley – a religião fará sempre parte do cenário humano, revelando, a seu modo, os processos por meio dos quais nos constituímos como sujeitos coletivos e singulares.



a religião é incurável
porque ela é um efeito
estrutural da necessidade
de integrar nossos diferentes
sistemas simbólicos em uma
unidade que estabiliza
e partilha sentidos

Christian Ingo Lenz Dunker
Psicanálise e religiosidade

Penso que a atitude de Freud em relação a religião, assim como a da maior parte dos psicanalistas, é mais heterogênea do que uma primeira impressão pode sugerir. Comparemos, por exemplo, a forma como ele fala dos rituais obsessivos mostrando como eles são uma espécie de religião particular, e que as religiões são uma espécie de neurose coletiva. Nesta comparação religião define-se por uma relação entre rito e mito. Nela a prática da crença funciona como um modo de negar e substituir desejos ao mesmo tempo como forma de reforço e consolidação de identificações. Aqui não importa muito se estamos falando em ritos ameríndios, na teodiceia grega ou no judaísmo sionista. Onde há o esforço de uma comunidade em recriar seus valores a partir de práticas que articulam atos regrados e repetidos com palavras em estrutura de narrativa teríamos uma atitude religiosa. Penso que neste nível a religião é incurável porque ela é um efeito estrutural da necessidade de integrar nossos diferentes sistemas simbólicos em uma unidade que estabiliza e partilha sentidos. Mas neste caso o nosso conceito de religião se alarga bastante. Comunidades de cultores de Guerra nas Estrelas ou de jogadores compulsivos de Vídeo Game possuem estrutura religiosa, ainda que nenhum elemento sagrado esteja envolvido. Acho que é neste sentido que Lacan afirmou também

que os católicos e os japoneses são inalisáveis, pois, por motivos inversos, eles acreditam demais ou acreditam de menos no inconsciente.

A abordagem de *Totem e tabu* é um pouco diferente. Aqui a religião é pensada como uma forma de pensamento, entre o animismo e a ciência. A religião é a adolescência da simbolização, um híbrido entre a crença de que nosso pensamento gera transformações reais sobre o mundo e a aceitação de que há certos limites para esta teoria. Este hibridismo nos faz pensar que a narrativa religiosa não é apenas uma história em estrutura de mito, mas um delírio que possui propriedades um pouco diferentes, na medida que ele é refratário a certos laços de compartilhamento social e de reconhecimento intersubjetivo. A subalternização do animismo parece ser um problema ignorado pelos que se dedicaram a teorizar a religiosidade em psicanálise, principalmente aos que permaneceram indiferentes ao fato de que esta subordinação implica, ao final e ao cabo, uma soberania do totemismo, como forma de matriz simbólica da religiosidade, o que não é em absoluto o caso universal entre as religiões. Isso reflete certo neurótico centrismo que subordinará o pensamento infantil, primitivo e psicótico ao pensamento científico e esclarecido. Neste caso a abordagem freudiana repete com acréscimos a atitude iluminista de autoesclarecimento e emancipação, em relação a nossa minoridade. Infiltra-se aqui uma discussão latente, a saber, não só o progresso da razão, o conceito de adultescência ou de maturidade em psicanálise, mas também o tipo de fundamentação e a lógica de reconhecimento que queremos para ocupar o espaço público. Uma religião privada ou individual como a neurose é algo diferente de uma religião pública, coordenando massas organizadas. Aqui seria preciso passar do conceito de narrativa, na qual pensamos o mito referido às suas comunidades, para o conceito de discurso, com o qual conseguimos pensar instituições. Se no primeiro caso a religião cria efeitos de autoridade, no segundo caso ela está ligada a formas de poder.

Mas há uma terceira abordagem da experiência religiosa em Freud, contida em *Futuro de uma*

ilusão. Aqui há uma espécie de reversão dialética da atitude anterior. A religião é definida como um tipo de delírio, mas o delírio ele mesmo torna-se portador de um grão de verdade. A verdade do delírio não está nas suas teses, mais ou menos animistas, nem em sua capacidade de coletivização ou individualização, mas na relação entre duas formas de história (*Geschichte* e *Historisch*) e a realidade. Ou seja, o delírio não é apenas falsidade e errância, ele é uma ficção que aponta para um fragmento de realidade perdida e para seu trabalho de recuperação. Ele é uma tentativa de cura e de reinvestimento da realidade. Percebe-se assim que Freud migra do mito, enquanto artefato cultural ligado à fala e à oralidade, para a religião como um tipo de historicidade ligada à escrita. Desta maneira a religião faria parte da investigação sobre as origens da lei, como em *Totem e tabu*, mas também como parte dos processos de produção singular dos sintomas, como em *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Chegamos aqui a uma descoberta surpreendente que é o testamento freudiano representado por *Moisés e a religião monoteísta*, no fundo um fragmento de teoria política baseado nesta ideia simples, mas poderosa, de que a origem da religião não está, como no caso do totem, dependente de uma identidade baseada em nomes comuns e traços de pertinência, mas na figura do estrangeiro. Moisés era egípcio, e sobre ele ergueram-se duas ficções compensatórias. No fulcro da experiência religiosa encontra-se a política e a história pensadas a partir do trauma. A transmissão positiva e negativa do trauma equivalem a sua dimensão de fala e de escrita, de rito e de filiação. Aqui Freud parece redescobrir a tese de que a própria modernidade, com seus sistemas simbólicos autônomos e suas trocas mercantis, possui uma espécie de metafísica irresolvida, baseada na teologia política como centro ausente que retorna em momentos de crise indeterminação, dando origem e luz superegoica a versões perversas do pai, as *père-versions* lacanianas.

Mas a quarta e última inflexão da religiosidade para a psicanálise parece estar escondida



*em O futuro de uma ilusão,
o delírio não é apenas falsidade
e errância, ele é uma ficção
que aponta para um fragmento
de realidade perdida e para seu
trabalho de recuperação.
Ele é uma tentativa de cura e de
reinvestimento da realidade*

entre estas três versões que a pensam como mito, como instituição ou como história. Ela assombra Freud desde os estudos de Pierre Janet sobre a histeria religiosa, passa pelo episódio com Jung e reaparece na polêmica com Ferenczi sobre telepatia. Ela ronda a psicanálise em textos como o *Unheimlich*. Trata-se aqui das experiências místicas, que não são oceânicas ou nirvânicas, mas de dissolução do eu. Estão aqui as místicas do século XII recuperadas por Lacan justamente como exemplo de uma religiosidade que não cabe nem nas possessões verificadas nas instituições dos conventos, nem nas comunidades de crença que inventaram a bruxaria como efígie da mulher estrangeira, que fala línguas incompreensíveis e podem possuir homens e mulheres com seus encantamentos. Estas mulheres que viviam sozinhas em suas casas à beira do Reno, sem conselheiros espirituais ou maridos a possuí-las, tinham uma ligação direta expressa por estados informulados do espírito. Lacan quis ver neste fracasso narrativo e nesta exclusão discursiva o modelo do que poderia ser um outro tipo de gozo, um gozo suplementar, não totemista e quiçá feminino.

Não bastaria que a psicanálise fizesse a anatomia das formas religiosas, ligando-as com as narrativas míticas, com os discursos institucionais, com as escritas histórias e até mesmo com o que falha em ser dito e não cessa de não se inscrever. Não basta que em cada caso a psicanálise se coloque em posição de exterioridade, como



*assim como cada psicanalista
deve ajustar contas com sua neurose
para inventar seu desejo de analista,
é de se esperar que ele,
cedo ou tarde, ajuste contas
com a sua própria tendência
a fazer da psicanálise sua própria
religião particular.*

prática laica, científica ou destituída de visão de mundo. Seria preciso lembrar que Freud recomendava o estudo da história das religiões como uma das disciplinas formativas para os psicanalistas. É possível que tal história seja também uma espécie de arqueologia involuntária da psicopatologia psicanalítica, um arsenal de narrativas de sofrimento e sua lógica precípua de transformatividade.

Assim como cada psicanalista deve ajustar contas com sua neurose para inventar seu desejo de analista, é de se esperar que ele, cedo ou tarde, ajuste contas com a sua própria tendência a fazer da psicanálise sua própria religião particular. Se ela é o modelo de metafísica escondido por trás da ciência, se ela é o protótipo da minoridade que sobrevive em nossas aspirações de emancipação, se ela faz a função de nossa história jamais toda escrita, ou de nosso gozo ignorado, bastaria pensar como cada analista lida com sua própria religiosidade psicanalítica, para entender a dimensão

Mario Fleig
Os caminhos da fé

Na minha prática cotidiana, como psicanalista, tenho acompanhado muitas pessoas que enfrentam contradições e conflitos entre a fé e a razão, entre sua religião e a ciência. Ao psicanalista não cabe apresentar soluções para tais conflitos, mas

e os limites de sua escuta. De fato, os psicanalistas são facilmente assimilados a estas formas típicas por quem quer que os frequente com a devida regularidade ou proximidade.

Como todo *sinthome*, isso funciona para o bem e para o mal. Há os que se concentram na relação entre mitos psicanalíticos e seus ritos, inspirando formas xamânicas verticais (de proteção aos textos ou as genealogias sagradas), horizontais (de guerra, de conflitos territoriais mais ou menos permanentes) sem falar nos xamãs transversais, estes políglotas, diplomatas e andróginos. Há depois os que sofrem, que se organizam, que se posicionam com ou contra as formas discursivas e institucionais, voltados para a questão da fundamentação da autoridade e os limites do poder do psicanalista, na formação de outros psicanalistas e nas prerrogativas que lhes concernem. Há, em terceiro lugar, os que resolvem sua religiosidade psicanalítica construindo e desconstruindo fronteiras entre o sagrado e o profano, entre o público e o privado, com as típicas patologias narcísicas e superegoicas, geralmente combinadas, que afligem cada uma de suas estratégias e caminhos. Finalmente há aqueles que se retiram do mundo para viver como os essênios uma experiência de exílio, quando não de eleição, às vezes formando pequenos grupos de resistentes. Aqui também se verá a explosão ou a implosão do gozo combinado, contingencialmente, do pai real que, miticamente ou realmente, terá todas as mulheres ao delírio de originalidade, da sacralização do feminino da singularidade até a massa militar ou militante.

Diga-me em qual religião você não acredita que eu lhe direi que psicanalista você é.

auxiliar a cada um como melhor se situar nestes paradoxos. A apreensão desta complexidade que se dá de modo sempre tão singular, especialmente no tocante àquilo em que cada um acredita e toma como norte em suas decisões, impede-nos

de tecer um julgamento a respeito do que estaria certo ou errado. A fé no campo da magia, da religião ou da ciência está fora de qualquer catalogação ou verificação. Trata-se da adesão pessoal e ancorada unicamente no assentimento de cada um, mesmo que partilhado em uma comunidade. Contudo, isso não impede que possamos buscar elucidacões a partir do ponto em que se está no tocante ao uso de nossa capacidade de reflexão. E, nesta perspectiva, proponho minhas consideracões a partir de minha prática como psicanalista.

Para Freud, a cria humana vem a este mundo no mais extremo desamparo e chance nenhuma teria se não encontrasse no outro, que lhe faz a função de mãe, uma ajuda absolutamente indispensável. Esta condição de desamparo não é contingente ou passageira, mas fato de estrutura, que determina os destinos morais da incerta condição humana. Esta condição opera como um agulhão na carne, impulsionando-nos a buscar saídas para nossos três grandes desafios: o que fazer frente às ameaças da natureza, da impiedosa decrepitude de nosso corpo e do nosso próximo sempre desconhecido? As diversas soluções que os humanos inventam dizem respeito ao domínio do que se julga ser a causa, considerada em cada caso como sendo a verdade. Foram os gregos que introduziram o modo de lidar com o desamparo pela busca do que o causa, sua etiologia. Assim nasceu a ciência, especialmente com a sistematização realizada por Aristóteles. Para ele, a causa pode ser considerada segundo quatro significacões. Nestas podemos situar a magia, a religião, a ciência e a própria psicanálise como modos de estabelecer qual seja a relação do sujeito com a verdade, verdade esta relativa ao que se julga ser o determinante principal, a causa. Assim, na magia, o xamã entra em sintonia com a natureza e opera de modo eficiente (causa eficiente) naquilo que causa perturbação, restabelecendo a harmonia no cosmos. O saber relativo à sua operação jamais pode ser revelado, importando apenas a efetividade de sua ação ritualizada. A história das religiões nos detalha a passagem da magia para a religião dos deuses, quando as práticas mágicas



*o desamparo opera como um
agulhão na carne, impulsionando-nos
a buscar saídas para nossos
três grandes desafios: o que fazer
frente às ameaças da natureza,
da impiedosa decrepitude
de nosso corpo e do nosso
próximo sempre desconhecido?*

são banidas e substituídas pela crença em divindades que determinam os destinos de tudo, inclusive dos humanos, como sendo o fim último de cada ser. A causa final assim constitui a verdade suprema, à luz da qual se impõe à existência do crente um regramento completo. Caso seja seguido, este terá uma vida garantida e plena aqui e para sempre, estará salvo. No antigo Egito, por um curto período, ocorreu o abandono da multiplicidade de divindade em favor de um Deus único. Foi o surgimento do monoteísmo, que se perpetuou nas tradições hebraica, cristã e muçulmana, nas quais se atribui a Deus a causa de tudo e ao crente fica vedado o acesso à verdade. Este reconhece na divindade a causa de seu desejo e de seu destino e o modo de adesão aos desígnios superiores se constitui em objeto de incessante sacrifício. O jogo do amor entre a divindade e o crente encontrará sua decisão no julgamento final, sempre já antecipado no cotidiano, determinando uma moral correspondente.

Já no tocante à ciência moderna, a incidência da verdade como causa se evidencia em seu aspecto formal, sendo que a respeito da verdade ela nada quer saber. Os efeitos psíquicos e sociais da ciência moderna e das tecnologias correspondentes são absolutamente revolucionários, determinando o desencantamento nos sistemas de crenças, com a queda da imago paterna e a função específica do nome próprio. A psicanálise surge a partir daquilo que a ciência moderna precisou



*a psicanálise, inventada
no seio da ciência, revela
a condição do sujeito dividido
entre a ciência (causa formal),
a magia (causa eficiente)
e a religião (causa final).
Qual a verdade
que ela aporta?*

excluir, o traço singular do sujeito. Neste sentido, ela reintroduz no âmbito da ciência a dimensão da fala proferida em nome próprio e endereçada, marcas indelévels do discurso religioso. A função do nome próprio e a referência ao Outro na figura da divindade são os dois importantes legados das religiões, indispensáveis para um sujeito se haver com duas ameaças. Estas somente foram esclarecidas pelo gênio de Freud, que as localizou na proximidade do corpo materno e aquilo que daí é demandado ao sujeito na forma do amor incondicional e o enfrentamento do rival na figura paterna que retorna como culpa mortífera. O nome próprio, contingente no nome e determinado no sobrenome a partir da linhagem, é o viático indispensável para cada um poder realizar melhor a travessia dos labirintos do desejo. Assim, a psicanálise, inventada no seio da ciência, revela a condição do sujeito dividido entre a ciência (causa formal), a magia (causa eficiente) e a religião (causa final). Qual a verdade que ela aporta? Que a causa que perturba o ser humano é justamente aquilo que suscita o desejo, a pura materialidade da falta constituinte (causa material), que define a condição sexual feminina e masculina. Para o enigma do desejo, ignorado na magia, recusado na religião e repudiado na ciência, a psicanálise não oferece resposta pela simples razão de que não há entidade alguma que possa responder. Frente ao mundo desencantado pela ciência, não haveria um pai protetor que pudesse

ser o responsável pelas escolhas na vida, no sexo e na morte. Cada um tem que se haver com as contingências da vida, especialmente com as seduções da nova economia psíquica produzida pela aliança entre a tecnociência e o mercado: a promessa de um gozo sem limite. Aqui se situa a nova religião, a promessa de realização plena da existência (a verdade como causa final) aqui e agora, por meio de um único imperativo: goza! Lacan nos alerta de que nesta nova religião, a religião do gozo do objeto a ser consumido sem limite, duas coisas são drasticamente excluídas: a castração (suportar a falta simbólica no forma da diferença sexual) e as coisas do amor.

Voltemos agora, sucintamente, para as transformações das religiões no Brasil e o surgimento das denominadas novas igrejas, a partir da introdução do ritual de incorporação do Espírito Santo. A releitura das bases teológicas protestantes levou à afirmação da dimensão da imanência em detrimento da noção tão cara à ética protestante de um sujeito autônomo e responsável. A “descida do Espírito Santo” implica, então, a dimensão da imanência, ou seja, o corpo do crente é transformado em um receptáculo do divino. A condição de estar possuído pelo divino abre igualmente espaço para que outras entidades, como o diabo, possam vir a habitar o corpo do fiel. Deste modo, o mundo se divide entre os “libertos” e os “não libertos”. A condição de “não liberto” tem uma e somente uma causa: o diabo. O diabo pode ser tomado como uma máscara sem rosto que assume facetas diversas, ocupando o lugar do outro estranho e ameaçador. É o outro contra o qual o crente deve lutar e do qual deve se defender, e a meta da ação religiosa na forma dos exorcismos é sempre humilhá-lo e derrotá-lo. As novas igrejas não deixam de reconhecer a veracidade do que acontece, por exemplo, no sincretismo cristão-afro-kardecista brasileiro. Contudo, dirigem suas críticas à incapacidade deste em dar as verdadeiras soluções aos problemas da vida. A estratégia utilizada, por exemplo, pela Igreja Universal do Reino de Deus é fortalecer o caminho que permite o trânsito das entidades de

um universo religioso para outro, por meio de um processo de sucessivas inversões que resultam na identificação das entidades com o diabo e seus demônios. A ênfase não é mais colocada no valor da incorporação das entidades e nem mesmo no valor atribuído à incorporação do Espírito Santo (dimensão central no pentecostalismo), mas no diagnóstico das possessões e na eficácia das técnicas de exorcismo, que não correspondem ao retorno das entidades para seu panteão, como na Umbanda, mas no reenvio do diabo e de seus demônios para o inferno. Será que este caminho proposto pelas novas igrejas não estaria em sintonia com a promessa de um gozo sem limite oriundo do discurso da tecnociência?

Enfim, o trabalho cotidiano em ouvir os paradoxos singulares do sujeito contemporâneo nos permite depreender que a experiência de fala endereçada ao outro e proferida em nome próprio pode despertar resistências frente às promessas de que nada mais haveria de impossível na vida. Isso não significa acreditar que psicanalistas e psicanalisantes estaríamos livre das ilusões e dos enganos. A descoberta de como se dá

a apreensão da imagem unificada de si no estádio do espelho, em uma imagem virtual, mostra que a ilusão tem uma função estruturante e insuperável para a constituição psíquica da criança pequena. Todos nós estamos sujeitos à magia, à religião e ao fascínio do saber científico, e a verdade que cada uma destas causas carrega jamais deixará de ter impacto em nós. Quem de nós não mantém práticas mágicas em suas superstições cotidianas?

O que especifica o discurso psicanalítico é que ele não fornece resposta para o enigma do sujeito e nem recusa o ponto de impossibilidade que atinge de modo singular a cada um. E, em razão disso, aposta num laço social que considera o outro como sujeito, visto que nada quer ensinar e não tem nenhuma pretensão de encontrar uma prescrição universal. Contudo, a partir do inassimilável que emerge na fala endereçada, a clínica psicanalítica permite a cada sujeito formular pontos de resistência e assim provocar algum giro nos diversos modos de considerar aquilo que causa o desamparo no ser humano, ou seja, que não há verdade que não seja não toda verdade.



História de um homem só

Maria Laurinda Ribeiro de Souza

Comentado por:

Octávio Souza e Elisa Maria de Ulhôa Cintra

Maria Laurinda Ribeiro de Sousa é membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Professora do curso Psicanálise, do mesmo Departamento. Supervisora institucional e autora, entre outros livros, de *Violência* – coleção Clínica Psicanalítica (Casa do Psicólogo, 2005) e *Vertentes da Psicanálise. Clínica Psicanalítica* (Pearson, 2017)

Octávio Souza é psicanalista, membro efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, pesquisador do Instituto Fernandes Figueira/Fiocruz, autor do livro *Fantasia de Brasil* (editora Escuta).

Elisa Maria de Ulhôa Cintra é psicanalista, professora da faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da PUCSP e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUCSP. Autora de *Melanie Klein: Estilo e Pensamento* e *A Folha Explica Melanie Klein* (em coautoria com L. C. Figueiredo), organização (com Marina Ribeiro) e texto no livro *Para além da contratransferência: o analista implicado*; autora (com Marina Ribeiro) do livro *Por que Klein?*, criadora com professores da USP e da PUC do Laboratório de Estudos da Intersubjetividade e da Psicanálise Contemporânea LIPSC..

Em Debates Clínicos, a revista Percurso convida três psicanalistas de correntes teóricas e instituições diferentes, um deles como apresentador e dois como comentaristas. Solicitamos que o material e os comentários se atenham o mais possível à clínica, de modo que dela se depreenda a teoria e não o contrário. Cada convidado só conhece os outros dois participantes no final do processo. Com isso, visamos diminuir os fatores paratransferenciais que poderiam inibir a livre e descompromissada manifestação de opinião. Nosso objetivo é superar as divisões em nosso campo, proporcionar movimentos integrativos e estimular a reflexão sobre convergências e divergências na prática clínica.

Todo homem terá talvez sentido essa espécie de pesar, se não terror, ao ver como o mundo e sua história se mostram enredados num inelutável movimento que se amplia sempre mais e que parece modificar, para fins cada vez mais grosseiros, apenas suas manifestações visíveis. Esse mundo visível é o que é, e nossa ação sobre ele não poderá nunca transformá-lo em outro.

Sonhamos então, nostálgicos, com um universo em que o homem, em vez de agir com tanta fúria sobre a aparência visível, se dedicasse a desfazer-se dessa aparência, não somente recusando qualquer ação sobre ela, mas desnudando-se o bastante para descobrir esse lugar secreto, dentro de nós mesmos, a partir do qual seria possível uma aventura humana de todo diferente.¹

Tinha cerca de 50 anos quando o vi pela primeira vez. Contou-me, nesse encontro, a história final de uma análise anterior. “Falei tantas vezes em suicídio que, um dia, a analista fez uma receita e me entregou. Era uma fórmula para efetivar o suicídio”.

¹ Genet, J. *O ateliê de Giacometti*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

Deixou-me instigada com o que teria acontecido para que a analista fosse induzida a essa passagem ao ato (se de fato o foi). De qualquer forma, há desde o início uma ameaça e uma referência ao desejo de morte – dele e dos outros.

No segundo encontro perguntou-me o que pensava sobre a homossexualidade. Queria garantias de que poderia ouvi-lo. Estava em crise com uma relação que mantinha há cerca de 6 anos. Não sentia mais atração pelo companheiro e o silêncio se instalara entre eles. O companheiro se queixa desse silêncio, ele também, mas não conseguem falar do que acontece.

Logo depois do início desta análise, ele se separará. Já antes do término, empreendia uma busca compulsiva por companheiros. Esses parceiros, em verdade, eram apenas corpos com os quais tentava encontrar satisfação imediata e, segundo penso, uma forma de não se haver com o vazio provocado por essa separação. Cria-se um círculo repetitivo: procura por companheiros, exposição a situações de risco, temor da contaminação, avaliações médicas, novas relações, novos riscos...

O término efetivo da relação se dá quando o companheiro chega com a notícia de que comprara um apartamento. Projeto pensado pelos dois, ele se surpreende com o gesto do companheiro e com a exclusão. Isso lhe confirma a impossibilidade de manterem a relação. A falta de interesse sexual é determinante; nada mais conta da história que mantiveram.

Um tempo depois esse companheiro estabelece outra relação, mas nunca deixa de se preocupar com ele e de se fazer presente sempre que surgem dificuldades em sua vida. De fato, é a única referência de um relacionamento significativo que se manteve nos 8 anos de análise.

Seu sofrimento com a solidão e com a impossibilidade de construir amizades é agudo. O pânico de envelhecer sozinho está sempre presente. As pessoas com quem convive no trabalho ou fora dele “estão sempre comprometidas com outras coisas, com outras atividades, já têm família constituída e, portanto, não teriam interesse em sair com ele”.



ele parece só querer a confirmação de que não há lugar para ele e de que tem algo errado: ou porque não é bonito, ou pela cor da pele, ou porque outros têm inveja do seu conhecimento

As muitas vezes em que tento instigá-lo a me falar de seu cotidiano, das pessoas com quem convive, do que se passa nessas ocasiões... terminam sempre com uma irritação de sua parte. Ele parece só querer a confirmação de que não há lugar para ele e de que ele não sabe qual a sua deficiência: ora é porque não é bonito o suficiente, ora é pela cor de sua pele, ora é porque as pessoas têm inveja do seu conhecimento... Se lhe digo que não se trata necessariamente de algo errado nele, mas antes que essa é uma construção antiga, de sua infância, em função de uma avaliação equivocada dos pais de que havia algo errado com ele, com seu comportamento sexual, e que eles precisavam afastá-lo de casa por conta disso. O interesse que isso lhe produz logo se dissipa. Profissional competente, convidado para palestras e participação em congressos, sofre para responder aos pedidos, mas se não é convidado, sofre ainda mais agudamente pela exclusão.

Minha compreensão é de que há uma reatualização constante de uma cena infantil da qual nada pode ser alterado ou relativizado; estamos frente a frente com uma cripta. Muitas vezes falamos sobre essa experiência e os efeitos que se disseminaram em outras vivências posteriores. A princípio ele resistiu muito a qualquer interpretação, depois, insistia numa fala de que de nada lhe adiantava falar sobre isso.

O ataque que sentia em seu cotidiano era atualizado na análise: de que ela não servia para nada, de que só vinha falar comigo porque eu era a única pessoa com quem ele podia contar, de que ele continuava num estado de solidão insuportável. A agressão à análise era vivida também em outras situações e nas cenas fantasiadas muito



*o ódio surgia em estado bruto
como resposta a qualquer gesto
ou palavra que ele entendesse
como “rejeição”*

semelhantes às do filme “Um dia de fúria”. Imaginava, por exemplo, ter um carro que se abria em lâminas que matariam todos que o atrapalhavam no trânsito e de que poderia destruir qualquer um que o desconsiderasse... Às vezes a fúria assassina se manifestava num discurso cru e intimidador. “Nada é leve para mim. Minhas fantasias são de esquartejar, matar, dar tiros, destruir...”. O ódio surgia em estado bruto como resposta a qualquer gesto ou palavra que ele entendesse como “rejeição”; não havia outras formas de representação ou simbolizações possíveis.

Muitas vezes pensei em interromper o atendimento vislumbrando o risco de estabelecermos um par sadomasoquista na análise, mas não o fiz. Talvez por entender que havia uma provocação à exclusão que eu não queria atuar. Talvez porque apesar das ameaças ele, de fato, não atuava essa agressão. E, ao lado delas, também havia um pedido insistente e infantil de que eu o ajudasse a entender o que ele não entendia. Interessava-se pela literatura, pela poesia, pelo cinema, mas tudo era relatado literalmente e com uma queixa de não entendimento.

Uma mudança aconteceu na análise quando começou a sonhar. A princípio a fala era a mesma: eram coisas incompreensíveis sem sentido nenhum. Minha intervenção foi no sentido de reconhecer que algo novo acontecia: ele estava

sonhando. Talvez tenha sido meu reconhecimento que fez com que ele fosse me contando seus sonhos e se interessasse pelo que eu poderia lhe dizer a respeito.

Esta análise se aproxima, para mim, daquilo que Giacometti fazia com seus trabalhos. Impressionou-me o relato de que ele era capaz de produzir várias esculturas que destruía no dia seguinte. E recomeçava, recomeçava, numa tentativa de encontrar uma essência do humano, impossível de alcançar.

João de Barro, esse o nome pelo qual posso representá-lo², nasceu numa pequena cidade do interior do país. Seu pai era proprietário de um pequeno negócio na cidade e conhecido por todos. Era muito reservado no contato com os filhos, mas especialmente com ele. Filho mais velho, ainda criança foi surpreendido em jogos sexuais com os amigos. Isso provocou cenas de humilhação e críticas na família. Logo em seguida é mandado para a casa de parentes, com o argumento de que era um menino inteligente e que em outra cidade, mais desenvolvida, teria melhores condições de estudo. Essas duas cenas não encontram conexão psíquica. Ele investirá no desenvolvimento acadêmico toda sua energia. Torna-se um menino solitário e com muitas dificuldades em se relacionar. Fará um esforço constante para se destacar intelectualmente.

No estudo secundário aproxima-se de dois meninos que eram discriminados sexualmente na escola e o diretor o orienta a não manter essa proximidade. Novamente, a segregação, que ele entende como devida a uma possível escolha sexual, o atemoriza e o faz permanecer mais isolado.

Após a graduação vem para São Paulo continuar sua formação. Cientista, pesquisador, mantém o isolamento na profissão escolhida. Ele me diz que pensou em fazer administração, mas isso não lhe parecia muito promissor. No entanto, não chegou a abandonar essa ideia; ela permaneceu como uma forma de ligação aos negócios da família; como tentativa de se ver reconhecido pelos pais. Nos últimos anos faz um movimento de retomar essa escolha e empreende vários cursos de especialização nessa área.

2 O João de Barro é um pássaro nativo da Argentina, Bolívia, Brasil, Paraguai e Uruguai. Passa o ano construindo casas, às vezes mais de uma ao mesmo tempo, as quais abandona ou de que é expulso por outros animais ou pássaros, como o pardal, por exemplo, que se apropria do ninho para criar sua própria ninhada. Os filhotes pouco depois do nascimento já apresentam comportamento defensivo, silvando como cobras e atacando intrusos com os bicos abertos, mas sem qualquer pontaria efetiva.

A exclusão da casa dos pais foi bastante marcante. Quando voltou para a casa seus objetos pessoais não estavam mais lá. Momento tocante onde ele me fala dessa paixão, das cenas que via nos filmes de acetato que colecionava. “Cine Paradiso” marca presença em minha lembrança, mas ele não tem como objeto interno construído a figura do projetor de filmes que se encantava com a presença do menino. Falo com ele sobre o filme, que desconhece. Mas, as sessões começam a incluir relatos literários e fragmentos de filmes e peças de teatro. Fala dos textos da mesma forma que me fala de alguns fragmentos de sonhos de que consegue recordar: “não consigo entender, é tudo sem sentido, não sei interpretar...”. Procura peças e filmes que tratam da questão gay e tenta encontrar reconhecimentos.

Um fragmento de sonho: está numa fila e alguém comenta que ela é só para gays. Ele se inquieta. No dia seguinte o sonho se repete com modificações: há várias pessoas e vai ser organizada uma fila. Ele pede para ser colocado na fila dos gays. A fala surge como uma brincadeira – algo extremamente raro em seus relatos.

Apesar das diferenças que iam surgindo em sua fala sobre os lugares familiares, logo se seguia uma racionalização de que lá onde moravam as coisas eram assim mesmo; não havia proximidades ou conversas. Qualquer intervenção minha no sentido de reconhecer a exclusão e a injustiça era escutada e abandonada sem que surtisse efeito durador.

Após a doença e morte do pai, que ele acompanhou, começa a construir o desejo de retornar para a terra natal. Seu argumento era de que precisava ajudar a mãe a cuidar dos negócios da família, que também eram dele. Tinha a ilusão de que poderia ter maior reconhecimento profissional lá do que o que tem em São Paulo. Vou lhe dizendo que esse era um desejo antigo: retornar à casa dos pais e ser reconhecido com todos os seus direitos.

Foi uma mudança difícil. Não encontrou o que esperava. Não se sentiu reconhecido como imaginava nos locais em que foi trabalhar e, em casa, meteu-se numa disputa familiar com os irmãos que o manteve isolado de todos os laços possíveis. Descobriu uma herança mal distribuída, onde ele



perde o tesão. Surpreendo-me quando o ouço perguntar: “Por que será?”. Responde: “quero ser especial; se não for assim não quero nada”

praticamente era deserdado. Apesar disso, a ligação com a mãe se mantém intocável. Ela se interessa por ele, mas nunca assumiu a injustiça cometida.

A análise continuou por skype. Esporadicamente em presença – quando ele vinha para São Paulo. Num dos encontros presenciais, um momento especial: ele se emociona quando, após um comentário seu sobre a possibilidade de ter vindo, eu lhe digo que há uma diferença significativa entre poder estar de corpo presente ou não.

Na terra natal as dificuldades nos contatos continuam. No trabalho sente-se injustiçado por considerar que tem uma formação muito melhor e não encontra o lugar que esperava. Desconsidera sua própria rivalidade e na certeza de exclusão cria situações que lhe confirmam o fantasma.

Na vida amorosa estabelece relações com jovens desprotegidos e em situações de risco que não têm possibilidades de continuidade. Mas ele os protege e incentiva a estudar, cuidando deles como gostaria de ser cuidado. Por um tempo. Depois perde o interesse e se afasta. São histórias que mantém em segredo apesar de garantir que não tem nenhum problema com sua escolha sexual, que só lastima não ter podido viver isso antes. Muitas vezes sente-se ameaçado e perseguido justamente por essas escolhas.

Seu interesse desaparece quando o companheiro lhe conta sobre outras estórias de relacionamento. Perde o tesão. Surpreendo-me quando o ouço perguntar: “Por que será?”. Responde: “quero ser especial; se não for assim não quero nada”. Momentos de calma onde o ódio não é o primeiro afeto a fazer presença. Mas, ele logo reaparecerá em muitas outras cenas: “neguinho filho da puta, passou por cima de mim”; “veadinho de merda,



se o tratamento se revelou apenas um acompanhamento, foi, certamente, o de uma analista que persistia no desejo de transformá-lo em análise

quem pensa que é”; “por mim, matava todos os bandidos, punha num paredão e eliminava”. Mas há uma diferença: começa a reconhecer o peso do ódio e dos enredos assassinos que fantasia. “Não sei ser diferente; queria ser como a música: o barquinho vai, o barquinho vem”. Há um tom de deboche, mas há, também, um pedido dirigido a mim sobre o que fazer com esse ódio. Ódio que sempre entendi como uma espinha dorsal desta análise.

Nos últimos tempos conseguiu uma mobilidade maior – organizou-se para fazer as viagens sempre sonhadas e nunca realizadas. Aventurou-se a conhecer outras terras. Iniciou um movimento de poder sair e voltar. Um sonho anuncia esse movimento:

Comentário de Octávio Souza

Ao término do relato do caso de João de Barro, a analista – não conhecendo sua identidade escolho tratá-la no feminino – pergunta se o que aconteceu não teria sido mais da ordem de um acompanhamento do que de uma análise. Por mais que a pergunta permaneça no ar, devo responder dizendo que há, certamente, um tom de análise que percorre todo o relato e que deixa sua assinatura numa observação final: “Sem se despedir, deixou a análise. Pode ser que volte...”. Esse “pode ser que volte” é muito importante: traduz o desejo da analista de continuar, de persistir. Se o tratamento de João de Barro se revelou ao fim – quem sabe? – apenas um acompanhamento, foi, certamente, o de uma analista que persistia no desejo de transformar o acompanhamento em análise. O que transforma um acompanhamento em análise? Qual

Está com alguém, talvez o companheiro citado no início deste relato, caminhando. Uma pessoa à frente dirige o caminho que vai ficando estranho, perigoso. Ele decide não continuar. Para e diz que não vai prosseguir.

Peço associações. Responde o de sempre: que não sabe o que significa, que os sonhos são sem sentido... Espero. Ele continua: “acho que tem a importância de poder dizer não. A gente pensa que é fraqueza dizer não”. E me fala de várias situações onde não disse o não; cenas em que isso era impensável para ele, cenas em que tinha medo de ser excluído...

Um não que, assim como as perguntas que esporadicamente faz sobre si, me surpreende.

Sem se despedir, deixou a análise. Pode ser que volte...

Ao escolher o título para esta apresentação, percebi seu duplo sentido: um homem que perpetua sua solidão, mas também um homem que, mesmo na análise, apesar de acompanhado, permanece só. De fato, talvez o que tenha ocorrido seja mesmo da ordem do acompanhamento. Foi o possível.

a transformação que deixou de acontecer e que faz a analista desejar que ele volte?

Com o conceito de cripta de Abraham e Torok, a analista busca balizas para a compreensão das dificuldades que seu analisando encontra para simbolizar o núcleo traumático do seu sofrimento. Para Abraham e Torok, o reencontro do sujeito consigo mesmo se dá no reconhecimento da poesia contida na palavra que endereça ao outro. Esse outro, eventualmente, pode vir a ser o analista. Mas, observam: “quantos percalços nesse caminho! Será que o analista tem orelhas para todos os ‘poemas’? para todos os ‘poetas’? Seguramente não. Mas aqueles dos quais ele falhou em escutar a mensagem, aqueles dos quais ele tantas vezes escutou o texto mutilado, lacunar, as charadas sem pistas, aqueles que o deixaram sem lhe ter revelado a obra emblemática de suas

vidas, esses, sempre retornam, fantasmas [*fantômes*] de seus destinos não realizados, assombração de suas próprias lacunas”³.

Pode ser que ele volte. Volte para fazer escutar e lavrar sua poesia fora da cripta. O que atormenta a psicanalista é o tormento do analisando, enterado, sem sepultura legal, numa cripta. No interior da cripta a analista vislumbra alguns contornos. João de Barro, ainda criança, “foi surpreendido em jogos sexuais com os amigos. Isso provocou cenas de humilhação e críticas na família. Logo em seguida foi mandado para a casa de parentes, com o argumento de que era um menino inteligente e que em outra cidade, mais desenvolvida, teria melhores condições de estudo”. Essas duas cenas, observa a autora, não encontram conexão psíquica. Para Abraham e Torok, a vergonha da humilhação captura as palavras de um acontecimento idílico da vida do desejo, impedindo que seu recalçamento siga a via dinâmica do retorno simbolizante do recalçado. Ao analista cabe desenvolver sua sensibilidade para a escuta das palavras encriptadas que insistem em se fazer ouvir pela via do retorno dos fantasmas em sua desolação melancólica, seus enredos masoquistas, suas roupagens fetichistas, suas feridas psicossomáticas.

A noção de cripta enriquece a clínica com uma imensa gama de aspectos sobre os destinos mais graves de processos defensivos que atingem a própria função simbolizante do deslocamento no inconsciente. Sua imensa importância não está em questão no que segue. Apenas me proponho comunicar algumas associações feitas a partir de uma rotação nas referências clínicas e teóricas, de modo a realçar alguns aspectos da relação entre transferência e contratransferência que a situação analítica, tal como nos é apresentada, deixa entrever. A ideia de cripta remete a uma topologia na qual o sujeito se encontra intrapsiquicamente enclausurado em um espaço clivado, que o analista, de fora, busca sintonizar e reconhecer, mas sem ser sugado centripetamente pelos efeitos contratransferenciais do turbilhão emocional encriptado.

João de Barro começa se queixando de sua solidão, do medo de envelhecer sozinho. “Ele parece



*ao lado das agressões havia
também um pedido infantil de ajuda
na compreensão do que não conseguia
entender, o que me pareceu
um momento crucial*

só querer a confirmação de que não há lugar para ele e de que ele não sabe qual a sua deficiência”. A analista lhe responde, dizendo que não se trata necessariamente de algo de errado com ele, mas de um sentimento que se repete em função do preconceito dos pais com sua sexualidade. Essa interpretação desperta um pequeno interesse que prontamente se dissipa. Na sucessão do relato, o analisando passa a atuar na transferência os ataques de que se ressentia na realidade de sua vida. Passa também a ter fantasias generalizadas de agressão, em fúria assassina contra todos que o discriminavam. A analista, por seu lado, começa a ter pensamentos de interromper a análise para evitar uma relação sadomasoquista, o que ela avisadamente não faz por perceber a qualidade contratransferencial desses pensamentos, que seriam uma resposta a uma “provocação à exclusão”. Observa também, em exame acurado de seu próprio estado de espírito, que outro fator que talvez tenha pesado em sua opção por não interromper a análise teria sido a constatação de que João de Barro, apesar das ameaças, não chegava a atuar as agressões. Esse fator, diga-se de passagem, traz consigo uma significação crucial, que será abordada mais adiante. Por fim, observa que ao lado das agressões havia também um pedido infantil de ajuda na compreensão do que não conseguia entender.

Esse momento da situação analítica me parece crucial. Foi a partir do que ali aconteceu que a análise pôde se tornar palco das significativas transformações que sucederam. Por um lado, fica claro que o turbilhão emocional que enredava analista e analisando necessitava, para sua elaboração, de algo mais do que a interpretação reconstrutiva do fator traumático da cena de exclusão da casa



talvez João de Barro tenha se ressentido intimamente por sua analista não se opor mais vigorosamente a seu afastamento.

paterna em seguida à descoberta dos jogos sexuais. Alguma coisa de outra ordem precisava acontecer e que dizia respeito à regulação da qualidade das respostas da analista aos ditos e agitos de seu analisando. As atuações transferenciais de João de Barro certamente guardavam em si um valor de interpretação da contratransferência do analista. A meu ver a psicanalista acolhe essa interpretação ao escutar, nessas atuações, um pedido infantil de compreensão. Isso não pode ter deixado de ser acompanhado por um certo enternecimento em sua postura, o que, por sua vez, permitiu que logo a seguir o analisando começasse a sonhar.

Por outro lado, esse turbilhão transferencial-contratransferencial deixou restos, restos estes que vieram a se constituir em enclaves não analisados que contribuíram para a posterior interrupção abrupta da análise. Identifico vestígios desse enclave na escolha do nome do analisando, João de Barro. João de Barro é um pássaro, observa a autora, que é expulso ou abandona os ninhos que constrói. Efetivamente, João de Barro foi, por uma primeira vez, expulso realmente da casa dos pais, e depois, em análise, essa expulsão se repete nos pensamentos contratransferenciais da analista que pensa interromper a análise. Em resposta às expulsões, também abandonou, por duas vezes, o ninho que construía com sua analista. Na primeira, quando retorna à casa paterna e prossegue sua análise por Skype. A esse respeito, vale ressaltar uma posterior sessão presencial fortuita, na qual o analisando reconhece, emocionado, que a qualidade dos dois tipos de encontro, em presença ou via Skype, não pode ser comparada. Na

segunda, quando, ao final, interrompe a análise sem se despedir.

Sobre o primeiro abandono, a analista não chega a dizer como foi trabalhada em análise a decisão do retorno à casa paterna. Talvez João de Barro tenha se ressentido intimamente por sua analista não se opor mais vigorosamente a seu afastamento. Talvez tenha fantasiado que lhe era indiferente, ou que até mesmo o desejasse. Tanto é assim que logo após esse primeiro abandono, já de volta à terra natal, observa, a respeito das relações amorosas que tenta estabelecer, mas que logo em seguida abandona: “quero ser especial, se não for assim, não quero nada”.

O segundo abandono foi anunciado pelo sonho que, no relato, antecede a interrupção final: “Está com alguém, [...], caminhando. Uma pessoa à frente dirige o caminho que vai ficando estranho, perigoso. Ele decide não continuar. Para e diz que não vai prosseguir”. Quem será que poderia ser esse alguém, sua analista? Na análise o sonho foi interpretado por João de Barro na perspectiva da importância de poder dizer não. Associa com diversas ocasiões em que para ele era impensável dizer não, por medo de ser excluído. Se a analista tivesse interpretado a ponta transferencial do sonho talvez a subsequente interrupção do tratamento pudesse ter sido evitada. Talvez, também, ele só possa ter dito não para a analista por ter obtido a convicção interna de que não seria excluído e que ela ficaria esperando por ele... Pode ser que ele volte... Talvez ele não tenha ido embora tão só assim.

Há ainda outro aspecto das questões presentes na análise que a perspectiva contratransferencial da escolha do nome de João de Barro torna visível. Os filhotes do João de Barro, reza a descrição transcrita pela autora, “pouco depois do nascimento já apresentam comportamento defensivo, silvando como cobras e atacando intrusos com os bicos abertos, mas sem qualquer pontaria efetiva”. João de Barro ladra, mas não morde. Foi até mesmo a percepção dessa espécie de fraqueza – “apesar das ameaças ele não atuava a agressão” – que deu tranquilidade à analista para prosseguir o tratamento em momentos que sofria ataques do analisando.



Falo em fraqueza porque me parece que essa inibição da agressividade não tem o valor de uma efetiva inibição, não é fruto de qualquer função continente adquirida por João de Barro ao longo do seu desenvolvimento emocional.

Julgo que esse fator de agressividade impotente e sem alvo conjuga o principal do sofrimento psíquico que está no cerne da análise de João de Barro. Tudo gira em torno das consequências das falhas do narcisismo primário para o posicionamento do sujeito face às situações rivalitárias. Ao longo de todo o seu relato, a analista faz preciosas observações a esse respeito.

João de Barro começa a expressar, em análise, seu desejo de retorno à casa paterna. Lembra a exclusão de casa. Quando, por uma vez, retornou, seus objetos já não estavam mais lá. Lembra de sua coleção de filmes de acetato que adorava. Analista e analisando ficam tocados enquanto conversam sobre a paixão do analisando pelos filmes que lembra. A analista menciona “Cine Paradiso”, que João de Barro não conhece. A analista conta o filme ao mesmo tempo que, acertadamente, pensa: “ele não tem como objeto interno construído a figura do projetor de filmes que se encantava com a presença do menino”. Depois dessa conversa começam a aparecer em análise relatos literários e de fragmentos de filmes. João de Barro começava a ter em sua analista uma projetora de filmes que se encanta com sua presença. Essa posição da analista como projetora de filmes encantada com João de Barro é tão ou mais importante do que a da analista procurando estabelecer conexões entre os fragmentos dos filmes e as memórias encriptadas da história traumática de um sujeito que se queixa de nada entender. É claro que as duas posições não se excluem e podem se superpor. Mas é fundamental que o analista tenha consciência da relevância de seu papel como outro do sujeito numa dimensão narcísica, não interpretativa.

A consideração da dimensão narcísica da relação analista-analisando é crucial para a modulação do tipo de intervenção do analista em várias situações de fracasso dos processos de

João de Barro desconsiderava sua rivalidade porque até então não havia conseguido entrar em nenhuma relação efetivamente rivalitária. Para isso lhe faltava estofo narcísico

simbolização e, particularmente, em situações de rivalidade intrusiva como as trazidas por João de Barro. Muito apropriadamente, a analista observa que João de Barro, já de volta à terra natal, ao sentir-se injustiçado em seu ambiente de trabalho, “desconsidera sua própria rivalidade e na certeza de exclusão cria situações que lhe confirmam o fantasma”. A esse respeito eu teria a dizer, de forma sucinta, que João de Barro desconsiderava sua rivalidade porque até então não havia conseguido entrar em nenhuma relação efetivamente rivalitária. Para isso lhe faltava estofo narcísico. O início do processo de aquisição desse estofo foi, certamente, o que mais contou para João de Barro ao longo de toda a sua análise. Para tanto, lhe foi fundamental o enternecimento de sua analista com seu pedido infantil de compreensão, assim como o encantamento de sua analista-projetora-de-filmes com sua presença. No que diz respeito às situações rivalitárias de intrusão que trazia para as sessões, terão sido de grande alento as ocasiões em que sua analista pôde fazer as vezes do auxiliar do boxeador, o “segundo” que o acolhe no canto do ringue após cada round. Que cuida de seus machucados, que ajuda a entender o adversário, que aconselha sobre como fazer para vencer a luta. Não é de tão grande ajuda, nesses momentos, trabalhar no sentido de atravessar fantasias para se dar conta de que as situações de exclusão, intrusão e rivalidade vividas não são mais do que repetições de cenas traumáticas não simbolizadas. Muito de uma análise se decide também nas provas da vida. Com um “segundo” a seu lado, se ele voltar, poderá vir a continuar em seu caminho para sentir e pensar que não está só.



*a continuação do relato revela
um paciente que se apresenta
de um jeito a tornar-se sempre um
pouco desagradável*

Comentário de Elisa Maria de Ulhôa Cintra

O paciente relata, na primeira consulta, a história final de uma análise anterior. Que histórias terá ele contado? Essas primeiras comunicações são, a meu ver, importantes, e ainda mais quando dizem respeito à *história final da análise anterior*, pois são comunicações ligadas a temores e expectativas ligados à nova situação analítica. A autora do relato escolhe mencionar a seguinte frase do paciente: “Falei tantas vezes em suicídio que, um dia, a (antiga) analista fez uma receita e me entregou. Era uma fórmula para efetivar o suicídio”.

Ao ler essas palavras pela primeira vez, “ouvi” o seguinte: “Era uma fórmula para *evitar* o suicídio”. Considerando a falha de minha leitura, pensei que tanto uma fórmula para *efetivar* quanto para *evitar* o suicídio seriam atuações do analista, maneiras de estar ou excessivamente *implicado* ou excessivamente *alienado* do conflito deste homem, sem conseguir manter uma atitude de verdadeira empatia e de uma relativa distância, ou reserva que permitisse *pensar* sobre os muitos significados dessa comunicação. O paciente comunica “ter falado *tantas vezes em suicídio*”. Ouve-se quase um cansaço nesta formulação. Cansaço de sua repetição? Da ameaça de algo que nunca chega a se concretizar? Impaciência consigo? A reação curiosa da analista parece revelar isto mesmo: uma reação de impaciência. Muitas perguntas se abrem a respeito do que poderia ter acontecido entre eles,

ligado a um assunto *tão* radical – o desejo de se matar – e que é, ao mesmo tempo, apresentado de uma forma *tão* trivializada.

Ao tecer meus comentários sobre o caso fui me lembrando de psicanalistas que poderiam vir em nosso auxílio para pensar e fui assinalando algumas referências bibliográficas, caso se deseje pesquisar mais.

No relato dessa primeira sessão, a analista acrescenta que “de qualquer forma havia uma ameaça de morte e uma referência ao desejo de morrer do paciente e dos outros”. Isto ressoou em mim como um comentário distante, quase alienado da dor ali expressa, embora seja muito difícil saber se havia transmissão de dor, ou se o estado de alienação já não estava presente no paciente. Lendo o relato, me pareceu que entre os dois se instalou uma transferência paradoxal⁴. Nesse caso, ou o analista fica muito ansioso para tirar a pessoa do sofrimento, ou, de forma paradoxal, se vê ignorando a dor ali evocada; ambas sendo atitudes defensivas perante uma angústia muito intensa.

A continuação do relato revela um paciente que se apresenta de um jeito a tornar-se sempre um pouco desagradável, agindo como se evocasse no outro o desejo de expulsá-lo. A analista diz: “... muitas vezes pensei em interromper o atendimento, mas mantive-o, para evitar uma atuação; talvez por entender que havia uma provocação à exclusão que eu não queria atuar”. Acho que não bastava ter evitado uma nova rejeição. Seria preciso ter pesquisado com ele, com maior detalhe, o próprio movimento repetitivo de se tornar desagradável. Ao mesmo tempo que provoca uma expulsão ele esconde/revela a esperança de *não* ser rejeitado.

Ao atuar assim, o mais importante é que ele está *contando* algo à analista, em ato, como se dissesse: “se você *não* me fizer desaparecer, eu me encarrego disto”. O que mais está em jogo aí? É uma história de morte que está em jogo aqui; algo que *já aconteceu*⁵. Não acho que ele queira de fato morrer. De certa forma ele está dizendo *que já morreu*; a morte psíquica aconteceu há muito tempo,

4 D. Anzieu, *Nouvelle Revue de Psychanalyse Créer Détruire*; R. Roussillon, “Agonia e desespero na transferência paradoxal”, *Paradoxos e situações limites da psicanálise*, “A desconstrução do Narcisismo Primário”.

5 D. Winnicott, “O Medo do Colapso (*Breakdown*)”, in: *Explorações psicanalíticas*.

quando ainda era criança. É uma comunicação inconsciente, da qual se pode tirar partido: pois o que aconteceu está se repetindo agora, para *não* acontecer mais como no passado. Essa necessidade é muito insistente, por isso fica tanto tempo em análise, apesar de suas resistências. O trauma precisa muito ser reconhecido e desconstruído, de algum jeito.

Aqui seria muito importante que a analista *reconhecesse* a intensidade do traumático, apesar de a indiferença ao passado ter se instalado no paciente. Ferenczi⁶ está sempre sinalizando o risco de o analista reatualizar a indiferença que atravessou a cena infantil. Se fosse a supervisora do caso, diria: “o paciente está te comunicando algo muito intenso”. Vive perseguido por um trauma que já aconteceu e continua acontecendo; ele não consegue fazê-lo parar de acontecer. Tentaria descobrir qual foi o impacto afetivo sobre a analista. Ela também ficou irritada, como a anterior? Quais seriam os múltiplos significados *transferenciais* dessa palavra de morte em um primeiro encontro? Será que ele está sondando? ... “não só a minha família, mas *até* a minha analista anterior tentou *facilitar* o meu desaparecimento”. Disse: “vamos lá, se você quer se matar mesmo, para de ameaçar e vá em frente!”. Ou ainda uma pergunta velada, agora dirigida à analista atual: “é você, agora, o que vai fazer?”. “Será mais uma a encenar comigo a repetição dessa história de desamor e rejeição vivida por mim até agora e que carrego como um segredo fechado, sem saber muito bem que peso é este?”

Na sequência do relato vejo que a analista percebe muito bem a importância da cena infantil que está sendo evocada aqui; ela se surpreende de ver que ele não liga as histórias atuais de rejeição à história infantil. Uma rejeição muito difícil de engolir e de entender, e que tornou muito difícil engolir e entender uma grande quantidade de coisas em sua vida.

Esse homem tornou-se um acadêmico bem-sucedido, cumprindo a profecia familiar “você é muito inteligente para ficar na cidade pequena”. Mas sua inteligência ficou bloqueada para tirar as consequências do que acontece no plano das



*ele acabava ficando
como o único responsável
por seu ódio e continua ignorando
a violência que havia explodido
sobre ele no passado*

emoções, para entrar na associação livre, articular passado e presente. Ele recusa as interpretações da analista, não acredita que tais *insights* poderiam ter algum efeito sobre a dor de viver.

A cena infantil de rejeição aparece meio *velada* por um elogio e uma racionalização, sugerindo que ele fosse para uma cidade grande *por ser* inteligente e porque poderia encontrar melhores condições para se desenvolver em um centro urbano maior. Quanta hipocrisia! E quantos *não ditos* ficam aí concentrados e emudecidos nesta *expulsão* da proximidade – vergonha, rejeição, violência, desamor, desamparo, ignorância e toda uma gama de afetos negativos que só poderiam evocar o ódio que ardia dentro dele contra tudo e todos.

A descrição do seu ódio é muito nítida em suas fantasias de esquartejar, matar, dar tiros, destruir, “ter um carro que se abria em lâminas que matariam todos que o atrapalhavam no trânsito e de que poderia destruir qualquer um que o desconsiderasse”.

Ele acabava ficando como o *único* responsável por seu ódio e continua ignorando a violência que havia explodido sobre ele no passado. Um dos trabalhos da análise seria *desconstruir* esta situação imaginária⁷ de ser o único responsável pelo ódio; seria preciso revelar a trama confusa de relações que faziam parte de sua história. A analista tenta aproximá-lo disto, mas encontra o terreno fechado, por ataques aos vínculos que poderiam estabelecer ligações de sentido.

O ódio sinaliza a impossibilidade de realizar o luto da rejeição infantil; encobre uma dor muito difícil de ser admitida, que se encontra presente, mas foi silenciada; está *encriptada*. “Minha compreensão é de que há uma reatualização constante



*a analista percebe que a agonia
não é analisável e solicita apenas
uma presença e um compartilhar
de afeto, para que se torne
um pouco mais tolerável*

de uma cena infantil da qual nada pode ser alterado ou relativizado; estamos frente a frente com uma cripta.” Cena que se repetia nos relacionamentos amorosos, nas relações de trabalho, e na análise.

A noção de *cripta*, onde os acontecimentos infantis estariam sepultados em uma forma indizível, foi algo pensado por Nicolas Abram e Maria Torok⁸. São acontecimentos que escaparam à narração, foram engolidos sem mastigação e sem passagem à palavra. Dão origem a *passagens ao ato* maciças e não podem ser integradas ao psiquismo; estão dissociados. A *cripta* é o nome de um lugar psíquico onde os afetos estão congelados: a vergonha, o preconceito, os afetos negativos; nada tem acesso a alguma palavra justa. O que ficou na cripta fica se repetindo, se repetindo...; precisa ser des-criptado. A procura compulsiva de sexo dissociado da emoção é uma repetição mortífera de um desejo de proximidade, de intimidade. Um sexo que não tem nada a ver com prazer; ou um prazer rodeado de desprazer por todos os lados.

Aquilo que não pode ser lembrado, já nos dizia Freud em 1914, será repetido e se manifestará em atuações repetitivas, que não podem ser

transformadas e que, ao contrário, deformam o eu e se transformam em reações terapêuticas negativas.

Neste homem solitário os traumas não puderam ser chorados e as palavras depreciativas dos familiares transformam-se em vozes interiores de autorrecriminações e autodepreciações. Estão em seu psiquismo sem que ele saiba muito bem de onde vêm, neste lugar que torna a perda inconfessável: para proteger-se da dor, a palavra é sepultada através de uma clivagem do eu. Algo mais intenso que uma angústia foi apagado – vamos chamá-lo de *agonia* – e gerou um silêncio que faz muito barulho.

Ele vive uma *agonia* impensável, tal como descrita por Winnicott⁹ e Roussillon¹⁰. A analista percebe com clareza que a agonia não é analisável, ela solicita apenas uma presença e um compartilhar de afeto, para que se torne um pouco mais tolerável.

“Embora a agonia não seja interpretável, tudo o que puder torná-la inteligível para o paciente deve ser cuidadosamente reconstruído. Tolerar e tornar inteligível a agonia, pode, ao longo do tempo, permitir que saia do centro do estado emocional do analisando e que se torne interpretável e integrável nas coordenadas clássicas do funcionamento psíquico”¹¹.

A associação livre, embora seja um convite dirigido ao paciente desde o início, é com frequência algo a ser conquistado, lentamente, através dessa primeira escuta. Nesse caso, buscar a inteligibilidade da vivência de agonia psíquica é o essencial da tarefa psicanalítica.

6 S. Ferenczi, *Obras completas: Psicanálise IV*.

7 R. Roussillon, “A desconstrução do Narcisismo Primário”.

8 N. Abram; M. Torok, *A casca e o núcleo*.

9 D. Winnicott, *op. cit.*

10 R. Roussillon, *Paradoxos e situações limites da psicanálise*, “A desconstrução do Narcisismo Primário”.

11 R. Roussillon, “A desconstrução do Narcisismo Primário”.

Referências bibliográficas

[DO COMENTÁRIO DE OCTÁVIO SOUZA]

Abraham N. (1976). *L'Écorce et le noyau*. Paris: Aubier-Flammarion, 1976

[DO COMENTÁRIO DE ELISA MARIA DE ULHÔA CINTRA]

Abram N.; Torok M. (1987/1995). *A casca e o núcleo*. São Paulo: Escuta.

Anzieu D. (1975). *Nouvelle Revue de Psychanalyse Créer Détruire*.

_____. (1981). *Le corps de l'oeuvre*. Paris: Gallimard.

Cintra E.M.U. (2011). Sobre luto e melancolia: uma reflexão sobre o purificar e o destruir. *Alter*, vol. 29, n. 1, p. 23-40.

Cintra E.M.U.; Figueiredo L. C. (2003). *Melanie Klein: Estilo e pensamento*. São Paulo: Escuta.

Ferenczi S. (1927/1992). Elasticidade da técnica analítica. In: _____. *Obras completas: psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1933/1992). Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: _____. *Obras completas: psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1934/1992). Reflexões sobre o trauma. In: _____. *Obras completas: psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes.

Figueiredo L.C.; Coelho Jr. N. (2000). *Ética e técnica em psicanálise*. São Paulo: Escuta.

Freud S. (1914/1996). Recordar, repetir, elaborar. In *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud (1901-1905)*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago.

Roussillon R. (1999). Agonia e desespero na transferência paradoxal. *Agonie, Clivage et Symbolization*. Paris: PUF.

_____. (2006). *Paradoxos e situações limites da psicanálise*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos.

_____. (2012). A desconstrução do Narcisismo Primário. *Livro Anual de Psicanálise XXVI*, p. 159-172.

Winnicott D. W. (1963/1994). O medo do colapso (*breakdown*). In C. Winnicott; R. Sheperd; M. Davis (orgs.). *Explorações psicanalíticas D. W. Winnicott*. Porto Alegre: Artes Médicas.

O sexo perplexo

Caio Liudvik

Resenha de Sylvia Loeb, *Homens*, São Paulo, Ed. do Autor, 2017, 94 p.

Mais que escrever sobre a psicanálise, escrever a clínica, com o rigor mas sem os limites de um discurso teórico. E pela via da literatura, sensibilizar um público mais amplo para a atualidade dos conceitos e sobretudo da ética criada por Sigmund Freud, há mais de cem anos, como modo peculiar de desvelar a condição humana e a resgatar, senão do sofrimento inevitável do viver, ao menos da cota de mal-estar decorrente de uma relação impensada com as energias psíquicas que nos constituem.

Essa, *grosso modo*, era a motivação confessada da paulista Sylvia Loeb quando de seu livro de estreia, *Contos do divã – pulsão de morte e outras histórias*¹. E é um diferencial que se mantém neste quarto livro de sua lavra – o quarto de ficção –, a coletânea de microcontos *Homens*². Ela também é autora de outra coletânea no gênero, *Amores*

e *tropeços*³, e da novela *Heitor*⁴, publicadas pela editora Terceiro Nome.

Em vez de personagens sob atendimento clínico, como no livro de 2007, porém, em *Homens* é a psicanálise que sai, por assim dizer, do consultório, *desce ao meio do redemoinho* em que as potências bem pouco celestiais do inconsciente moldam os destinos dos homens, mais especificamente de indivíduos do sexo masculino, cuja pluralidade de configurações se vê cada vez menos obediente a qualquer uniformização submetida ao cabresto da biologia e dos velhos estereótipos sociais.

O livro, espécie de réplica ao livro *Ela e Outras Mulheres*, de Rubem Fonseca⁵, apresenta uma série de 36 narrativas, muitas delas não maiores do que uma página, e cujos títulos derivam do nome de seus protagonistas, dispostos de A a Z, isto é, de Adão a Zenon. Um dos sabores da leitura, aliás, está justamente em confrontar esses nomes e os respectivos perfis, pelo recurso à etimologia, como os que encontramos num simples *dicionário de nomes*⁶. Vide, por exemplo, o caso de Beltrão, nome que remeteria à imagem do “corvo brilhante”, e que no livro batiza um personagem “negro como a meia-noite”, e que “corveja pelas ruas vazias” à caça de carniça, ou seja, de aventuras sexuais de segunda categoria, em virtude das inabilidades de Beltrão, apesar do porte majestoso, para seduzir as *presas jovens e frescas* que gostaria de devorar⁷.

Outro desventurado no amor é Cândido (alvo, ingênuo, imaculado). O *flash* de sua vida, registrado no conto com seu nome, mostra-o na companhia das pombas dóceis, todas femininas, com que povoa a solidão de seu apartamento. É quando surge a fatídica Paloma (palavra que em espanhol quer dizer pomba), cujo *olhar de chuva* (eco, talvez, dos *olhos de ressaca* de Capitu) é na verdade anúncio de temporal, que porá fim ao sossego da vida domesticada de outrora.

Esse conto é um exemplo de como Sylvia Loeb consegue transpor, para a carne e o osso de personagens e destinos literários, mas sem os artificialismos de uma mera literatura de tese, temas clássicos da psicanálise, como o enigma do feminino para o homem (*afinal, o que quer uma mulher?*).

1 S. Loeb. *Contos do divã – pulsão de morte e outras histórias*. São Paulo: Ateliê, 2007.

2 S. Loeb. *Homens*. São Paulo: Ed. do Autor, 2017. 94p.

3 S. Loeb. *Amores e tropeços*. São Paulo: Terceiro Nome, 2010.

4 S. Loeb. *Heitor*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

5 R. Fonseca. *Ela e outras mulheres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

6 www.dicionariodenomesproprios.com.br, consultado em 5 fev. 2018.

7 S. Loeb, *op. cit.*, p. 11.

Caio Liudvik é cientista social, com doutorado e pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo; jornalista, escritor e tradutor.

Na tradição judaico-cristã, o tema da *femme fatale* remonta, é claro, à figura de Eva, que no conto de abertura do livro, “Adão”, aparece representada pela prostituta Jakeline. Vale dizer que Jaqueline, nome de origem bíblica, feminino de Jacó, significa *aquela que vem do calcanhar*. Difícil não prosseguir a associação livre (ou, no nosso caso, o exercício junguiano da *amplificação*) que remeteria ao *calcanhar de Aquiles*, símbolo do ponto fraco de uma pessoa. E não de uma pessoa qualquer: Aquiles, um dos maiores heróis da mitologia universal, era um varão cuja vulnerabilidade de nascença foi, não por acaso, obra da mãe, que *esqueceu* de banhar apenas essa parte do corpo dele – a parte que ela segurou enquanto o mergulhava – nas águas da imortalidade.

Jakeline, o calcanhar de Aquiles de Adão, é “magrinha, tímida, de fala infantil, seus modos pediam proteção”⁸, e não precisamos incorrer em maiores *spoilers* para aludir ao abalo que causará no paraíso de altas simetrias que regiam, não sem uma citação de Rui Barbosa em frente à cama, na parede do quarto, a rotina do policial Adão, quando se apaixona por ela. Ele baixou a guarda da *severidade paternal* habitual do seu trato com os *maus elementos* que era encarregado de reprimir. E, seguindo um velho *script* do quimérico heroísmo masculino, quis *salvar* uma pobre decaída, mas foi ele quem se viu desviado (para lembrar a etimologia do termo *sedução*) da rota.

Outra narrativa com densidade mítica subjacente é a que leva o nome do deus grego do vinho e do teatro, “Dionísio”. O personagem homônimo, aqui, é retratado num instante crítico na vida de todo homem, a iniciação sexual.

No momento inicial da história, o vemos descrito como “um penduricalho de João. Aprendeu muito com ele: as artes da cantada, de enganar, de cometer pequenos furtos”⁹. A descrição talvez possa remeter à escultura *Hermes com o infante Dionísio*, tradicionalmente atribuída a Praxíteles (século IV a. C.). A célebre estátua, encontrada no Templo de Hera, em Olímpia, representa Hermes levando o pequeno Dioniso, seu irmão por parte de pai (o onívoro Zeus), em seu braço esquerdo

e levantando a mão direita para lhe mostrar, provavelmente, um cacho de uvas, justamente o fruto que lhe seria consagrado.

Ora, Hermes, mais conhecido por seu nome romano, *Mercúrio*, era não só o mensageiro/mediador por excelência entre o céu e a terra, e guia das almas ao mundo subterrâneo, mas também protetor, por exemplo, dos ladrões, e inventor dos números e do alfabeto. Essas funções arquetípicas podem ser entrevistas na relação entre Dionísio e João, para voltarmos ao conto.

Dionísio era vítima de *bullying*, por conta da “testa achatada, os cotós curtos (cotó pode ser estilete, cutelo; designa também pessoa de pequena estatura, aleijado, rejeitado no amor), a coluna torta”. E quando começavam a rir dele, “abaixava a cabeça imensa, dobrava o corpo sobre os braços curtos e sacudia as costas em soluço descontrolado. Os mais cruéis continuavam com a gozação. João foi o primeiro a respeitá-lo e Dionísio devotava ao amigo fidelidade total”.

Tal fidelidade, não sem conotações libidinais que remetem à função pedagógica que a relação entre mestre e discípulo tinha na Grécia antiga, envolvia, por parte de Dionísio, gestos como engraxar os sapatos, comprar cigarros, trazer café forte e fazer massagem nas costas.

Que a mulher não seja, para a psique masculina, apenas a ameaça de ruína, mas também o prazer que salva, fica claro no impacto que tem para Dionísio, ser, enfim, desejado por uma certa Marluce. Ela ficou impressionada com o tamanho do seu *documento*, que a levou ao êxtase, do qual ele também retornou outro. “*Catatau, baixinho, nanico, cara de duende. Mora numa casca de noz? Numa cova de dente? Andava com as mãos nos bolsos tocando de leve o novo penduricalho*”¹⁰.

Já “Domingos” nos conta a história de um personagem que nasceu com cardiomiopatia, distúrbio que gera fraqueza no músculo do coração. Aos dois anos recebeu um outro coração, de um bebê que acabara de morrer. Viveu 14 anos com dois corações. No início, tudo correu bem, mas os remédios interferiram na qualidade de vida, provocando tumores. As complicações decorrentes

o levaram a ser desenganado pelos médicos. Mas ele sobreviveu. Contudo, os sofrimentos – seus e dos pais, sempre *com o coração na mão*, na pungente imagem do narrador – gravaram em sua alma feridas que também sobreviveram. “Sente uma espécie de buraco negro que não sabe bem onde, mas isso não preocupa seus médicos”. Feliz, ri por qualquer coisa, virou celebridade, “só não entende uma sensação que se aloja lá, do lado esquerdo, entre as costelas, uma espécie de frio, uma espécie de não sabe o quê”¹¹.

São alusões ao legado do trauma, nesse caso, mas que podem ser tomadas como figura desse *buraco negro* que a todos nos habita, o inconsciente, com suas dores irreduzíveis ao orgânico, embora tantas vezes replicada nele, e que nossa sociedade medicalizante e pragmática tenta cada vez mais dopar, adestrar, silenciar.

Isso não deixa de ser, de certo modo, uma herança dos tempos patriarcais em que o homem podia se pretender a dignidade de *o sexo forte*. É cada vez menos o caso, apesar da resistência de setores conservadores, num arco de atitudes que vai da nostalgia idealizadora à raiva não raramente obscurantista, como na tentativa, ano passado, de se impedir a vinda ao Brasil da filósofa norte-americana Judith Butler, grande referência intelectual na discussão das questões de gênero na atualidade.

Um conto como “Evandro” (homem bom, ou homem cheio de virilidade, valente) é especialmente interessante para pensar a contradição psíquica subjetiva como reflexo de um choque de valores vigente em nível coletivo.

A história, com a linguagem ágil e elíptica que dá o tom no livro todo, fala de um rapaz que, a despeito da insígnia viril imposta ao seu RG, sofria alguma espécie de bloqueio com as mulheres. Nada, de mandingas e promessas a sessões corretivas com o terapeuta comportamental,

funcionou. Um chamado interior insistia em contradizer essas fachadas, assim como o tapete que Penélope, na *Odisseia*, desfazia em segredo para despistar a expectativa alheia (no caso, a dos pretendentes) e manter viva a esperança do reencontro do seu verdadeiro varão.

“À noite, sozinho em seu quarto, diante do espelho, tornava-se Evandro, o nomeado pela mãe. Seus olhos viam um homem musculoso, de olhar negro, que o olhava sem pudor, sem piscar. Da garganta, uma voz que acariciava seus ouvidos, modulada e grave. Sabia que se fosse olhado dessa maneira, sentiria calor no corpo todo e uma imensa vontade de ceder”. E, num deslocamento de foco narrativo que traduz a brecha para que o sujeito enfim fale em primeira pessoa, ao invés de ser falado pelos outros: “Fecharia os olhos e me entregaria”¹².

É notável a capacidade da autora em colocar os conceitos a serviço da vida, e não o contrário, a ponto de operarem sem precisar ser explicitados para que o leitor familiarizado os reconheça. Vide a evocação tácita do conceito lacaniano de gozo, nesta reflexão silenciosa do personagem Samuel, um sacerdote: “Eu quis ser padre para ouvir as confissões do mundo. Esqueceria meus pecados. Qual o quê! Imerso nos dos outros, os meus se revelaram piores. Como não posso fugir de mim, me regozijo. É a forma que arranjei para me punir: ter nojo do meu prazer”¹³.

Embora não falte também a denúncia de abusos sexuais contra menores – caso de “Professor Williams” – e agressão sórdida a mulheres, por exemplo em “Romero” e “Zenon”, Loeb consegue se situar numa posição de equilíbrio nestes tempos em que, como efeito colateral de protestos e agendas políticas em si mesmas legítimas, o homem muitas vezes se vê criminalizado como uma besta-fera.

Com a *extimidade*, lembrando aqui o termo lacaniano, propiciada pela distância íntima de seu olhar de mulher e escuta de analista, mostra um caminho para além da ditadura do *lugar de fala*, mostra que as diferenças podem se comunicar, que o si-mesmo pode romper com a mesmice e se abrir à alteridade, tarefa ética, e até política,

8 S. Loeb, *op. cit.*, p. 8.

9 S. Loeb, *op. cit.*, p. 25.

10 S. Loeb, *op. cit.*, p. 25.

11 S. Loeb, *op. cit.*, p. 27-28.

12 S. Loeb, *op. cit.*, p. 31.

13 S. Loeb, *op. cit.*, p. 67.

para a qual a psicanálise é instrumento essencial. Ainda mais se imbuída das virtudes da imaginação literária, caso de nossa autora, o que permite que o próprio discurso psicanalítico se renove no desafio de, no corpo a corpo com as paixões de homens inventados mas bastante verossímeis, ir além de si mesmo, de se abrir às dimensões da vida que a teoria pode ajudar a pensar, mas jamais aprisionar em algum estéril dicionário de símbolos junguianos ou num *Freud explica* reducionista e mecânico.

As tensões que nos marcam, como sujeitos e sociedade divididos, pedem esse tipo de humildade para que as opacidades do real e os novos enigmas da alteridade fecundem menos diabolizações mortíferas do que uma cultura do convívio e da compreensão. Um desafio tanto mais urgente no cotidiano de nós homens, que, depositos do trono de *sexo forte*, e tendo de lidar com a poderosa irrupção do arquétipo feminino, somos hoje – vemos nos sensíveis retratos de Sylvia Loeb – sobretudo um sexo perplexo.

Associações em torno do livro *Posto de Observação*, de Sérgio Telles

Fernanda Fazzio

Resenha de Sérgio Telles, *Posto de Observação*, São Paulo, Blucher, 2017, 382 p.

As diversas manifestações do psiquismo humano dão notícias do inconsciente, desde singelos lapsos e atos falhos, até sofisticadas produções culturais, que podem ser capturados por uma escuta sensível e um olhar atento. Psicanalistas, dentro ou fora do consultório, seguem algumas pistas dos sujeitos ou mesmo de suas manifestações culturais e artísticas, buscando os sentidos e o desvendar dos enigmas dos diversos estados mentais.

Alguns psicanalistas são também artistas que espiam e brincam com as fendas de acesso ao inconsciente. Por trás dos mistérios das palavras, não raro, estão as satisfações de desejos inconscientes do escritor. As metáforas, as metonímias e tantos outros disfarces suavizam as possíveis aproximações das fantasias mais arcaicas dos escritores, permitindo um distanciamento entre artista e obra.

Sérgio Telles tem uma relação preciosa com as palavras. Se a arte é indissociável da cultura, Telles é indissociável da escrita. A relação íntima com a linguagem o acompanha no seu percurso como psicanalista e escritor, autor de diversos livros de psicanálise e literatura. Teoria e criação

parecem brincar de costura, traçando, recortando e dando pontos de uma forma única e instigante.

As observações atentas do psicanalista sobre ética e política trazem chaves significativas para a compreensão dos fenômenos atuais. Assim, não é de se espantar que a escrita desenvolva de Sérgio Telles em *Posto de observação: reverberações psicanalíticas sobre o cotidiano, arte e literatura* dê vitalidade ao pensamento psicanalítico nos textos publicados no jornal *O Estado de S. Paulo* nos cadernos *Aliás*, *Cultura*, *Sabático* e *Caderno 2*. Os textos sociais de Sigmund Freud *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930), *Totem e tabu* (1913) e *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) permeiam toda a obra, alinhavando os eixos de referência do autor.

O refinado talento de Telles para abarcar com profundidade a realidade psíquica, as aflições e os conflitos nos faz lembrar, a todo instante, que a cultura dá cores e formas para as tantas manifestações que emergem na consciência individual e social, fruto de um tempo e de uma história da qual pertencem. Ainda que o tratamento psicanalítico alivie os sintomas e atenuie o sofrimento, carregaremos sempre uma dose de mal-estar.

Como evidencia Sérgio Telles, traços perversos e pouco definidos, em momentos de tensões, podem aflorar de modo a não suportar quem não é igual. Desse modo, em seu avesso, a harmonia, a semelhança e a igualdade dão amostras de agressividade diante da ameaça do outro. Discutindo casos violentos e bizarros que causaram grande espanto e polêmica, Sérgio Telles mostra que a psicanálise encontra sentido na *desrazão*, trazendo aproximações com as questões mais arcaicas que em todos nós habitam.

Telles nos faz entender os processos inconscientes implicados nos laços sociais fundantes da cultura, encarando a opacidade constituinte dos sujeitos, salientando a dimensão imaginária do narcisismo e seu correlato, a agressividade. A ilusão da correspondência mútua dos desejos, espelho de similitudes sem ambivalências, marcas deixadas e nunca totalmente abandonadas pelo narcisismo, leva à briga por idênticos. Ao esbarrar

no *narcisismo das pequenas diferenças*, compreende-se que as guerras, as segregações, o *bullying* e as tantas manifestações da intolerância evidenciam as dificuldades de suportar as ambivalências amor e ódio, o que muito contribui para a compreensão dos eventos sociais contemporâneos.

Diante de um inimigo comum, aquele estranho que é diferente e, por isso mesmo, inassimilável por sua falta de igualdade, leva à coesão do grupo frente à exclusão de um rival. Historicamente, as lutas pelo poder e dominação de povos estabeleceram a questão colonizador-colonizado, assim sintetizada nas palavras do autor: “Os colonizadores projetaram nos povos ‘primitivos’ uma violência e uma selvageria (simbolizada pela antropofagia) que exerceram com uma destrutividade muito mais potente, em função de uma superioridade tecnológica” (p. 182). Ou seja, a imposição dos padrões culturais e o exercício do poder dos países colonizadores sobre os colonizados adquiriram uma conotação *antropofágica*, na medida em que praticamente exterminaram os povos que supostamente iriam civilizar. Buscando compreender a relação dos povos colonizados com o colonizador, o autor questiona se este ocupou efetivamente o lugar de pai e portador da Lei e as possíveis formas de identificações envolvidas.

Sérgio Telles centra algumas discussões sobre a lei da castração, evocando questões sobre o Complexo de Édipo e o parricídio nas versões do pai trazidas por Freud: Édipo Rei (Sófocles), Hamlet (Shakespeare), Pai da Horda e Moisés.

Em um dos seus textos, constrói observações sobre a angústia de castração com o sintoma do *Koro*, manifestado pelos povos africanos e asiáticos. Os acometidos desse sintoma sentem uma angústia intensa diante da aflição de uma possível retração de seus órgãos genitais, sendo afetados ao ponto de não o verem nem o sentirem, ainda que nenhum exame clínico confirme alguma alteração orgânica do órgão em questão. A etimologia da palavra *Koro* não é qualquer uma. Com a origem malaia, a palavra *Koro* significa *cabeça de tartaruga*, referindo-se, justamente, à metáfora da retração da sua cabeça ao casco. Como aponta Telles, “os

órgãos da percepção perdem a sua função quando invadidos por desejos inconscientes” (p. 226), demonstrando, assim, a universalidade dos desejos inconscientes e as suas diversas roupagens.

Se a angústia de castração recai sobre o significativo do falo, trazendo à tona as questões da diferença sexual, meninos e meninas não somente atravessam a trama edípica de modo diferente, como também não reconhecem a castração da mesma forma. Considerando o percurso edípico como fundamental para o sujeito organizar sua personalidade psíquica ao se ver frente não somente aos enigmas da diferenciação entre os sexos, mas, sobretudo, diante da angústia de castração, Sérgio Telles traz discussões sobre o desconcerto provocado pelo quadro de Gustave Coubert *A Origem do Mundo* (1866). Sem mitigar, a pintura coloca o enigma da diferença sexual de forma visceral e (des)nudada, acarretando, como mostra Telles, “o efeito perturbador sobre nós, como algo arcaico de tempos imemoriais que nos atingem profundamente, sem que possamos evitar”. Criatividade ou destrutividade? Quanto desse infantil ainda faz pulsar no pintor e em cada um de nós?

O declínio do Édipo e a angústia de castração acontecem em um só tempo no menino, enquanto, na menina, o enigma da feminilidade ganhará força na puberdade. A angústia produz seus efeitos: o menino aceita a interdição da mãe como objeto de desejo e reconhece a lei paterna, investindo, posteriormente, a sua libido em identificações e tendo o Supereu com herdeiro da travessia do Édipo. Como mostra o autor, o pavor da castração não passou despercebido pelos artistas. Buscando apreender o abismo psíquico e explorar sentidos que transcendem a razão, Telles reflete acerca da dimensão psíquica rica e ambígua da pintura *Cabeça de Medusa* (1597) de Caravaggio. Quão tênue é a linha que separa a *Medusa* dos homens? O impacto, aqui, não parece outro senão da dimensão do terrível e do mortífero que a todos assombra.

Telles aponta como o infantil do artista parece impregnar suas obras, trazendo à tona questões muito primitivas e, de alguma forma,

familiares aos sujeitos de diferentes culturas e tempos históricos. Condensações, deslocamentos e figuras de linguagem dão vivacidade às experiências que mobilizam os artistas e fornecem material para sua criação. A partir de textos emblemáticos de Freud como *O Moisés de Michelangelo*, *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen* e *Escritores criativos e devaneios*, Sérgio Telles alinhava aproximações entre arte e psicanálise. Na sua escolha de obras artísticas a serem interpretadas, o psicanalista privilegia criações preciosas, enigmáticas e pungentes que convidam ao encontro com as manifestações do inconsciente em um só tempo.

Além disso, o autor estabelece preciosas articulações entre as obras artísticas apresentadas, a história da arte (momentos e contexto sociocultural aos quais pertenceram) e aspectos biográficos do autor, o que muito ajuda o leitor curioso a acompanhar as interpretações psicanalíticas propostas. Não à toa, Sérgio Telles escolhe com atenção os detalhes a serem recortados das obras artísticas. Que sofrimentos e segredos podem esconder as delicadas bailarinas de Edgar Degas? Quais os destinos do *Retrato de Adele Bloch-Bauer I* de Gustav Klimt durante e após o Nazismo?

Costura, ainda, ponto por ponto, até chegar a questões significativas que parecem tocar na vida subjetiva íntima do artista em questão, ampliando assim perspectivas sobre a criação de sua obra. Por que as sensações despertadas por John Singer Sargent ao pintar *As filhas de Edward Darley Boit*, exposto em 1883, deram voz aos comentários *quatro cantos e um vazão*? Quais possíveis relações familiares orbitam os quadros do ilustrador e pintor francês Édouard Vuillard?

Da mesma forma, o conto *O artista da fome* de Franz Kafka (1883-1924), como Sérgio Telles bem o mostra, talvez se relacione de perto com o lado mais sinistro do escritor tcheco, uma estranheza familiar que o assombra no momento de sua morte. A análise de Telles nos remete à

dissipação das fronteiras entre fantasia e realidade, evocando um retorno pouco convidativo de algo que deveria permanecer oculto, mas que volta com sede de elaboração. Inquietantes estranhamentos e seus *duplos* não passam despercebidos ao autor, mostrando que há um conflito de imagem e identidade, *unheimlich*.

A estranheza e a beleza provocada pelo cinema também não escapam aos olhos atentos de Telles, lembrando o leitor sobre as aproximações possíveis entre os sonhos e os filmes, que muito nos dizem, na sua linguagem predominantemente visual, do trabalho do sonho. Com sensibilidade, Sérgio Telles tece comentários, bem como contextualiza social e politicamente, os filmes *Cisne Negro* (2011) de Darren Aronofsky, o documentário *Pina* (2012) de Win Wenders e o *Filme socialismo* (2010) do cineasta franco-suíço Jean-Luc Godard.

A inspiração literária de Sérgio Telles e sua busca por desvendar as formações inconscientes nos fatos da cultura e nas obras de arte constroem uma narrativa em que a Psicanálise e a Literatura andam de mãos dadas em uma indissolúvel união. O requintado dinamismo psíquico dos personagens de Fiódor Dostoiévski (1821-1881) revela aproximações surpreendentes com o inconsciente. Não por acaso, Freud inquieta-se com a brutalidade dos desejos e a intensidade pulsional dos personagens dostoiévskianos, bem como o masoquismo e o ideal cristão como saída frente ao desamparo. Considerada como a obra mais célebre por Freud, *Os irmãos Karamázovi* o inspiram a escrever o texto *Dostoiévski e o paricídio* em 1928, onde a própria pulsão assassina aparece, sem disfarces, nos três irmãos. Não somente a complexidade da realidade psíquica dos personagens de Dostoiévski evidencia a sensibilidade clínica do autor russo, como também não hesita em caracterizar os seus personagens sem cinismo, mostrando, por vezes, a dimensão mais nua e crua da alma humana. O escritor russo também não escapa ao posto de observação de Sérgio Telles. O psicanalista conversa com o livro de Heitor O'Dwyer Macedo¹ sobre as suas análises das obras *Memórias do subsolo*, *Crime e castigo* e

1 H. O'Dwyer Macedo. *Os ensinamentos da loucura: a clínica de Dostoiévski: Memórias do subsolo, Crime e castigo e O duplo*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

O *duplo*, dialogando com a afirmação do psicanalista D. W. Winnicott de que a psicose estaria mais próxima da saúde psíquica do que dos ideais da normalidade.

Refletindo sobre as dificuldades da clínica na atualidade, Sérgio Telles analisa o risco de a psicoterapia ser tratada como um item de consumo, correspondendo a uma lógica de mercado que visa, a qualquer custo, negar as impossibilidades dos sujeitos. Frente ao contexto mercadológico contemporâneo, como mostra o psicanalista, há uma aproximação perigosa do tratamento medicamentoso com o objeto fetiche, levando, não raro, ao excesso desnecessário de medicação psicotrópica no tratamento de sofrimento psíquico e de distúrbios mentais. Dialoga, também, com as contribuições de Renato Mezan e Christian

Dunker sobre a história e a prática da psicanálise, mostrando que, na sua condição de rompimento e descontinuidade das lógicas do marketing, o método de escuta criado por Freud continua compreendendo a alma humana.

Sobre o trabalho analítico, Sérgio Telles se inspira nos relatos da poetisa, romancista e memorialista Hilda Doolittle (1986-1961), analisada por Freud nos períodos de 1933 e 1934: “De fato, resgatar as ‘crianças vivas’, simultaneamente vítimas e algozes, que vivem no inconsciente de cada um é uma tarefa de libertação e superação da psicanálise”². Daí que o livro *Posto de observação* de Sérgio Telles convida o leitor, a todo instante, a (des)costurar ou a (des)construir pontos de observações fixos, como sujeitos mais livre das amarras, dos ideais e das expectativas sociais de seu tempo.

A Escola Húngara de Higienópolis?

Luís Claudio Figueiredo

Resenha de Sergio Zlotnic, *Psicanálise freudiana. A metapsicologia da atenção flutuante*, São Paulo, Giostri, 278 p.

O admirável livro de Sergio Zlotnic tardou a vir a público, mas não envelheceu. Continua a ser oportuno, útil e muito original, anos depois de sua elaboração e apresentação como tese de doutorado na USP. Esta origem, um tanto suspeita e nada convidativa quando o assunto é psicanálise, tem exceções. É o caso do trabalho de Zlotnic, por sinal, muito bem escrito e de leitura fácil e agradável, apesar da complexidade de seu tema.

O título e o subtítulo têm algo de desconcertante. *Psicanálise freudiana?* Ao leitor que se embrenha nos caminhos percorridos e nas questões enfrentadas pelo autor este título pode parecer vago, inespecífico, muito amplo ou, ao contrário, muito restritivo.

Para começar, se Freud é uma referência básica, não ocupa sozinho o centro do palco. Ao menos Sándor Ferenczi nos parece tão importante e tão determinante dos rumos das elaborações que aqui nos são apresentadas quanto as raízes freudianas. E há ainda outros interlocutores importantes, 'freudianos' no sentido amplo, mas, muitas vezes, como Balint, muito mais próximos a Ferenczi.

Ademais, o que vemos emergir da escrita de Sergio não se parece em nada a uma concepção

convencional do que poderia ser nomeado de 'psicanálise freudiana'. Esta, na verdade, nos é apresentada em suas entranhas, mas também 'pelo avesso', em seus limites, ou em suas bordas, e em movimentos e posições que transpõem tais limites e se deborda para um 'além de Freud'.

Finalmente, a que Freud aludimos ao falar em 'psicanálise freudiana'? Zlotnic sabe perfeitamente que Freud é múltiplo e uma 'psicanálise freudiana' não poderia ser dita no singular. Reconhece ainda que seus inúmeros seguidores e continuadores (por vezes contestadores, em alguns pontos) fizeram desta multiplicidade um horizonte fecundo e propício ao desenvolvimento de perspectivas distintas, divergentes quando não contrapostas.

No entanto, à medida que avançamos na leitura, vai se fazendo claro como todo este campo imenso e variado de dispersão ainda merece e precisa ser nomeado como 'psicanálise freudiana', ainda que lida no sentido 'anti-horário'.

Ou seja, o título nos confunde e induz ao erro de pensar que Zlotnic está a nos falar a partir de um ponto de vista ingênuo e simplificador, meio escolar. Em seguida, o título nos provoca: como dar este nome a um trabalho que não poderia existir sem as ideias de Ferenczi e muitos outros autores que deram contribuições importantes ao pensamento teórico e clínico da chamada 'psicanálise contemporânea'? Finalmente, mas apenas finalmente, o título ganha força e verdade: sim, este campo plural de dispersão metapsicológica, psicopatológica e técnica é o da mais verdadeira psicanálise freudiana em sua máxima potência. Mas esta descoberta não é para iniciantes. A isso voltaremos depois.

Antes, contudo, precisamos também expressar nosso profundo desgosto com o subtítulo: "a metapsicologia da atenção flutuante". Não nos parece, e isso do começo ao fim da leitura, que a metapsicologia em si mesma esteja no centro do foco, embora dele não esteja excluída. Achamos que no centro do foco estão questões psicopatológicas – formas de adoecimento – e técnicas – estratégias de atendimento. E, neste aspecto,

a grande questão diz respeito justamente aos limites da escuta do inconsciente recalçado e seus retornos, quando cabe ao analista fazer contato com o que está inscrito no inconsciente do sujeito que foi vítima dos traumas precoces, contra os quais precisou acionar maciçamente mecanismos de defesa muito mais primitivos e radicais. Trata-se nestas circunstâncias de acessar e responder empaticamente ao sofrimento do paciente traumatizado, o que requer tato e elasticidade. É aí realmente que a noção de tato, a elasticidade da técnica e toda a problemática da empatia vêm a ganhar uma centralidade que não tinha ainda sido ocupada na escuta analítica tal como concebida por Freud, embora, evidentemente, ele não as descartasse. Nestes rincões, bem ao contrário, a própria ideia mais convencional da atenção fluante esbarra em limites insuperáveis e exige ser repensada.

Na verdade, embora sobre a metapsicologia da associação livre e da atenção fluante sejam ditas coisas bem interessantes em termos teóricos e históricos, principalmente no que concerne à relação entre o hipnotismo, o sonho e o estado de mente da dupla analítica, o grande tema deste livro são as *posições do analista* na clínica do desejo, na clínica do trauma e, finalmente, e superando uma mera cisão, *nas diversas clínicas de toda e qualquer psicanálise*, o que é tratado em seu magnífico capítulo 6. Não só estão no centro das preocupações de Sergio Zlotnic as posições do analista e suas funções mais diretamente associadas aos Freuds, pois são muitos, mas associadas a toda produção da linhagem ferencziana tão decisiva para as psicanálises atuais. A correlação entre formas de adoecimento e práticas de cura – com metas e procedimentos diversos, dependentes de diferentes atitudes e posicionamentos do analista – é a principal problemática tratada neste livro, e isso não se explicita nem no título nem, muito menos, no subtítulo.

Se com o título acabamos nos reconciliando – apesar de ele nos haver desorientado e mesmo aborrecido – com o subtítulo decididamente não simpatizamos, porque ele desperdiça

o aspecto central desta pesquisa complexa, tão oportuna e tão bem conduzida por Zlotnic. É como se o autor resolvesse apresentar uma bela joia em um péssimo estojo. Torcemos para que tamanha bizarrice não prejudique muito a circulação de um livro tão bom e que resultou de uma pesquisa tão laboriosa e bem-sucedida.

Diga-se de passagem, Sergio Zlotnic revela um grande domínio metodológico na sua investigação e tem disso plena consciência, comunicando muito bem a marcha de seu pensamento. Neste livro, os resultados instigantes da investigação são tão importantes quanto os percursos – que são muitos – da própria pesquisa, recheada também por pequenas vinhetas clínicas sempre saborosas e, de alguma forma, nem sempre óbvias, pertinentes e sugestivas.

Se título e subtítulo deixam a desejar, o mesmo não acontece nas ‘apresentações’ do livro, antes mesmo de iniciarmos a leitura dos seus seis capítulos. Estas apresentações são uma proeza de concisão e comunicação. Ao lê-las fui sublinhando muitos e grandes trechos para uso nesta resenha. Desisti, pois acabaria transcrevendo as apresentações inteiras ao invés de escrever uma resenha do livro. Em suas três partes (intituladas ‘Preliminares e Interrogações’, ‘Apresentação’ e ‘Introdução’), esta ‘resenha *avant la lettre*’ nos traz uma visão panorâmica do projeto como um todo e de cada uma de suas duas partes e seis capítulos, ainda nos antecipando às duas pequenas seções finais que fecham lindamente o árduo percurso. Percurso árduo, mas atravessado de prazeres: o das descobertas, o das engenhosas elaborações e o da comunicação feliz.

Nas poucas páginas das apresentações ficamos com uma nítida noção do alcance desta pesquisa que transita por Freud, pelos avessos freudianos de Freud, pelos precursores freudianos de Freud, pelos vários Freuds da psicanálise, e ainda pelo Freud que já se projeta para além de Freud, transbordando dos limites de Freud. Não só neste momento e neste aspecto, porém, a vizinhança de Ferenczi, seus pacientes e seus achados teóricos, invenções e propostas terapêuticas está

sempre operando, como avesso, precursor, borda e transborda de Freud.

Foi a partir da releitura destas apresentações que me convenci, um pouco a contragosto³, de que estava assistindo a um broto de excelente qualidade da *Escola Húngara de Higienópolis*, o que tornava o título *Psicanálise freudiana* ainda mais insensato: por que não, ao menos, *Psicanálise freudo-Ferencziana*?

A clínica do desejo e a clínica do trauma não só são apresentadas e discutidas em suas dimensões meta e psicopatológicas – vide a consideração dos ‘pacientes da falha básica’, nos termos de Michael Balint – como nas suas implicações ‘técnicas’ e éticas. E o mais importante, o fosso entre estas duas modalidades de trabalho psicanalítico tanto é meticulosa e profundamente elaborado, quanto é transposto no já mencionado capítulo 6, *O caminho do Salmão*, do qual emerge uma concepção unificada e complexa do grande trabalho a que toda a psicanálise (freudiana, diga-se de passagem) se dedica: o trabalho da simbolização.

Uma parte deste trabalho implica o que um autor francês atual – René Roussillon – chama de simbolização primária; a outra parte, com que estamos muito mais acostumados, seria a simbolização secundária. Não tenho dúvidas de que a diferença entre a clínica do trauma e a do desejo, nos termos de Zlotnic, aproxima-se justamente a

esta distinção proposta pelo analista lionês, sem com ela coincidir.

A clínica do trauma diz respeito às cisões e recusas, a do desejo diz respeito às fantasias submetidas ao recalque. Para Zlotnic, há que dar palavras ao corpo (língua ao paladar, por exemplo) e às suas experiências cindidas e não subjetivadas, e dar palavras às representações recalçadas. Nos termos de Roussillon, a clínica do trauma e das cisões requer simbolização primária – em que as brincadeiras e os jogos são essenciais; já a clínica do desejo requer a simbolização secundária; nela, o paradigma é o sonho e a interpretação dos sonhos o que predomina. Mas todas as clínicas da psicanálise enfatizam processos de simbolização, uma “busca por palavras gordas e úmidas” (Zlotnic), palavras que dão passagem do corpo à psique, da psique aos afetos.

Em acréscimo, para Zlotnic, todos os processos psicanalíticos em qualquer circunstância psicopatológica e clínica incluem fantasias e recalques, mas também traumas, cisões e mortes. Um analista que não tenha a sensibilidade e as habilidades para ambas as clínicas – a do desejo e a do trauma – estará funcionando como que mutilado.

Para quem pretende escapar a estas mutilações e desenvolver tais sensibilidades e habilidades, o livro de Sergio Zlotnic é de extrema valia. Recomendo!

3 Preferia, realmente, que Sergio Zlotnic trabalhasse em Santa Cecília, onde reside e trabalha uma húngara de verdade, e antiga mentora de Sergio, Anna Verônica Mautner. Reproduzindo a geopolítica do império, os húngaros ficariam em Santa Cecília, deixando Higienópolis para os vienenses, londrinos e parisienses. Mas que fazer, se ele trabalha na Rua Itacolomy?

Freud e a religião cristã:

considerações inéditas sobre a identificação com a figura de Jesus Cristo

Berta Hoffmann Azevedo

Resenha de Sigmund Freud, *Manuscrito Inédito de 1931*, edição bilíngue, São Paulo, Blucher, 2017, 120 p.

Apostar em uma pista e percorrê-la é mérito de um bom pesquisador. A obra que agora temos em mãos é produto de um achado casual que Alexandre Socha animadamente rastreou num trabalho investigativo que nos apresenta no prefácio do livro.

Graças a isso é possível, em 2018 – quem diria? – oferecer uma resenha de um texto de Freud inédito em português.

O recém-lançado manuscrito de 1931 havia sido escrito por Freud com o destino de tornar-se o primeiro capítulo do livro *Thomas Woodrow Wilson: a psychological study*, realizado em parceria com William C. Bullitt. Ele de fato, em sua versão com cortes, compôs o livro que veio à luz em 1966. O manuscrito na íntegra foi encontrado por Paul Roazen apenas em 2004 em meio a outros documentos de Bullitt depositados na Universidade de Yale, Estados Unidos. O que descobrimos no prefácio de Luís Carlos Menezes é que os cortes da versão original não haviam sido poucos nem sem consequências. Eles quiçá sejam responsáveis pela dificuldade da comunidade analítica em reconhecer aquela como uma produção freudiana e justificam a recepção entusiasmada dessa nova versão.

O livro se apresenta em versão bilíngue (português e alemão), tradução realizada por Elsa Vera

Kunze Post Susemihl, que também oferece suas “Notas sobre alguns verbetes”, e é ainda bem arrematado com a orelha de Renato Mezan, que afirma ser essa a exposição “mais concisa e clara feita por Freud dos conceitos fundamentais da psicanálise”.

O projeto para tal escrita chegou a Freud quando, abatido, recebeu a visita de Bullitt enquanto se encontrava em tratamento para pneumonia no Sanatório de Scholoss Tegel, nas redondezas de Berlim. O jornalista e diplomata americano, com quem Freud mantinha correspondência regular na década anterior, havia sido conselheiro do então presidente Thomas Wilson na ocasião do Tratado de Versalhes, e pretendia escrever uma biografia crítica a seu respeito. O tratado de paz assinado após o fim da Primeira Guerra Mundial impôs aos derrotados medidas que aprofundaram a crise financeira e o clima de revanchismo que criaram as condições para a ascensão do nazismo e a Segunda Guerra Mundial.

A escrita sobre o homem que, a despeito de seu poder, fracassou em levar a cabo seus planos de paz, tendo sucumbido à neurose, se realizou em meio à turbulência do início da década de 1930, quando já estava claro que este fracasso implicava contundentemente no destino da Europa e do mundo.

O manuscrito se dirige ao público norte-americano e apresenta, em linguagem clara e despreziosa, não apenas um resumo de suas ideias, no estilo do que publicaria em seu *Compêndio de Psicanálise* (1940 [1938]), mas também ideias originais, como lemos nas linhas sobre a figura de Jesus Cristo.

Um texto causador de certa sensação de *unheimlich*, ao mesmo tempo estranho e familiar, que se destaca pela simplicidade com que aborda temas complexos e espinhosos mesmo diante da pressão de não publicar. A querela que se criou com Bullitt, e fez postergar a publicação do livro em conjunto, se deu ao redor de temas com tais características, e levou a impasses quase incontornáveis. As discordâncias entre ambos possivelmente centravam-se nas hipóteses oferecidas por Freud a respeito da religião cristã: a identificação à figura de Jesus Cristo conciliaria duas

inclinações antagônicas “ser totalmente passivo e submisso em relação ao pai e completamente feminino e, por outro lado, ser totalmente masculino, poderoso e dominador como o próprio pai” (p. 79). Como cristão devoto e em vias de envolver-se novamente com a política, como nos lembra Socha em seu prefácio, Bullitt preferiu adiar a publicação a prejudicar suas aspirações futuras com o envolvimento em tamanha polêmica.

O impasse chegou a uma solução quando, envelhecido e agradecido pelos esforços de Bullitt em favorecer sua fuga para Londres, Freud consente com a versão que suprimia tais passagens.

O posfácio à versão que agora temos em mãos, escrita por Menezes, destaca as diferenças entre o que se lia em 1966 e o que podemos ler agora: a radicalidade da sexualidade e o incômodo que ela poderia despertar em seus leitores estavam lá subtraídas. Não apenas no que diz respeito ao cristianismo, como também ao complexo de Édipo e suas inclinações negativas. Passagens que mostram resistência a qualquer determinismo biologizante, que Menezes muito bem ressalta terem sido cirurgicamente retiradas do texto por Bullitt, poupando os leitores de 1966 do tema espinhoso da pulsão sexual.

Não é de hoje que a pulsão sexual cai vítima da supressão por parte dos autores que tentam transmitir uma psicanálise mais palatável – sacrificando, em nome disso, sua essência. As subtrações ocorridas na versão até então publicada não são inofensivas, elas retiram da obra sua complexidade em nome de uma simplificação que a tornaria mais aprazível. Freud não tendia a tais concessões: “Simplificar é muito louvável, mas não devemos sacrificar a verdade pela simplicidade” (p. 49).

Se é certo que Freud já marcava firme posição em seus *Três ensaios* (1905) quando afirma existir entre a pulsão e seu objeto apenas uma soldadura, ou quando responde contundentemente à

carta da mãe de um homossexual em 1935, é admirável reconhecer mais uma vez sua capacidade de dialogar com temas contemporâneos. Lemos em sua pena: “todos os seres humanos são constituídos em dupla camada, são bissexuais. Cada indivíduo singular, seja homem ou mulher, é composto por elementos de masculinidade e elementos de feminilidade” (p. 39). “Masculinidade anatômica e masculinidade psicológica com frequência não se apresentam juntas [...] A psicologia precisa aceitar esses fatos, não precisa explicá-los” (p. 43).

Após expor toda uma gama de possibilidades de investimento, Freud ainda arremata “toda essa diversidade é sem importância diante do fato de que a libido, desde que não tenha se mantido narcísica, se distribui em relações objetivas tanto masculinas quanto femininas” (p. 45). São posicionamentos que já se poderia depreender de seus textos, mas que explicitados no manuscrito corroboram a ideia de que Freud é capaz de responder a problemas atuais e, como que se levantando do túmulo, viesse marcar posição em discussões muito vivas em 2018.

Ao se referir à feminilidade, a descreve como “tendências que têm a característica de passividade a elas aderida, sobretudo a necessidade de ser amado, mas também inclinação a se submeter a outros” (p. 41). Conciliar essas tendências àquelas ativas tende a ser especialmente conflitivo para os meninos, como já demonstrava Freud em seus históricos clínicos (“Pequeno Hans”, “Homem dos Ratos”, “Schreber”, “Homem dos Lobos”) e volta a afirmar em 1931. A angústia de castração encontra então seu corolário, repercutindo no dilema edípico, “tarefa mais difícil colocada a uma criança no seu desenvolvimento psíquico” (p. 57).

Freud então retoma de maneira bastante contundente as teses já desenvolvidas em *O futuro de uma ilusão* (1927), onde aborda a tendência do homem à ilusão presente em qualquer doutrina religiosa. Dessa vez, entretanto, ele vai mais longe, acrescentando que

Em muitos casos, um homem cuja posição passiva em relação ao pai não encontrou expressão direta pode

Berta Hoffmann Azevedo é psicanalista, Membro Associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, mestre em Psicologia Clínica pela PUCSP, docente nos cursos “André Green e a Psicanálise Contemporânea”, da SBPSP, e “Introdução à Psicanálise: Teoria e Clínica”, da Santa Casa de São Paulo. Autora do livro *Crise pseudoepiléptica* (Coleção Clínica Psicanalítica, Casa do Psicólogo).

consegui-la por meio da identificação com Jesus Cristo. Essa identificação é, por assim dizer, um acontecimento que se dá com bastante regularidade na vida psíquica de um cristão e pode ser demonstrada em pessoas totalmente normais [...] essa identificação é capaz de uma façanha: a conciliação como que por milagre de dois desejos extremamente potentes e absolutamente antagônicos por meio da satisfação simultânea de ambos (p. 79).

Já conhecíamos as linhas sobre o cristianismo publicadas em *Moisés e a religião mono-teísta* (1939 [1934-1938]), e a analogia estabelecida por ele entre processos neuróticos e religiosos, mas foi pensando em Wilson, presidente americano com inclinações messiânicas e filho de pastor

presbiteriano, que Freud encontrou ocasião para trabalhar a atitude erótica feminina que se pode depreender da identificação com Jesus Cristo, hipótese que não aparece repetida em nenhum outro texto conhecido.

Como vemos, as páginas que agora lemos apresentam não só um apanhado dos desenvolvimentos teóricos até 1931, e outras ideias originais, como também e fundamentalmente, transmitem uma ética no trato com a coisa psíquica. A ética da complexidade, que resiste a simplificações.

Uma bela porta de entrada para novos interessados em Psicanálise e um refresco para aqueles que não se cansam de encontrar em Freud inspiração para seguir pensando.

Referências bibliográficas

- Freud S. (1905/2001). Tres ensayos de teoria sexual. In S. Freud. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, v. 7.
- _____. (1927/2001). El porvenir de una ilusión. In S. Freud. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, v. 21.
- _____. (1939[1934-38]/2001). Moisés y la religión monoteísta. In S. Freud. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, v. 23.
- _____. (1940[1938]/2001). Esquema del psicoanálisis. In S. Freud. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, v. 23.

Navegando pelas águas de René Roussillon

Julia Eid

Resenha de Eliana Rache e Bernardo Tanis
(organizadores), *Roussillon na América
Latina*, São Paulo, Blucher, 2017, 228 p.

A leitura de *Roussillon na América Latina* nos oferece um mergulho na obra desse expressivo nome da psicanálise contemporânea. Organizado por Eliana Rache e Bernardo Tanis, o livro é fruto do esforço de psicanalistas latino-americanos que trabalharam a obra de Roussillon e estiveram com o pensador no Congresso da Federação Psicanalítica da América Latina – FEPAL, filiada à *International Psychoanalytical Association* – IPA, realizado em Cartagena em 2016. A aproximação entre analistas de diversos países do continente contribui para enriquecer o que poderíamos nos atrever a pensar como uma “psicanálise latino-americana”.

A obra reúne excelentes artigos marcados pela força e pela consistência do trabalho de cada um de seus autores, que, além da intimidade com o pensamento de Roussillon, mostram-se sensivelmente afinados com o fazer da clínica psicanalítica. São contribuições que sublinham como o pensamento de Roussillon sustenta um *hiato* vivo e arejado entre teoria e clínica, ponto abordado cuidadosamente por Bernardo Tanis.

René Roussillon se dedica, há décadas (Roussillon, 2006, 2011, 2012), ao estudo das

patologias-limite, com especial atenção ao que o autor nomeia por *sofrimento narcísico-identitário*, modalidade de sofrimento que desafia os psicanalistas a encontrar e criar caminhos de trabalho que diferem do que podemos chamar de análise tradicional, tanto no que diz respeito ao dispositivo analítico (*setting*) quanto ao modelo clássico de interpretação.

A leitura dos diversos artigos que compõem essa coletânea leva-nos à compreensão de que o indivíduo com configurações narcísico-identitárias não vive uma coesão interna. Sofre porque não se encontra com um sentimento de Eu, por estar preso num impasse existencial. Para tentar proteger-se de algo da ordem do traumático, por vezes defende-se desligando-se de si mesmo. O analista vê-se diante de dois funcionamentos psíquicos: um que se insere na lógica do princípio do prazer-desprazer, e outro que obedece à urgência da compulsão à repetição, buscando incessantemente a atualização do traumático. Os desafios impostos por essa clínica não são pequenos. Não à toa, os artigos da coletânea procuram apresentar tanto aspectos da metapsicologia de Roussillon, quanto seus ecos na clínica, propondo caminhos para pensar o trabalho com esses pacientes.

No artigo que abre o livro, Bernardo Tanis nos leva do macro ao micro – das questões culturais à singularidade de um recorte clínico –, trabalhando a inserção das modalidades de sofrimento da contemporaneidade dentro da cultura. Tanis levanta uma questão pertinente: “será que as condições de excesso, fragmentação e paradoxos vinculares, entre outras da chamada condição pós-moderna, guardam alguma correlação com a dominância do ato-sintoma em lugar de favorecer a capacidade de simbolização e a função onírica?” (p. 33). Seguindo tal hipótese, propõe que o trabalho com a clínica da não neurose – marcada pela escassez de representação, pelas compulsões e passagens ao ato – consiste em inscrever o sintoma-ato numa cadeia de sentidos. Em suas palavras, “estará em jogo estabelecer um tecido simbólico capaz de cerzir o desgarrado” (p. 32).

No segundo capítulo, Eliana Rache nos convida a refletir em profundidade sobre o pensamento de Roussillon: expõe, de modo primoroso, conceitos-chave do autor. Apresenta pontos em relação ao enquadre e ao que ele nomeia como *enquadre interno* do analista; mostra-nos o entrelaçamento do autor com Winnicott, sem deixar de sublinhar seu extenso conhecimento da obra freudiana, sobretudo os desenvolvimentos a partir de 1920. Em constante articulação entre o pensamento de Roussillon e a clínica dos dias de hoje, Eliana destaca a importância que o autor confere à necessidade de o analista ir em busca da verdade histórica do sujeito, como forma de transformar o traumático em algo da ordem do representável. Afirma, assim, que “as realidades históricas traumatizadas estão em sofrimento, em carne viva, sem o envoltório do símbolo para protegê-las – precisam ainda ser ligadas e narradas” (p. 72).

Pelas águas da clínica

Quando a dor e o sofrimento não encontram uma via de representação, podem se atualizar no corpo, no ato. Estamos no campo do não verbal, dos signos menos elaborados, das marcas sensório-motoras, do registro do corpo. Segundo Roussillon, o analista deve estar atento a essas “mensagens” que portam vestígios do traumático: são traços a partir dos quais poderá sonhar a história do paciente, como nos lembra Marion Minerbo, procurando, por meio do trabalho analítico, introduzi-los na lógica do princípio do prazer-desprazer.

Em seu artigo, a argentina Leonor Valenti de Greif apresenta um recorte clínico em que acompanhamos sua disponibilidade para escutar a linguagem pré-verbal que se apresentava por atuações da paciente. Na vivência caótica dessa paciente, a psicanalista escuta algo vindo dos primórdios da constituição subjetiva: é vivido, em ato, um jogo primitivo de presença e ausência, que a analista se dispõe a “jogar”, procurando e encontrando sua paciente uma e outra vez. Vemos nesse caso como o dispositivo analítico vai

enquadrando e organizando os tempos, os ritmos, e como a paciente aos poucos pode encontrar alguma organização em seus próprios processos internos.

Ao privilegiar o aspecto do enquadre, Ana María Chabalgoity – do Uruguai – reflete sobre os impactos das mudanças de ritmos das sessões para esse tipo de paciente, referindo-os ao ritmo vivido na relação com os primeiros objetos significativos e sua correlação com o desenvolvimento da capacidade de simbolização. O ritmo, comumente pensado em termos de presença-ausência e continuidade, traz marcas de invasão-abandono, descontinuidade e imprevisibilidade no sofrimento narcísico-identitário. A autora sugere que tal ritmicidade se atualiza na situação transferencial e pode ser trabalhada pelo analista não em termos de resistência, mas como uma nova vivência da ritmicidade experimentada caoticamente com o objeto primário, que assim tem a chance de ser ressignificada pela situação analítica.

Através do olhar dos distintos autores, formamos uma ideia do pensamento de Roussillon, que, sem perder suas raízes freudianas, revela-se próximo ao de Winnicott, como ao utilizar seu conceito de *capacidade de usar o objeto* ou quando, ancorado no jogo do *fort-da*, propõe pensar a situação analítica a partir do modelo do jogo, atravessado pela noção de transicionalidade – aspectos muito bem trabalhados no artigo de Eliana Rache. Em consonância com Roussillon, os autores dessa coletânea têm a habilidade de fazer *uso* de conceitos essenciais de Freud, Winnicott, Roussillon, dentre outros grandes psicanalistas. Dialogam com eles *a partir* da clínica e usufruem com liberdade daquilo que aprenderam com os mestres.

Sublinho esse ponto não por acaso. Encontramos nas problemáticas narcísico-identitárias as marcas da violência vivida com o objeto – e uma *impossibilidade de fazer uso dele*. A colombiana Martha Isabel Jordán-Quintero nos apresenta o modelo de Roussillon para descrever as problemáticas narcísico-identitárias, lembrando-nos dos tempos do traumático descritos por Winnicott.

O traumático vivido nos primórdios da vida, num tempo em que ainda não há uma clara diferenciação entre eu/outro, leva tais indivíduos a lançar mão de defesas violentas: para sobreviver ao terror, abandonam-se *de si mesmos*, com graves consequências. Como diz Roussillon, “quando alguém abandona o próprio corpo, para onde vai?” (p. 100). Presos num impasse existencial, são indivíduos que vivem paradoxalmente fora de si mesmos e perdidos dentro de si mesmos. Segundo a autora, o que está em jogo é um *desligamento* do sujeito de sua própria cena interior. O norte do trabalho psicanalítico com tais indivíduos envolve, nas palavras de Roussillon, “procurá-lo em todos esses lugares onde ele se refugiou, para tentar trazê-lo novamente à cena, recuperá-lo” (p. 101).

As situações clínicas – generosas nesse livro – nos carregam para os impasses e caminhos que cada analista encontra no trabalho com seus pacientes. No artigo escrito pelas uruguaias Ana María Chabalgoity e Ema Ponce de León Leiras, podemos acompanhar recortes do atendimento de um paciente em extremo sofrimento, no qual, aos comentários das autoras, se acrescenta os do próprio René Roussillon, a quem o caso foi apresentado no Congresso da Fepal de 2016. Sensível aos movimentos do paciente, Roussillon escuta o *impasse existencial* em que ele se encontra ao dizer à analista, na primeira entrevista, “a vida me vive”. As autoras apontam que na clínica do sofrimento narcísico-identitário o sujeito está perdido pois “se retira da experiência, dominado pelo terror e pela angústia extrema” (p. 131). O vazio, herança dessa retirada, é preenchido pela incorporação de um objeto melancólico – teorização de Roussillon detalhadamente exposta no capítulo de Jordán-Quintero, que aproxima o sofrimento narcísico-identitário da melancolia.

O artigo de Jani Santamaría Linares, do México, é um sensível relato clínico com uma paciente imersa em um ambiente psíquico árido, desértico. Intimamente ligada às suas vivências contratransferenciais, a analista encontra meios de manter-se viva diante de uma quase-morte psíquica da paciente. O caminho dessa análise,

impossível de ser sintetizado neste espaço, nos remete às marcas das relações com os objetos primários e ao lugar fundamental que estas ocupam na constituição subjetiva. Muitas vezes exercendo funções do objeto primário – aspecto bastante trabalhado por Roussillon no que tange às especificidades do lugar do analista na clínica do traumatismo narcísico-identitário –, a analista narra uma abertura que esta paciente passa a viver para seu mundo interno e para o outro. Enfatiza, ancorada em Roussillon, que “o caminho de si mesmo para si mesmo passa pelo outro, por esse primeiro outro que é geralmente a mãe” (p. 194).

Navegando pelas sombras

Essa passagem pelo outro, descrita de forma precisa por Linares, pode ter impactos nefastos. Marion Minerbo nos oferece uma formulação sobre as origens do supereu cruel, encontrando suas raízes nos aspectos abusivos e paranoicos do objeto primário. A autora, com sua escrita organizada e sistematizada, nos aproxima das relações e reações que estariam nas origens do supereu cruel, conversando com algumas ideias de Roussillon. Por meio de um exemplo clínico, seu trabalho nos mostra, como se pudéssemos ver em camadas, as projeções e identificações envolvidas na formação do supereu cruel e ilumina alguns caminhos para o trabalho analítico.

Seguindo pelas sombras, o artigo de Luciane Falcão apresenta ideias de Roussillon sobre o conceito de pulsão de morte, percorrendo pontos importantes e por vezes ambíguos de *Além do princípio do prazer*. Uma das questões expostas pela autora é a proposta de Roussillon de deslocar o princípio do prazer do lugar de princípio fundamental do aparelho psíquico. A autora argumenta que o que é reinvestido alucinatoriamente no aparelho psíquico “são os traços mnésicos da experiência com o objeto, quer este tenha sido satisfatório ou não satisfatório. Há um efeito de marca – *empreinte* –, da qual o sujeito não consegue se libertar” (p. 169). Assim, uma vez que o

encontro com o objeto produz satisfação, o aparelho psíquico se organiza sob a primazia do princípio do prazer; quando o encontro com o objeto produz um traço de não satisfação, o reinvestimento da experiência ficaria fora do princípio do prazer. Proposta ousada e, no entanto, fiel ao pensamento de Roussillon, que jamais se volta para o sujeito sem olhar para o objeto e seus efeitos na constituição subjetiva.

Navegar é preciso...

A leitura dessa coletânea nos convoca a navegar pelas águas de Roussillon a bordo das embarcações desses distintos psicanalistas – experiência

que nos leva para dentro de seus consultórios, nos aproximando da experiência e do pensamento clínico de cada um dos autores. Aquele que se dispuser a transitar por essas águas – por vezes sombrias – não desfrutará necessariamente de uma viagem tranquila e harmoniosa. Tal empreitada nos coloca diante de realidades conturbadas, desertos psíquicos, pobreza simbólicas e grandes desafios clínicos. Apesar disso, navegar pelas águas de Roussillon por meio do olhar desses psicanalistas pode ser prazeroso e, por que não dizer, propiciar certo alento, já que esses textos não são apenas exercícios teóricos, mas ilustram e propõem caminhos de trabalho para as problemáticas narcísico-identitárias. Não estar só nessa empreitada pode ser um bom começo.

O terceiro tempo do trauma, a terceira margem do rio

Cristiane Curi Abud

Resenha de Eugênio Canesin Dal Molin, *O terceiro tempo do trauma*, São Paulo, Perspectiva/FAPESP, 2016, 272 p.

“Os tempos mudavam, no devagar depressa dos tempos”¹.

A história de Gavrilo, garoto de onze anos, vítima de um acidente de carro que o deixou paralítico, inaugura o livro de Eugênio Canesin Dal Molin. A memória de Gavrilo, que dormia no momento do acidente, compõe-se de poucas lembranças do acidente em si e mistura-se ao que lhe foi dito e ao que leu no jornal após o acidente.

Daí por diante o autor nos conduz a uma reconstrução da história do trauma de Gavrilo e da história do conceito de trauma na psicanálise. A reconstrução é realizada pelo autor de forma

lenta e gradual reproduzindo, no plano literário, aquilo que encontramos na clínica do trauma: um clima de suspense dada a expectativa ansiosa que o trauma imprime no sujeito que o vivencia. Bem à moda freudiana, a forma literária de Dal Molin converge num ambiente emocional compatível ao conteúdo tratado.

Ao citar Witold Gombrowicz, autor polonês, Dal Molin lembra a dificuldade de contar uma história respeitando o caos que reina no início de cada evento. O problema está na quantidade de impressões que se apresentam em dado momento, o que torna sua descrição inteira impossível, levando-nos obrigatoriamente a uma seleção de quais impressões serão descritas e em que ordem elas serão descritas. Se o evento for de natureza traumática, o trabalho de seleção das impressões, sua nomeação e organização requererá mais tempo e minúcia. Dal Molin cumpre esta tarefa ao longo do livro, ao selecionar eventos da clínica, conectando-os com a história da psicanálise, mais especificamente com a história do conceito de trauma na história da psicanálise, num trabalho detalhado e cuidadoso, que mantém o leitor atento pelo clima de suspense alcançado.

O livro é fruto da dissertação de mestrado do autor. A clínica apresentada se articula à teoria sobre o trauma de dado momento histórico da psicanálise, apoiando-se, basicamente, ao estudo do conceito na obra de Freud e Ferenczi, mas não só. No final do livro, apoia-se também nos estudos de Balint e autores mais contemporâneos. O autor afirma que “as cenas traumáticas não formam uma fileira simples, como um colar de pérolas, mas se ramificam e estão interconectadas como árvores genealógicas, de forma que de qualquer nova experiência, duas ou mais conexões entram em operação como memórias” (p. 136). A reconstrução que Dal Molin realiza do conceito do trauma na história e teoria psicanalíticas segue esta complexidade onde, a cada novo elemento teórico que se acrescenta no movimento do pensamento freudiano, o conceito do trauma é re-significado, e a análise de Gavrilo acompanha essa re-significação.

1 G. Rosa, A terceira margem do rio, disponível em: <https://www.aedi.ufpa.br/parfor/letras/images/documentos/ativ-a-dist-jan-fev2014/CASTANHAL/castanhal-2010-010/guimaraes%20rosa%20-%20a_terceira_margem_do_rio-3.pdf>, p. 3.

Cristiane Curi Abud é psicanalista membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. É professora do curso de Psicossomática do Instituto Sedes Sapientiae. Professora afiliada da Universidade Federal de São Paulo, coordena o Programa de Assistência e Estudos de Somatização do Departamento de Psiquiatria da UNIFESP. Mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) e doutora em Administração de Empresas pela Fundação Getúlio Vargas (FGVSP). Escreveu o livro *Dores e odores, distúrbios e destinos do olfato* (Via Lettera, 2009). É coautora do livro *Psicologia Médica Abordagem Integral do Processo Saúde-Doença* (Artmed, 2012). Organizadora do livro *A subjetividade nos grupos e instituições* (Chiado, 2015) e *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (Perspectiva, 2017).

Apresento então, resumidamente, esta reconstrução, pois ela pode ser um bom roteiro de pesquisa para quem se interessar pelo tema.

Inicialmente, o autor retoma algumas correspondências entre Freud e Ferenczi durante a Primeira Grande Guerra, nas quais Ferenczi notou como a guerra afetava as pessoas que dela participavam.

Ferenczi estudou os casos de neuroses de guerra, cujos sintomas físicos eram muito semelhantes aos sintomas histéricos de conversão, compreendendo-os como psicogênicos e não como frutos de lesões físicas.

Nesta fase, Ferenczi baseia-se nos *Estudos sobre Histeria* (1893-1895), de Freud e Breuer, para explicar os sintomas físicos como uma conversão do afeto em uma inervação motora que será mantida, mesmo depois de a situação de perigo deixar de existir. E faz uma analogia da histeria com os soldados hospitalizados, que para esses últimos limitar-se-ia ao caminho percorrido pelo afeto, uma vez que não foi possível, como o próprio Ferenczi aponta, encontrar nas anamneses dos soldados a constituição sexual que comporia o quadro nosológico da histeria de conversão.

A causa do trauma seria um afeto súbito, um choque, que não pôde ser psiquicamente controlado. A memória do trauma psíquico agiria como um corpo estranho que continua sendo visto como um agente que ainda está trabalhando. Não seria a experiência, mas sua lembrança que geraria afetos desagradáveis. A questão que se impõe é como o afeto ligado à lembrança poderia ser esmaecido. Um dos fatores de esmaecimento seria a reação energética efetiva ao evento que provocou o afeto (reação de choro, vingança, linguagem) que enfraqueceria a carga afetiva e desvitalizaria a lembrança. Se a reação é suprimida, o afeto permanece ligado à lembrança.

Para Ferenczi, a lembrança que não foi ab-reagida entra no complexo de associações, vem acompanhada de outras experiências, que podem contradizê-la, e está sujeita a retificação por outras ideias. Após um acidente, a memória do perigo e do medo são associadas à memória do que

aconteceu depois – salvamento e a consciência atual de segurança, de modo que uma pessoa normal seria capaz de levar a cabo o desaparecimento do afeto relacionado por meio do processo de associação.

Dal Molin questiona: seria possível as memórias de Gavrilo serem incluídas nesse modo de compreensão das vicissitudes do afeto no psiquismo? Há que se pensar também no estado no qual o paciente se encontra no momento do trauma: Gavrilo estava dormindo.

E propõe uma diferenciação, pois, ao contrário da histeria de conversão que sofrem de reminiscências, diz Dal Molin,

os soldados com tremores localizados sofrem duplamente: do evento em si e do traço mnêmico inconsciente que o evento deixou. O complexo de associações ao redor do episódio é, por esse motivo, mais restrito. Se, por um lado, o traço de memória pode ganhar elementos, ser enlaçado por outras associações e reconstruído para formar uma representação, uma lembrança consciente do episódio; por outro o afeto despertado tem tal volume que impossibilita o acesso pleno à consciência. Quando há uma lembrança, mesmo que reconstruída, ela não pode trazer consigo toda a força da excitação afetiva que o choque gerou. Uma cota desse volume, quando não seu todo, é dirigida à parte do corpo inervada no momento do trauma e lá se fixa, gerando tremores e contraturas que formam a sintomatologia visível dos soldados (p. 41).

Nesses casos o sujeito perde a consciência no momento do trauma e desenvolve uma amnésia retrógrada. O choque parece desativar a consciência, que deixa de ser capaz de captar as impressões que sucedem o momento traumático.

Seguindo o movimento do pensamento freudiano, Ferenczi assimila a questão narcísica, colocando em planos similares a doença orgânica, os incômodos e o choque, levando a pensar o trauma como uma lesão ao Eu, uma lesão narcísica que represa a libido no eu.

Neste sentido, lembramos a distinção que André Green² nota entre a castração, a propósito da qual Freud fala de angústia, e entre o

narcisismo que é ferido, sendo que este último, ao sofrer uma lesão, sofre não uma ameaça, mas uma efetiva mutilação.

De tal forma, afirma Dal Molin, que nas neuroses traumáticas prevalece o conflito entre o Eu e o mundo externo, o que provoca a hiperestesia dos sentidos. Os órgãos dos sentidos tornam-se erogenizados de maneira análoga à da hipocondria e da lesão orgânica. Eles se tornam mais sensíveis em decorrência de um estímulo externo poderoso demais para ser dominado, ou por causa de uma constante e intensa estimulação. O estado de alerta do paciente mostra a fixação do psiquismo nas experiências traumáticas e a necessidade de reagir ao que não foi propriamente dominado.

No esquema da primeira tópica freudiana, o sistema que é atingido pelo estímulo é o da percepção/consciência que faz o *front* com o mundo externo. Ele forma uma camada que recobre o pré-consciente e o inconsciente. O problema que o autor interpõe é se a hiperestesia dos sentidos não é exatamente uma alteração nos elementos da percepção decorrente de um distúrbio energético de grande escala que tem lugar no inconsciente.

A partir de 1920, Freud vai conceituar como traumáticas as excitações que possuem força suficiente para romper o escudo protetor do psiquismo e invadir o aparelho psíquico. A diferença com a histeria se acentua, sendo que as histéricas sofrem de suas reminiscências e os que experimentam o trauma sofrem do rompimento de seus escudos protetores e da invasão de estímulos. A sintomatologia permanece similar.

A questão do traumatismo vai sendo compreendida a partir da dimensão econômica, das quantidades de excitação e da distribuição da libido. O choque traumático deprecia o investimento libidinal em objetos e os concentra no Eu, no sistema percepção/consciência do Eu, de tal forma que seu prejuízo assemelha-se ao encontrado nas neuroses que Freud chamou de *narcísicas*.

Para Freud o trauma causa um distúrbio na distribuição da energia do aparelho, toma o

psiquismo e desliga o princípio do prazer. Ferenczi vai mais longe, a inundação paralisa o próprio aparelho receptor, que para de filtrar e colher amostras do exterior por meio dos órgãos dos sentidos. A paralisia sensorial despertada pelo trauma dura um tempo no qual toda impressão mecânica e mental é tomada sem nenhuma resistência, nenhum traço de memória de tais impressões permanece, mesmo no inconsciente, de modo que as causas do trauma não podem ser lembradas a partir de traços de memória.

A impressão seria um elemento original do processo de memória, não como fator informativo, mas energético. O processo de ligação pulsional passaria pela conversão das impressões em percepções e estas, mais tarde, em representações. O trauma não pode ser lembrado porque nunca foi consciente. Só pode ser reexperimentado e conhecido como o passado. As impressões vividas com desprazer continuam reverberando em algum lugar do corpo. Não tendo sido percebidas nem representadas, essas impressões são consideradas por Ferenczi como a realidade alocada em um inconsciente mais profundo.

Dal Molin passa então a discorrer sobre o processo de simbolização das experiências. Em condições favoráveis, a impressão pode ser reexperimentada, tornando-se percepção, e representação associada a outras representações. Por condições favoráveis, ele entende a resposta dos objetos aos apelos da criança.

Citando Ferenczi, escreve o autor:

Na maioria dos casos de trauma infantil, os pais não têm interesse em imprimir os eventos na mente da criança, ao contrário o tratamento usual é a repressão: 'não foi nada'; 'nada aconteceu'; 'não pense sobre isto'; mas nunca nada é dito sobre esses feios assuntos (por exemplo, os de natureza sexual). Tais coisas são simplesmente escondidas num silêncio mortal; as fracas referências que a criança faz são ignoradas ou mesmo rejeitadas como absurdas, com a unânime anuência de todos ao seu redor, e com tal consistência que a criança deve desistir e não pode manter seu próprio julgamento (p. 220).

2 A. Green. *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta, 1988. p. 287.

Se, por outro lado, “a mãe está à mão com compreensão e ternura e completa sinceridade, a criança pode se restabelecer mesmo do choque mais severo sem maiores problemas” (p. 209).

O autor chega, então, ao funcionamento do trauma em dois tempos: o evento traumático nuclear que a criança vive não tem efeito em si mesmo, não é neste momento traumático. Após a puberdade, um segundo evento, que reativa o primeiro, libera desprazer. Neste segundo tempo, o evento ocorrido no primeiro tempo torna-se traumático, uma vez que conecta-se com a sexualidade. Entre o primeiro tempo, daquilo que não pode ser integrado, e o segundo, no qual uma nova experiência o reativa, o evento é remodelado de uma maneira que permite maior integração, mas através de uma atribuição de sentido – o sexual – que faz o acontecimento algo traumático.

No primeiro tempo não há integração do vivido, que permanece como uma impressão mental, o início de uma formação traumática, à espera de ligação psíquica que transforme a impressão em representação.

O modelo de traumatismo postulado em 1920 pode integrar-se à teoria freudiana do trauma em dois tempos quando tomamos como uma experiência de choque para a qual o indivíduo não estava preparado, que demanda do psiquismo um trabalho de integração e inclusão na sua história. Gavrilo buscou na internet notícias de seu acidente, que pôde ganhar uma imagem e uma história. A narrativa encontrada nos jornais veio acompanhada de uma imagem que lhe permitia perceber e representar o acidente.

Ferenczi retoma a questão do trauma criticando Freud pela superestimação da fantasia em detrimento da realidade traumática, dos embates reais entre o Eu e os objetos externos na patogênese. Ferenczi retoma o crédito do relato da neurótica de Freud, pois constatara que muitas crianças eram de fato vítimas de abuso sexual por parte de figuras de autoridade da família ou próximas a ela. Portanto, não deveriam ser tomados como relatos fantasiosos, mas como fato vivido pelo paciente.

Ocorre uma confusão de línguas onde a criança busca ternura e o adulto traduz essa busca na sua língua, como busca sensual. Não se trata aqui de sedução, mas de paixão, descontrole, terrorismo e transformação da fantasia em realidade. Diante de uma figura de autoridade, a criança não reage com nojo ou ódio, mas fica paralisada, como os neuróticos de guerra que perdem a consciência no momento do choque.

Essa paralisia diante da incessante invasão de estímulos inclui a espontaneidade e a atividade do pensamento, no plano mental. No plano físico, há uma completa exaustão do tônus muscular e no plano psíquico, uma dissociação. Outra forma de defesa, para além da cisão, é a identificação com o agressor: a criança introjeta os sentimentos de culpa do adulto, tornando-se inocente e culpada ao mesmo tempo, o que a deixa confusa, em dúvida sobre o que aconteceu.

Na transferência, esses pacientes mostram-se muito sensíveis aos desejos, tendências, caprichos e simpatias dos analistas. O analista não deve esconder ou negar os pontos que o paciente nota acertadamente, deve legitimar sua percepção.

A formação traumática não implica só a confusão de línguas, mas o abandono, a falta de alguém que possa ajudar na metabolização da experiência.

O trauma pode chegar a três tempos, o que não significa que sempre venha a tê-los.

O primeiro tempo viria a ser o

momento do choque ou da comoção psíquica, da experiência que não pode ser integrada, que, a partir do exterior, rompe o escudo protetor contra estímulos. O segundo tempo que discutimos foi o de ressignificação posterior da experiência de choque – ao ser integrado, o evento ocorrido no primeiro tempo passa a ter um efeito propriamente traumático. Entre o primeiro e o segundo tempos encontramos discutida na teoria, a partir de Ferenczi, uma fase intermediária: após o choque causado no embate com o meio externo, o indivíduo procura integrá-lo com a ajuda dos objetos externos, volta-se a eles na tentativa de ligar a experiência disruptiva. É esse tempo, intermediário na cronologia da formação

traumática, mas o último a ser observado pela clínica e pela teoria psicanalíticas, que podemos chamar de terceiro (p. 220).

O não reconhecimento por parte dos objetos investidos das impressões oriundas do choque impede o registro e ligação psíquicos. Em outras palavras, se os objetos investidos recusam o fato ocorrido, se não legitimam a percepção da criança de ter sido abusada, compondo o que Ferenczi chamou de desautorização da percepção, a criança fica impedida de simbolizar a experiência. Aquilo que ela viveu sequer é reconhecido como tal, uma vez que opera o mecanismo de recusa da realidade na família. A própria criança, vítima do abuso, passa a duvidar se o trauma (evento) aconteceu ou não (pois o trauma aconteceu). Sua percepção sofre um ataque que impede o caminho pulsional de chegar ao simbólico. O tempo intermediário pode encerrar a formação do trauma, mas nem sempre o faz. Se o meio ambiente não oferecer elementos para a ligação e significação das impressões, esse terceiro tempo pode fixar-se num movimento, aos objetos externos, que repete as tentativas iniciais de registro que se seguiram ao choque. O modelo dos sonhos traumáticos aponta para esse movimento de tentativa de registro e ligação, busca de reconhecimento e validação pelos objetos afetivamente investidos.

O ambiente pode ajudar a transformar as impressões em percepções e estas, mais tarde, em representações. Mas pode recusar a realidade do ocorrido – não legitimando as sensações e percepções do sujeito – acarretando um novo choque e compondo definitivamente o trauma. Assim, a traumatogênese é inter e não intrasubjetiva. Apesar do rompimento de Freud com Ferenczi, esta ideia foi assimilada pela psicanálise. Para citar um autor atual, que tem se dedicado ao estudo das simbolizações, lembro-me aqui de Roussillon³, para quem a simbolização requer, primeiramente, que se represente o objeto na sua ausência. Cabe

então questionar a função que o objeto cumpre neste processo. Estamos diante de sofrimentos narcísicos e, portanto, não podemos ficar apenas na descrição dos processos intrapsíquicos; é preciso pensar na interação destes com as respostas do ambiente, dos objetos edípicos. Estas transformações teóricas implicam mudanças na técnica, também pioneiramente propostas por Ferenczi e rechaçadas por Freud, mas que atualmente vigoram frente aos impasses que as técnicas mais clássicas impõem aos sujeitos no embate mais com suas feridas narcísicas do que com sua angústia de castração.

Finalizo pelo começo. O título do livro, *O terceiro tempo do trauma*, imediatamente lembrou, pela semelhança da estrutura da frase, o conto de Guimarães Rosa, *A terceira margem do rio*. O que poderia ter sido apenas um trocadilho revelou-se, após a leitura do livro de Eugênio Dal Molin, uma significativa metáfora. Lembrei-me de um texto de Elisa Cintra no qual ela oferece uma interpretação para a retirada do pai para a terceira margem do rio:

A metáfora espacial da gestação de um “espaço psíquico” começa então a temporalizar-se: o pai é agora atividade de ser e de dar ser, de destinar a ser, de deixar o outro ser. Para deixar o outro ser é preciso manter-se retraído, “cancelado”, em reserva, por isso na “terceira margem do rio”, em estado “ausentemente disponível”.

É nesse “retirar-se” que o pai rompe a relação dual e especular e reconhece na criança a alteridade, legitimando suas percepções e desejos e possibilitando sua entrada no simbólico. É na terceira margem do rio que pode transcorrer o terceiro tempo do trauma, tempo intermediário no qual os pais podem ajudar a criança a transformar as impressões potencialmente traumáticas em percepções legítimas e, posteriormente, em representações, completando o circuito da simbolização.

3 R. Roussillon. Teoria da simbolização: a simbolização primária, in: L. C. Figueiredo; B. B. Savietto; O. Souza. *Elasticidade e limite na clínica contemporânea*. São Paulo, 2013.

Sublimação e genealogia do *Unheimliche*

Camila Salles Gonçalves

Resenha de Alessandra Martins Parente,
Sublimação e Unheimliche, São Paulo,
Pearson, 2017, 747 p.

Que o tamanho não nos assuste, pois é provável que a leitura deste livro, de mais de setecentas páginas, seja feita com prazer. Esta resenha é apenas uma *leitura*, sem pretensão de resumir a obra, e comenta-a de modo não linear, indo e vindo, em busca de uma construção que mostre seus sentidos e alcance.

O estilo ágil e envolvente, já no capítulo 1, convida-nos para acompanhar a vida política e cultural de Viena, no fim do século XIX, ao situar o *locus nascendi* da psicanálise. A autora nos põe diante de características estéticas da urbanização da capital do império austro-húngaro e com esta vai nos familiarizando, mas não para puro deleite. A política de Estado determinara um embelezamento urbano, que culminou na reforma da Ringstrasse e “na construção de nostálgicos edifícios públicos e privados, denominados edifícios de esplendor (*Pauchbauten*)” (p. 58). Identificamos dispositivos de poder, na cidade reconstruída, com seus amplos bulevares. Ela tem “um largo anel que impede a organização de barricadas e isola na periferia tudo o que não condiz com os ideais de modernidade” (p. 58).

A extensa bibliografia que acompanha o livro não constitui apenas um conjunto de referências, uma vez que nos é dado acompanhar sua

utilização. Os filósofos e pensadores da psicanálise, que Alessandra Parente estudou para estabelecer suas perspectivas, vão nos sendo apresentados ao longo dos capítulos. Por meio de seus comentários, penetramos também no universo de criadores de todas as artes, então contemporâneos: pintores como Gustav Klimt e Egon Schiele, compositores como Arnold Schoenberg, escritores como Stefan Zweig e Arthur Schinitzler, o poeta e dramaturgo Hofmannsthal e Sigmund Freud.

O texto assinala que a velha elite aristocrática e a nova elite burguesa teriam de certo modo atenuado suas diferenças por meio do compartilhamento da arte. Citações do crítico C. Shorske¹ e de S. Zweig compõem um painel dos costumes ligados ao culto da arte. Para o primeiro, a arte ter-se-ia tornado uma espécie de *refúgio conformista* e, para o segundo, todas as camadas sociais teriam sido tomadas por um *fanatismo pela arte*, sobretudo em relação ao teatro.

Encontramos a significativa união entre a arquitetura e outras artes e as ciências, além de indicações a respeito de um certo clima psicológico da classe abastada, leitora de *feuilletons*, descrito por autores consultados. O Burgtheater, em estilo barroco, com o forro decorado por quadros de Gustav Klimt e a universidade, em estilo renascentista, simbolizariam a cultura liberal. Mas somos levados a considerar que, se nobres e burgueses podiam usufruir em aparente harmonia da vida cultural, suas divergências e antagonismos mantinham-se. E, para além destes, as camadas sociais em que se inseriam teriam suas próprias tensões.

Os aristocratas da corte teriam tido que se habituar a uma crescente perda de poder implicada pela conformidade com o a posição real de Francisco José I, que optava por outorgar títulos de nobreza a burgueses emergentes e se mantinha como se fora ungido por um direito divino de que gozariam os Habsburgo. As burguesias ascendentes teriam sido forçadas a se situar em meio a arbitrariedades dos aristocratas e a divisões internas, entre a indústria pesada e manufaturas em larga escala de bens de consumo, e as formas de associação com os bancos.

O atraente cenário de Viena no fim do século serve ao objetivo de “desenhar aspectos sócio-históricos e políticos concernentes ao momento de elaboração da psicanálise por Freud” (p. 35). A autora rejeita a posição de uma prática psicanalítica voltada apenas para a vida privada e assume o mote de Lacan, segundo o qual *O Inconsciente é a política*. Para ela, abordar a *sublimação* na obra de Freud implica considerar as configurações específicas da cultura da época, “ligadas, por sua vez, a modelos políticos organizados em torno de certas estruturas de poder” (p. 35).

Alessandra Parente trabalha com as críticas de Adorno ao conceito de sublimação, das quais extrai a seguinte proposição: “podemos notar a inarredável ligação desse conceito com o sistema capitalista burguês” (p. 45). Traça os perfis de um Freud liberal, ainda que desconfiado, antes da guerra, que reconhecia certas conquistas do liberalismo, tais como as das políticas relacionadas com o povo judeu. Para ela, “O conceito de sublimação reitera certas categorias formais no âmbito da cultura que são coniventes com o sistema liberal, assim como Freud, em certo sentido, o era” (p. 46). As ilusões de Freud ter-se-iam desfeito depois da Grande Guerra e ele teria abandonado modelos *mais conservadores*.

A autora aborda o conceito de *sublimação* excluindo a pressuposição de sua imutabilidade na obra freudiana. Fundamenta-se, de modo assertivo, na crítica de Adorno, que implica “considerar inaceitável seguir inadvertidamente aplicando o conceito freudiano sem que se perceba sua face claramente conivente com certo sistema político-econômico cujos limites, hoje, para nós, estão mais do que evidentes” (p. 46).

Na Introdução, ao expor seu objetivo, ela afirma: “A sublimação é, na obra freudiana, um conceito indicativo de processos inconscientes de

simbolização, cujos resultados revertem-se em obras da cultura” (p. 35). O conceito freudiano de *sublimação* teria sido primeiro elaborado em meio a dispositivos de preservação da ordem patriarcal vigente, ordem essa designada no texto como *farsa*, numa evidente alusão à frase de Marx – *A história se repete, a primeira vez como tragédia e a segunda como farsa*². A vitalidade do patriarcado estaria sendo encenada depois de a Revolução Protestante e a Revolução Francesa terem derrubado sua plausibilidade. Um espírito melancólico envolveria a época, emanado por uma “morte não elaborada dessa ordem patriarcal” (p. 36). O rei sem legitimidade cobraria “uma cegueira generalizada em relação aos buracos que se alastravam pelo reino” (p. 37) e predominaria entre os cidadãos “uma cultura dos sentimentos” (p. 37), uma disposição perceptiva para “objetos internos” (p. 37).

Os mecanismos de que Freud trata em “Luto e melancolia” são retomados pela autora para destacar a ideia de que, na melancolia, caracterizada por um *objeto no interior do ego*, “os investimentos para outros objetos se afrouxam e o mundo interno ganha dimensões inusitadas” (p. 36-37). Este juízo teórico é essencial para que se compreenda o contexto da primeira versão freudiana do conceito de sublimação segundo Alessandra Parente, que afirma: “É exatamente essa característica inflada do ego que, por diversas razões, tem relação com a sublimação” (p. 37).

O livro prossegue com um movimento, ao mesmo tempo, dialético e perspectivista, no qual o conceito de *Unheimliche* primeiro ensaia sua aparição num “tom insurgente” (p. 38), como uma espécie de face oculta da arte produzida pelo “processo sublimatório” (p. 38) defensivo. Análises de criações de Klimt e de Hoffmansthal corroboram essa oposição entre a busca do *sublime* e a face subversiva afogada pelas convenções sociais e sustentam a base para que a autora monte um “panorama mais amplo da época, que englobou inclusive o estilo freudiano” (p. 38). Para isto, ela pesquisa também o Romantismo, que persistiria, associado com o “modelo sublimatório”

1 C. Schorske. *Viena fin-de-siècle*. São Paulo: Companhia das Letras/Unicamp, 1988.

2 K. Marx, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*.

Camila Salles Gonçalves é professora de filosofia e doutora pela FFLCHUSP, psicóloga pela PUCSP, psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, autora de várias publicações sobre psicanálise e filosofia.

presente, e analisa uma das obras de Goethe, de quem Freud era grande admirador. Seu estudo da novela *Afinidades eletivas* apoia-se na crítica de Walter Benjamin, que perfaz uma ótica condizente com seu propósito de “perceber com mais clareza a função dessa lâmina simbólica, restauradora de buracos da antiga ordem pré-revolução” (p. 38).

O texto de Alessandra Parente desenvolve sequências de citações de escritores da época, em textos e contextos heterogêneos quanto a valorizações da busca do *sublime*. Inclui também autores nossos contemporâneos, como é o caso de Marshal Berman, que, em *Tudo que é sólido desmancha no ar*, comenta o processo sublimatório no *Fausto* de Goethe. Ele realça a tensão da personagem, entre seu desenvolvimento espiritual e seu afastamento do mundo exterior, quando Fausto passa a almejar uma ligação mais ativa e mais erótica com o mundo. A autora serve-se desta leitura do texto goethiano para recortar a afirmação segundo a qual a *experiência espiritual* de Fausto prova “certo descumprimento do processo sublimatório, isto é, erotismo e elo vital com o mundo externo e com a vida não podem ser satisfatoriamente experimentados com a sublimação” (p. 327). Pondera que o recurso à sublimação pretendia garantir o desfrute daqueles prazeres sem que a dor, que seria a eles inerente, tivesse que ser vivida. Para ela, evidencia-se, nos efeitos após o pacto com Mefistófeles, quando prazer e dor em intensidade são experimentados pelo professor *melancólico precoce*, que “o recalque está não só alinhado como até mesmo potencializado pelos processos sublimatórios” (p. 327).

Em seguida, a citação que encontramos é do escrito de Freud sobre Leonardo da Vinci, que teria recebido a alcunha *Fausto italiano*, por sua sede de conhecimento. A autora retoma “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”, texto no qual Freud realiza uma breve sistematização de sua teoria da sublimação: “a maioria das pessoas é capaz de orientar parte das forças resultantes do instinto sexual para sua atividade profissional” (p. 329) e essa capacidade consistiria “em reverter o

instinto sexual em sublimação” (p. 329). Revemos, com Alessandra Parente, a definição freudiana de sublimação: capacidade do instinto sexual de “substituir seu objetivo imediato por outros, desprovidos de caráter sexual e que possam ser mais altamente valorizados” (p. 329). Ela prossegue, acompanhando as conjecturas de Freud a respeito do espírito investigativo das crianças, que teria como verdadeiro alvo a sexualidade e que se eclipsaria sob um forte recalque. Freud teria considerado três tipos de encaminhamento psíquico para aquela busca da sexualidade: 1. cair nas armadilhas do recalque, com as consequentes inibição da curiosidade e perda da livre atividade intelectual, que se retrairia, 2. resistir ao recalque intelectual e substituir a pesquisa sexual suprimida por preocupação investigadora compulsiva, que sexualiza o pensamento e dá a este “o colorido próprio do prazer e da ansiedade que envolvem processos sexuais” (p. 330) e 3. o espírito investigativo seria capaz de fazer o pensamento escapar da inibição e da compulsão neurótica.

O leitor é convocado para reconhecer no último caso, *o mais raro e mais perfeito*, na opinião de Freud, aquele em que a libido não se submete ao recalque e é *sublimada*. Alessandra Parente parafraseia a concepção de Freud: “a libido escapa do destino do recalque, sendo sublimada desde cedo em curiosidade propícia à pesquisa que também se torna, até certo ponto, compulsiva e substitutiva da atividade sexual” (p. 330). É a partir daí que ela expõe sua crítica do conceito de *sublimação*, baseada na crítica de Adorno. “Para ela, apesar dos excessos compulsivos atribuídos a Leonardo, Freud continua a considerá-lo como um caso do terceiro tipo, e, portanto fazendo parte do processo ‘mais raro e mais perfeito’ de solução de compromisso para conflitos infantis” (p. 330). A autora declara sua impressão desconfortável de que “vestígios, desvios e restos anímicos importam pouco para sinalizar possíveis limites socioculturais quando o caso de sublimação é ‘bem-sucedido’” (p. 330). Para ela, é como se o reconhecimento social bastasse para que se não levassem em conta barreiras sociais

que teriam impulsionado a expressão do artista. Salienta que “para Adorno, a arte autônoma, que nasce no âmago da sociedade burguesa, só pode se configurar como antítese desta” (p. 331).

Este é um momento indispensável para que se acompanhem as reflexões propostas por Alessandra Parente. É a partir daí que ela nos apresenta algumas linhas da leitura feita por Adorno, integrada por sua investigação. A crítica adorniana incide sobre a redução dos conflitos, que a arte comporta ou expressa, aos conflitos pulsionais de sua gênese, silenciando seu caráter negativo, o que atribuiria àquela uma função adaptativa e pacificadora, como a de um “bem cultural agradável” (p. 46).

Sintetizando *grosso modo*, o centro da discussão está primeiro na recusa da utilização do conceito de sublimação com o sentido de mecanismo de mera substituição, de desejos ou fantasias censurados, pela busca de realização de bens culturais considerados *mais nobres*. E, segundo, em mostrar modos pelos quais as artes visam, contêm, ou criam o que é *unheimlich*, à medida que se opõem a ideais de *beleza* pacificadora.

Como é preciso, também encontramos menções à crítica de Adorno às pesquisas psicanalíticas no campo da arte e esclarecimentos a respeito de seu uso neste livro. Segundo o filósofo, “nas pesquisas psicanalíticas da arte, as obras cumprem função análoga à dos sonhos, existindo, desta forma, única e exclusivamente em função da esfera psíquica, seja para satisfazer os anseios secretos do artista que as realiza, seja para satisfazer os pequenos caprichos proibidos daqueles que delas desfrutam” (p. 332). Acredito que hoje, inclusive em publicações de psicanalistas brasileiros, pesquisadores no âmbito das artes, dentre as quais incluo a da autora, a afirmação não possa ter quantificador universal, isto é, não vale para todas. Com efeito, Alessandra Parente associa “a evidência da tese adorniana de que as obras de arte não são apenas reflexo das atividades psíquicas do artista” (p. 333), com pesquisas como aquelas realizadas por João-Frayze Pereira, “que mostram a face indomável da arte” (p. 333)

e discute, tanto quanto o filósofo frankfurtiano, os sentidos da função *anestésica* da obra de arte em determinados contextos.

Limito-me aqui a indicar questões instigantes. Vale frisar que, se há em determinadas obras de arte o que é *unheimlich*, como o elemento transgressor abafado pela cultura do império austro-húngaro, esta leitura nos ensina que este elemento não se reduz ao psíquico individual do artista, a vicissitudes de seu mundo interno.

Adorno, segundo nos é apontado, entende que “a experiência decorre da irrupção do passado no presente, numa rachadura da consciência, que exige o abandono de toda identidade imediata consigo mesma” (p. 352). Alessandra Parente localiza nesta questão de ruptura, da iludida consciência de identidade imediata consigo mesma, “o impasse vivido por Freud ao tratar especificamente da sublimação” (p. 352). A seu ver, quando pensa como seus contemporâneos, Freud ainda considera a sublimação “uma espécie de salvação contra a impertinência desse estranho-familiar que emerge sem reconhecimento” (p. 352). Ao mesmo tempo, ainda que numa nota de rodapé (nota 6), ela promete tratar da questão na segunda parte do livro: “Veremos que Freud foi capaz de se desvencilhar desse modelo com a ideia de *Unheimliche*” (p. 352).

As mudanças de Freud são relacionadas com a Primeira Guerra Mundial, acontecimento que serve como marco e critério utilizado para dividir o livro em duas partes. A autora assinala que “se é possível reconhecer uma característica peculiar do início da Primeira Guerra, esta é claramente certa confiança nas autoridades que a declaram” (p. 431). São-nos apresentados tanto autores que descrevem este estado de coisas, quanto aqueles que descrevem sua transformação (às vezes, os mesmos). Com o desenrolar da guerra, rompe-se a credibilidade das “forças superiores” (p. 431).

Se a escrita de Freud, na aparência, não refletia as condições sociopolíticas, a autora faz-nos ver, em textos freudianos, cujos títulos não o sugerem, o temário associado com efeitos da Grande Guerra. “Além do princípio do prazer”, de

1920, conhecido como o livro da *virada*, em que são reformuladas as bases da psicanálise, leva em conta as neuroses de guerra e formula o conceito de pulsão de morte, é apenas um exemplo dos escritos freudianos analisados nesta obra.

É preciso ressaltar a maneira pela qual é abordado o artigo de Freud que trata de *das Unheimliche*. O capítulo 10 da Parte II, “E. T. A. Hoffman: Aspectos Formais do *Unheimliche*” (p. 541), inicia-se com um parágrafo de Walter Benjamin, que figura como espécie de epígrafe e assim já indica a importância dada pela autora ao pensamento de mais este filósofo frankfurtiano, próximo do Freud *desiludido* em relação ao liberalismo vienense. O pensamento de ambos coincidiria, na história não oficial da cultura e dos analisados, sobretudo na sensibilidade para o não convencional.

Em passagem anterior a este capítulo, a autora põe em destaque que Walter Benjamin diferencia *vivência* (*Erlebnis*) e *experiência* (*Erfarung*) e que, para ele, a *vivência* “é uma forma de defesa psíquica do sujeito moderno, que se vê invadido pela turbulenta intensidade e quantidade de informações” (p. 352), e a *experiência* equivaleria ao que ultrapassa a consciência diante de uma exterioridade indomável, estranha. O magnífico parágrafo benjaminiano trata do *déjà vu*. Fala do choque “com que um instante penetra em nossa consciência, como algo já vivido, nos atinge” (p. 541). O filósofo propõe “a imersão em instantes efêmeros atuais para despertar a atenção aos estilhaços varridos pela história oficial e restaurá-los no presente” (p. 566). Para a autora, “Neste ponto é que finalmente nos aproximamos verdadeiramente do processo psicanalítico. A regra básica da psicanálise pode ser justamente um meio de evocar a emersão desses acasos, invariavelmente conectados a conteúdos transferenciais” (p. 566-567).

Ao analisar “O Homem da Areia”, de Hofmann, Freud teria se desprendido dos modelos artísticos pré-guerra e teria sido obrigado a rever “seus conceitos e processos psíquicos” (p. 578) relacionados com a estética. Alessandra Parente nos

faz recordar que na “categoria de coisas assustadoras é que se encontraria o efeito do *Unheimliche*” (p. 585). E a pesquisa etimológica realizada por Freud mostrou que “esse estranho e inquietante não é algo novo ou alheio, sendo antes familiar e há muito estabelecido na mente” (p. 585).

No período pós-guerra da arte, exemplificado pela pintura e pela literatura, irrompe, de modo incoercível. O que é familiar e ao mesmo tempo estranho, associado ao pânico diante do mal-estar que se torna impossível ignorar. O mundo estilhaçado dos expressionistas e dos fragmentos de sonhos repetitivos aproximam a arte e a psicanálise: “Acostumados com o belo na arte” (p. 606), com a eclosão do Expressionismo, “os espectadores são colocados diante de obras que embaralham os conceitos vinculados previamente à ideia de beleza” (p. 606). Encontramos um clima *unheimlich*³ na obra de Schiele, de Koschka e outros.

Quero destacar, na primeira e na segunda parte, os excelentes capítulos sobre Gustav Klimt e sobre Egon Schiele. Para tanto, consideremos o que nos é dito a respeito do Expressionismo alemão e austríaco, que teria irrompido como “um grito convulsivo e abafado de socorro” (p. 614), cuja reverberação “interpela a alma humana, perdida num tempo sempre igual” (p. 614). Teria posto à mostra aquilo que, em Klimt, não se oferecia de imediato à percepção, como a subversão que ameaçava aparecer no feminino que tomava forma em suas criações, “ao exaltar a mulher e vê-la sob um novo prisma” (p. 179-180).

Indico, por meio de poucas frases, capítulos (com ilustrações) que valem por livros: “Acostumados com o belo na arte” (p. 606), com a eclosão do Expressionismo, “os espectadores são colocados diante de obras que embaralham os conceitos vinculados previamente à ideia de beleza” (p. 606). A obra de Gustav Klimt teria sido vista como desta indissociável, embora expressasse muito mais. Enquanto seu discípulo, Egon Schiele acompanhou-o e depois, aos poucos, tomou outra direção: “A obra de Egon Schiele é marcada pelos choques do mundo moderno. Sem

pretender revesti-los de beleza – estratégia de Gustav Klimt – Schiele captura a fragmentação de formas que resulta dos efeitos desses choques” (p. 620). Em certas passagens, Schiele é aproximado de Hoffmann, de pistas na direção da maneira pela qual o escritor inspirou Freud na criação do conceito de *Unheimliche* e foi objeto de ensaio benjaminiano.

O poeta e dramaturgo Hugo Von Hofmannsthal, suas peças e outros escritos também nos são apresentados pela autora. Para ele, o teatro significava ação, que se localiza “na escrita e reescrita de uma obra para a qual a harmonia jamais é encontrada” (p. 668). Somos informados sobre Édipo e a *Esfinge*, em estudo na primeira parte do livro e sobre *A Torre*, drama que ele reescreveu várias vezes, no último capítulo. Interessou-se declaradamente pela psicanálise a partir de 1904. Com Alessandra Parente percorremos as relações de *Tat*, que designa ação e também crime, que iluminam sua leitura de “Totem e tabu”.

As considerações de Walter Benjamin sobre *A Torre*, comparada com aspectos do drama trágico alemão, também nos são dadas a conhecer. Cumpre ressaltar que, nos estudos realizados pela autora, agora apenas mencionados, a arte teatral, como as demais artes comentadas em sua relação com a psicanálise, é visada a partir de perspectivas históricas da gestação de conceitos, ou seja, como genealogias dialéticas do sublime, da sublimação e do *Unheimliche*.

Referindo-se ao desejo expresso por Hofmannsthal, de ser lido por leitores que desvendariam seu texto com olhos próprios, a autora comenta: “Esses leitores que dão vida ao texto não o desvendam de acordo com as intenções originárias do autor ao escrevê-lo, mas o traem. A traição – mais uma vez o *Tat* – é a melhor forma de recepção que o autor de um texto poderia desejar” (p. 686). Espero que esta resenha do livro de Alessandra Parente, se traição, possibilite ao leitor vislumbrar a receptividade que ele desperta.

Colaboradores deste número

Ana Claudia Patitucci

rua Prof. João Arruda, 53
05016-110 São Paulo SP
Tel.: (11) 3873 3457
anapatitucci@hotmail.com

Bela M. Sister

rua Maranhão, 584, cj. 42
01240-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3666 6443
belasister@terra.com.br

Benilton Bezerra Junior

rua Jardim Botânico, 700/323
22470-50 Rio de Janeiro RJ
beniltonjr@gmail.com

Berta Hoffmann Azevedo

rua André Ampere, 153 cj. 63
04562-907 São Paulo SP
Tel.: (11) 5102 2852
bertaazevedo@hotmail.com

Caio Liudvik

rua Sórora Angélica, 555 ap. 24
02452-060 São Paulo SP
Tel.: (11) 99394 0439
caioljudvik@hotmail.com

Camila Salles Gonçalves

rua Dr. Flávio Américo Maurano, 810
05656-020 São Paulo SP
Fones: (11) 3739 4464 e (11) 98353 8742
camila_salles@uol.com.br

Caroline Yu

rua Ambrosina de Macedo, 152
04013-003 São Paulo SP
Tel.: (11) 99668 4235
shanyuin@gmail.com

Caterina Koltai

rua Tupi, 365 ap. 41
01233-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3589 0662
caterina.koltai@gmail.com

Célia Klouri

rua Caçapava, 49 cj. 125
01408-010 São Paulo SP
Tel.: (11) 99125 6163
celiaklouri@yahoo.com.br

Christian Ingo Lenz Dunker

alameda dos Guaiases, 658
04079-011 São Paulo SP
chrisdunker@usp.br

Cláudia Sagula

rua Austrália, 523
06345-300 Granja Viana Carapicuíba SP
Tel.: (11) 99675 2535
clodesagula@uol.com.br

Cristiane Curi Abud

alameda Joaquim Eugênio de Lima, 881
cj. 1105
01403-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 99521 2574
criscabud@uol.com.br

Cristina Parada Franch

rua João Moura, 647/103
05412-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3081 4386
crisfranch@uol.com.br

Danielle Melanie Breyton

rua Prof. João Arruda, 53
05016-110 São Paulo SP
Tel.: (11) 3873 3457
danibreyton@gmail.com

Deborah Joan Cardoso

rua Inácio Pereira da Rocha, 142 cj. 305
05432-010 São Paulo SP
Tel.: (11) 3032 1385
deborah@santacruz.g12.br

Elisa Maria de Ulhôa Cintra

rua Vargem do Cedro, 201 ap. 112
01252-050 São Paulo SP
Tel.: (11) 3086 4016 e (11) 97152 1119
elcintra01@gmail.com

Fernanda Fazio

alameda Rio Negro, 911 cj. 207
06453-033 Alphaville Barueri SP
Tel.: (11) 4191 1258
fazziofernanda@gmail.com
www.fernandafazzio.com.br

Fernando Urribarri

Posadas 1429, 9 piso
CP 1011, Buenos Aires, Argentina.
f.urribarri@gmail.com

Heloisa Silva

rua Iquitos, 108
05444-020 São Paulo SP
Tel.: (11) 97681 8000
helo.silva@gmail.com

Julia Eid

rua Capote Valente, 432 cj. 143
05409-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3061 9193 e (11) 98181 9317
juliageid@gmail.com

Liliana Emparan

rua Apinajés, 1709
01258-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 99203 3891
lilianaemparan@gmail.com

Lisette Weissmann

rua Araguari, 817 cj 91
04514-041 São Paulo SP
Tel.: (11) 99431 6233
lisettewbr@gmail.com

Luís Claudio Figueiredo

rua Alcides Pertiga, 65
05413-100 São Paulo SP
Tel.: (11) 3086 4016
lclaudio.tablet@gmail.com

Mara Caffé

rua Patápio Silva, 155, ap. 141
05436-010 São Paulo SP
Tel.: (11) 3085 9986/(11) 9 9950 8895
maracaffe@uol.com.br

Márcio Seligmann-Silva

rua Sérgio Buarque de Holanda, 571
13083-859 Campinas SP
m.seligmann@uol.com.br

Maria Laurinda Ribeiro de Souza

rua dos Otonis, 120
04025-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 5572 3589
mlrsouza@uol.com.br

Mario Fleig

rua Duque de Caxias, 1208/1201
90010-281 Porto Alegre RS
Tel.: (51) 98449 0590
mfleig77@gmail.com

Miriam Chnaiderman

rua Maranhão, 620 cj. 33
01240-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3666 4537
chnaide@uol.com.br

Miriam Debieux Rosa

Al. Lorena, 879
01424-005 São Paulo SP
Tel.: (11) 99411 9965
debieux@terra.com.br

Octávio Souza

rua Visconde de Pirajá 595/905
22410-003 Rio de Janeiro RJ
Tel.: (21) 98111 5757
octaviosouza@gmail.com

Pablo Castanho

Av. Prof. Mello Moraes, 1721 Bloco F
05508-030 Cidade Universitária
São Paulo SP
Tel.: (11) 3091 1963
pablo.castanho@usp.br

Paulo Cesar Endo

rua Tanabi, 162 ap. 12
05002-010 São Paulo SP
pauloendo@uol.com.br

Peter Pál Pelbart

pppelbart@gmail.com

Silvio Hotimsky

rua Ilhéus, 135
01251-030 São Paulo SP
Tel.: (11) 3862 7743
silviohotimsky@hotmail.com

Vania Prata

rua Dr. Diogo de Faria, 363
04037-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 5082 4194
vaniaprata@terra.com.br

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 artigos deverão ser entregues em nove cópias impressas, pessoalmente ou por correio (não é necessário ser via Sedex), à Secretaria do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, aos cuidados de Cláudia Dametta, Rua Ministro Godoy, 1484, CEP 05015-900, São Paulo SP, Brasil. Não serão aceitos trabalhos enviados por e-mail.

1.1 Os artigos enviados para publicação, sempre originais e inéditos, deverão ser antecidos por duas páginas contendo, separadamente, os seguintes dados:

♦ PÁGINA 1

Título e nome do autor, sua qualificação (como deseja ser apresentado ao leitor), endereço (incluir CEP), telefones (incluir DDD) e e-mail. A página de rosto é destacada quando o artigo é remetido para avaliação, de modo a preservar, durante todo o processo, o sigilo quanto à identidade do autor.

♦ PÁGINA 2

Resumo do artigo enviado, com até cinco linhas, em português, e traduzido para o inglês, com redação ou revisão feita por um profissional da área. Enviar igualmente até seis palavras-chave, em português e inglês. Nesta segunda página também devem figurar o número exato de caracteres do texto, inclusive espaços, e a data de envio do artigo para a revista.

Em todas as páginas devem constar o número da página no canto superior direito, e, no cabeçalho, o título do trabalho.

1.2 Os artigos enviados devem ter até 35 mil caracteres (com espaços), incluídas as notas de rodapé e não incluídas as referências bibliográficas do final. Trabalhos que excedam esses limites poderão ser devolvidos aos autores para que possam adequá-los às normas de publicação, antes de qualquer avaliação.

2. As resenhas devem ser encaminhadas, via email, ao Conselho Editorial de Resenhas:

Camila Salles – camila_salles@uol.com.br;
Sergio Telles – setelles@uol.com.br;
Susan Markuszower – susanmark@uol.com.br;
Janaina Namba – janaina.namba@yahoo.com.br;

2.1 As resenhas enviadas para publicação, sempre originais e inéditas, deverão observar as seguintes especificações:

♦ PÁGINA 1

Deverá conter o 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.

Incluir também o número de caracteres e até seis palavras-chave da resenha (não é necessário apresentar resumo ou abstract).

Em todas as páginas devem constar o número de página no canto superior direito, e, no cabeçalho, o título do trabalho.

Na última página deve constar o nome do autor, sua qualificação (como deseja ser apresentado ao leitor), endereço (incluir CEP), telefones (incluir DDD) e e-mail.

2.2 As resenhas devem ter até 20 mil caracteres (com espaços). Trabalhos que excedam esses limites poderão ser devolvidos aos autores para que possam adequá-los às normas de publicação, antes de qualquer avaliação.

3. Todos os artigos serão analisados em detalhe pelo plenário do Conselho Editorial de Artigos, que poderá, eventualmente, solicitar ao Conselho Científico Externo um ou mais pareceres.

Todas as resenhas serão analisadas pelo Conselho Editorial de Resenhas.

Uma vez aceito o trabalho, um membro destes Conselhos Editoriais transmitirá ao autor do artigo ou resenha eventuais recomendações para mudanças na forma ou no conteúdo, a fim de adequá-lo aos padrões da revista.

4. É indispensável seguir os padrões gráficos utilizados por *Percurso*:

- ♦ **Destaques:** O que merecer destaque deve vir em itálico; não utilizar sublinhado nem negrito.
- ♦ **Intertítulos:** Colocar intertítulos para facilitar a leitura.
- ♦ **Palavras estrangeiras e títulos de livros:** Devem vir em itálico, sem aspas, quando mencionados no texto.
- ♦ **Títulos de artigos:** Devem vir entre aspas, em estilo normal, sem destaque.
- ♦ **Citações:** Devem vir entre aspas, com chamada de nota de rodapé contendo a respectiva referência bibliográfica (ver tópico 5 para mais detalhe sobre as notas). As citações de até três linhas devem ser incluídas no corpo do texto; citações de quatro linhas ou mais devem ser destacadas do texto, em parágrafo escrito em fonte menor.

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:

- **Nome do autor:** Em ordem direta, com maiúsculas somente nas iniciais do nome e do sobrenome. Exemplos: S. Freud; M. Klein; D. W. Winnicott.
- **Capítulos de livros:** Título entre aspas, seguido do nome do livro em que aparecem 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*, p. 286. Para livros sem menção a capítulo, apenas o título do livro em itálico e página.
- **Artigos de revistas ou periódicos:** Título entre aspas, seguido do nome da revista em itálico, indicando número ou volume, e página citada. Exemplo: R. Zygouris, “O olhar selvagem”, *Percurso* n. 11, p. 12. (Não se usa *in* antes do nome de um periódico).
- **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, *A arte de formar*, p. 45; segunda citação, Marcia Neder, *Psicanálise e educação: laços refeitos*, p. 70; terceira citação, Bacha, *Laços...*, p. 90; quarta citação, Bacha, *A arte...*, p. 134; e assim sucessivamente.
- **Referências bibliográficas:** Ao final do trabalho, deverão constar as referências bibliográficas em ordem de sobrenome dos autores, seguidas pelos dados da obra. Exemplos: Levisky D. (2007). *Um monge no divã*. São Paulo: Casa do Psicólogo; Mezan R. (2002). *Interfaces da Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.

6. Procedimentos finais:

6.1 Para artigos:

Uma vez atendidas as recomendações do Conselho Editorial de Artigos, o artigo finalizado deve ser enviado, via e-mail, para o seguinte endereço virtual: artigos.percurso@gmail.com. O próprio Conselho Editorial se encarregará

de encaminhar o arquivo definitivo do artigo para a Coordenação Editorial. Uma cópia impressa deve ser entregue/encaminhada pelo autor à Coordenação Editorial, aos cuidados de:

Renato Mezan
Rua Amália de Noronha, 198,
CEP 05410-010, São Paulo, SP.

Se o envio for via correio, pede-se que não seja Sedex, e sim correspondência simples.

6.2 Para resenhas:

Uma vez atendidas as recomendações do Conselho Editorial de Resenhas, o texto finalizado deverá ser enviado, via email, para:

Camila Salles – camila_salles@uol.com.br;
Sergio Telles – setelles@uol.com.br;
Susan Markuszower – susanmark@uol.com.br;
Janaina Namba – janaina.namba@yahoo.com.br;

que se encarregarão de encaminhar o arquivo definitivo da resenha para a Coordenação Editorial.

7. Uma vez publicado, cada autor receberá um exemplar do número em que o trabalho figura. Também receberá por e-mail o arquivo do seu texto no formato em que é apresentado na revista, e o arquivo da capa do número. Isto lhe permitirá imprimir separatas e a capa do respectivo número. Os trabalhos recusados não são devolvidos.

8. O *copyright* dos textos publicados em *Percurso* 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*, número tal, ano tal, páginas x-y. Os autores declaram aceitar a divulgação de seus trabalhos no site da revista: <http://revista.percurso.uol.com.br>.

Onde encontrar *Percurso*

Belo Horizonte

Livraria do Psicólogo
Av. do Contorno, 1390
Floresta
Tel.: (31) 3303-1013 / 3428-5000
livrariadopsicologo@livrariadopsico
logo.net

Fortaleza

Livraria Lua Nova
Av. Treze de Maio, 2861
Benfica
Tel.: (85) 3214-5488

Goiânia

Dimensão
R. 1121, nº 249 – setor Marisa
Tel.: (62) 3281.4135
dimens@terra.com.br

Porto Alegre

Livraria Cultura
Av. Túlio de Rose, 85 loja 302
Tel.: (51) 3028-4033 / 3170-4033
dqmanzano@livrariacultura.com.br

Ribeirão Preto

Núcleo Tavola – Instituto de Formação e Pesquisa em Psicanálise, Psicologia e Ciências Humanas
R. Visconde de Abaeté, 210
Tel.: (16) 3623.5780
contato@nucleotavola.com.br

São Paulo

Livraria APG
R. Monte Alegre, 948
Perdizes
Tel.: (11) 3871-2023 / 3862-9065
livrariaapg@terra.com.br

Livraria Cultura – Villa Lobos
Av. das Nações Unidas, 4777 loja 245
Tel.: (11) 3024-3599 / 3024-3570
rodrigo@livrariacultura.com.br

Livraria Cultura – Market Place
Av. Dr. Chucri Zaidan, 902 loja 222
Tel.: (11) 3474-4033
gaalmeida@livrariacultura.com.br

Livraria Cultura – Paulista
Av. Paulista, 2073 loja 153
Conjunto Nacional
Tel.: (11) 3474-4033
cgtorres@livrariacultura.com.br

Livraria da Vila
R. Fradique Coutinho, 915
Vila Madalena
Tel.: (11) 3814-5811

Livraria Pulsional

R. Min. Gastão Mesquita, 132
Perdizes
Tel.: (11) 3865.8950 / 3675.1190
pulsional@uol.com.br

Livraria Pulsional – Sedes

R. Min. Godói, 1484
Perdizes
Tel.: (11) 3865.8950 / 3675.1190
pulsional@uol.com.br

Maura Book's

Vila Guilherme
R. José Gonçalves Gomide, 545
Tel.: (11) 2909.1959 / 3865-1232
mbooks@uol.com.br

Salvador

Colégio de Psicanálise da Bahia
Urania Tourinho
R. Alfredo Magalhães, 96, 1º andar
Barra
Tel.: (71) 3264-3202

Uberaba

Ilcéa Borba Marquez
R. Alfen Paixão, 599
Mercês
Tel.: (34) 3312.7761



A Dr. Contábil consiste na prestação de serviços contábeis, tributários, trabalhistas e societários e é composta de profissionais qualificados em constante atualização com o objetivo de atender com segurança nossos clientes.

Nosso objetivo é fornecer serviços de qualidade, com postura ética, diferenciada, competência e eficácia.



Acesse nosso site:

www.contabil.net

Avenida Caxingui 94 Butantã
CEP 05579 000 São Paulo Capital
Telefone (11) 3724 9440
menossi@contabil.net

Um produto desenvolvido por:

MEN0551
CONSULTORIA CONTÁBIL

Impresso em São Bernardo do Campo SP, em dezembro de 2018,
no parque gráfico da Paym Gráfica e Editora,
para o Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae

HOMENAGEM A REGINA SCHNAIDERMAN — RAÍZES E DEVIRES

Homo Sacer: o homem matável [Nathalie Zaltzman] Después de Lacan: el retorno a la clínica [Fernando Urribarri] Regina – destierros fecundos [Miriam Chnaiderman] Regina Schnaiderman – *com amigos* [Camila Salles Gonçalves] Negros, judeus, palestinos: do monopólio do sofrimento [Peter Pál Pelbart] Deslocamentos: língua errante/apátrida [Márcio Seligmann-Silva] Pensamentos esparsos sobre escrita e língua materna através dos deslocamentos [Caterina Koltai] Freud, o inconsciente, a des-memória, a in-memória e os paradoxos do esquecimento, do sonho e do real de Auschwitz [Paulo Cesar Endo] O arquivo de sonhos de ex-prisioneiros de Auschwitz do Museu-Memorial Auschwitz-Birkenau [Paulo Cesar Endo] A clínica com migrantes no projeto Ponte: a opção pela língua portuguesa e a análise das heranças psíquicas da colonização [Caroline Yu + Cláudia Sagula + Heloisa Silva + Liliana Empanan + Lisette Weissmann + Pablo Castanho + Vania Prata] Norma e subversão na psicanálise: reflexões sobre o Édipo [Mara Caffé] Bando, banido, abandonado, bandido [Miriam Debieux Rosa] Caminhos da fé [Benilton Bezerra Junior + Christian Dunker + Mario Fleig] História de um homem só [Maria Laurinda Ribeiro de Souza + Octávio Souza + Elisa Maria de Ulhôa Cintra]