

Instituto Sedes Sapientiae

Conselho de Direção do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae – gestão 2021/2023

Danielle Melanie Breyton (Relações Externas), Elcio Gonçalves de Oliveira Filho (Comissão de Admissão), Maria Cristina Petry Barros Martinha (Relações Internas), Maria de Fátima Vicente (Eventos), Paula Patrícia S.N. Francisquetti (Cursos), Paulina Scmidthauer B. Rocha (Clínica e Instituições), Sílvia Maria de Moraes Gonçalves (Transmissão, Pesquisa e Intervenções Externas), Sílvia Nogueira de Carvalho (Publicação e Comunicação), Solange Maria Santos Oliveira (Administração e Finanças), Tide Setubal Souza (Formação Contínua)

Percurso

REVISTA DE PSICANÁLISE : ANO XXXIV : DEZEMBRO 2021

Conselho Editorial

Andrea Carvalho, Cleusa Pavan, Luciana Cartocci, Marcia R. Bozon de Campos, Maria Aparecida Kfoury Aidar, Maria de Lourdes Caleiro Costa, Maria do Carmo Vidigal M. Dittmar (Lila) e Marina Bialer.

Grupo de Entrevistas

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

Grupo de Debates

Cristiane Curi Abud, Gisela Haddad, Ivy Semiguem, Thiago Majolo, Vera Blondina Zimmermann.

Grupo de Debates Clínicos

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

Conselho Editorial de Resenhas

Camila Salles Gonçalves (coordenadora), Janaina Namba, Lia Novaes Serra, Sérgio 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 Orlievsky (Universidade de Buenos Aires), David Levisky (Sociedade de Psicanálise de São Paulo), Dominique Fingerhann (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 (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), Nelson 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

Thereza Pozzoli • thereza.pozzoli@gmail.com

Projeto e produção gráfica

Sergio Kon • A Máquina de Ideias • Tel.: (11) 99113-3243 • amaquina@aclnet.com.br

Assinaturas

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

Capa

Feres Lourenço Khoury. *Longe... muito longe*. Acrílica sobre tela, 1,50 x 1,00 m, 2018.

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 na Biblioteca Virtual de Psicoanálise – BiViPsi.



Instituto Sedes Sapientiae
Rua Ministro de Godoy, 1484
05015-900 São Paulo SP
Tel.: (11) 3866-2730
Secretária do Departamento:
Claudia Dametta
deptodepsicanalise@sedes.org.br

Entre Morfeu e Tântatos

Percursos 67

REVISTA DE PSICANÁLISE : ANO XXXIV : DEZEMBRO DE 2021

Sumário

Table of contents

7	Editorial <i>Letter from the editors</i>	3
---	---	---

TEXTOS PAPERS

9	Freud e o trabalho <i>Freud and work</i> Christophe Dejours	
25	Narciso insurgente <i>Insurgent Narcissus</i> Leonel Braga Neto	
35	Territórios clínicos <i>Clinical territories</i> Tide Setubal	
43	Quantos eventos precisamos para mobilizar o psíquico? <i>How many events do we need in order to mobilize our minds?</i> Mira Wajntal	
55	O tempo na sessão de análise e a partitura musical <i>Time in the analytic hour and the musical score:</i> Michael Reuben	

- 67 Melancolia sem culpa?
Melancholy without guilt?
Ana Cecília Carvalho
- 77 São livros de aço!
They are books of steel!
Adriana Barbosa Pereira + Sílvia Nogueira de Carvalho
- 83 Más que memoria: construyendo futuro con memoria
More than memory: building a future with memory
Elina Aguiar

ENTREVISTA INTERVIEW

4

- 95 Pergunte aos indígenas
Ask the native Brazilians
Eduardo Viveiros de Castro

DEBATE DEBATE

- 119 De volta para o futuro
Back to the future
Marina Bialer + Marco Antônio Sousa Alves + Tania Rivera

DEBATE CLÍNICO CLINICAL DEBATE

- 129 Caso, acaso e repetição na clínica psicanalítica
Case, chance and repetition in psychoanalytic work
Miriam Debieux Rosa + Paula Francisquetti + Tales Ab'Sáber

LEITURAS BOOK REVIEWS

- 139 Sobre o *Dicionário de Psicanálise de Casal e Família*
[Dicionário de psicanálise de casal e Família]
On Dictionary of Psychoanalysis of Couple and Family
Magdalena Ramos
- 142 Cannabis, uma viagem lúcida pela produção,
comércio e seus usos [Maconha – Os diversos
aspectos, da história ao uso]
*Canabis, a lucid journey through production, trade
and their uses*
Diva Reale + Henry Jorge Bartholomeu

- 147 Experiências psicanalíticas compartilhadas [Debates clínicos, v. 2]
Shared psychoanalytic experiences
Rogério Coelho de Souza
- 153 Tudo ou nada [Estudos sobre suicídio, psicanálise e saúde mental]
Everything or nothing
Elisabeth Antonelli
- 159 A infiel fidelidade de Laplanche [Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006]
Laplanche's unfaithful fidelity
José Atilio Bombana
- 164 Feitos de carne, ossos e histórias! [Histórias recobridoras] 5
Made of flesh, bones and stories!
Iza Maria Abadi de Oliveira
- 166 Revivescências: viver e reviver por escrito [Revivescências]
Revivals: living and reviving in writing
Leda Herrmann
- 169 A cabra puxa sempre para o monte, e o sequioso, para a fonte [Fontes do pensamento de Jacques Lacan]
The goat always pulls towards the mountain, and the thirsty to the source.
Rodrigo de A. Ferreira Santos
- 173 O dizer laço, para além dos dispersos disparatados [O que faz laço?]
"To say bond", beyond the scattered
Guilherme Arthur Possagnoli Freitas

- 177 O interlocutor do sono e suas declinações [A erótica do sono]
The interlocutor of sleep and its declensions
Nelson da Silva Junior
- 180 Colaboradores deste número
Contributors to this issue
- 182 Normas para envio de artigos e resenhas
Rules for contributors
- 184 Onde encontrar *Percurso*
Where to find Percurso
- 191 Para assinar *Percurso*
How to subscribe to Percurso

Editorial

Percurso 67 apresenta-se no entre. O ano de 2021 se encerra e com ele vamos tendo mais clareza a respeito dos tempos em que vivemos. Para alguns, são “tempos do fim”: não há como o Antropoceno ter vida longa. Para outros, que analisam especificamente o Brasil, “ruptura de época”, estado de guerra sem quartel e contra todas as instituições, ampliação do espectro dos matáveis – agora incluem-se sob a mira todos os progressistas –, novidade inserida pela extrema direita no poder, novidade que desnorteia.

Percurso insiste e com ela o desafio da contribuição pelo exercício do pensamento, a partir de sabermos que o gozo não é infinito. O ano de 2022 se introduz, podendo se constituir como uma cunha no registro da crueldade e abertura para novos possíveis.

Abrimos este número com Cristophe Dejours, contribuição para a compreensão do lugar essencial do Trabalho na interpretação das formas contemporâneas do mal-estar na cultura. Elina Aguiar escreve acerca da urgência do trabalho contínuo com a memória; o esquecimento, diz, dá lugar à negação da violência que nunca deixou de persistir. A entrevista com Eduardo Viveiros de Castro é um sopro de vida no meio das atrocidades que vivemos, verdadeira abertura para pensar o humano, o bicho, a floresta e os sonhos – tão fundamentais para a psicanálise.

No momento em que esse editorial ganha esta página, vivemos a violência de mais uma guerra, com todos os requintes da pulsão agressiva e suas manifestações. O que pode a psicanálise para mitigar os efeitos do ódio? Recorremos a Freud, em sua carta a Einstein: “Tudo o que produz laços emocionais entre as pessoas tem efeito contrário à guerra”, e a Pepe Mujica: “É impossível sonhar?”

É impossível no mundo de hoje levantar a utopia de que o homem pode melhorar a si mesmo como sociedade?”

Nossa prática como psicanalistas pode e deve

contribuir para o trabalho da cultura de estabelecer laços, de auxiliar no trabalho de ligação de Eros e que Eros impere sobre o ódio.

É possível sonhar.

Freud e o trabalho

Christophe Dejours

Resumo Freud não acordou interesse específico à questão do trabalho. O trabalho de produção (seja de produção de bens como de serviços) repousa, portanto, sobre processos psíquicos muito interessantes no que diz respeito à economia psíquica e à saúde mental. Paradoxalmente, o termo *Arbeit* foi muito utilizado por Freud para dar conta tanto do trabalho do sonho (*Traumarbeit*) assim como do trabalho de luto (*Trauerarbeit*) ou, ainda, da perlaboração (*Durcharbeitung*). Mas trata-se do trabalho psíquico de si sobre si mesmo, sem referência ao trabalho de produção (*Poièsis*). Quais são as relações entre o *Arbeit* freudiano e a *Poièsis* no sentido da clínica e da psicodinâmica do trabalho? É este o objeto central deste artigo.

Palavras-chave psicologia do trabalho; clínica do trabalho; psicodinâmica do trabalho.

Christophe Dejours é psiquiatra, psicanalista, membro titular da Association Psychanalytique de France e do Institut de Psychosomatique de Paris, presidente do conselho científico da Fondation Jean Laplanche-Institut de France.

Tradução Fernando Aguiar

O que entendemos por “trabalho” no título dado a este capítulo? Se nos limitamos ao significado comum do termo, ou seja, trabalho como atividade de produção (de vínculo ou de serviço), logo concluimos que Freud não lhe deu nenhuma atenção particular e que o trabalho ordinário não atraiu seu interesse. Poderíamos então tentar contornar a indiferença de Freud buscando recuperar a atividade de trabalho por detrás dos textos sobre sublimação. Mas as relações entre sublimação e trabalho não são evidentes, tanto mais que, para Freud, a sublimação é essencialmente a obra dos “Große Männer” (dos grandes homens): Leonardo, Michelangelo, Beethoven (como em *Moisés e o monoteísmo*), em nada comparável ao trabalho ordinário.

Mas depois de Freud, desde os anos 1980 algumas pesquisas foram desenvolvidas em um campo conhecido como clínica e psicodinâmica do trabalho. Em particular no campo do sofrimento e da psicopatologia do trabalho. Em seguida, *a contrario*, foram exploradas as condições de prazer no trabalho, ou mesmo a relação com o trabalho como mediador na construção da saúde. Ora, para nos darmos conta do seu impacto favorável ou desfavorável no funcionamento psíquico, é necessária uma teoria da inteligência no trabalho, entre as forças pulsionais da mobilização psíquica e as exigências concretas da atividade. Descobrimos então que o trabalho de produção – *Poièsis*, ou *poiese* – é impossível sem a mobilização correlativa de um trabalho de si sobre si mesmo. Este é realmente um trabalho, mas nesse caso o termo “trabalho” não mais se refere apenas à atividade de produção de bens ou serviços. É antes um trabalho psíquico intrassubjetivo. E este trabalho foi considerado por Freud, ao longo



*o trabalho é pouco apreciado
como via para a felicidade.
Não há aqui urgência como no caso
de outras possibilidades de satisfação.
A grande maioria dos homens trabalha
apenas forçada pela necessidade*
[Freud, *Mal-estar na cultura*]

de sua obra, por meio do emprego da noção de *Arbeit*, cuja importância se revela sem ele saber, mas cuja psicodinâmica do trabalho sublinha a extraordinária fecundidade e, principalmente, o caráter inevitável para quem busca compreender o lugar essencial que cabe ao trabalho na interpretação das formas contemporâneas do mal-estar na cultura.

Freud e o *Mal-estar na cultura*

Poderíamos esperar que nesse texto Freud destinasse um lugar fundamental ao trabalho profissional, se admitimos que as obras de cultura são primeiramente e antes de tudo o resultado do trabalho vivo, sejam obras individuais de artistas ou obras coletivas de transformação do mundo físico (a geografia) e das instituições políticas e sociais (a história), que se acumulam no que designamos pelo nome de civilização.

No entanto, no texto, Freud não se debruça sobre o trabalho, apenas o menciona, incidentalmente, em uma nota de rodapé. Passo a citá-lo:

Na ausência de predisposição especial que prescreva imperativamente sua direção para interesses vitais, o trabalho profissional ordinário, acessível a todos, pode ocupar o lugar que lhe é atribuído pelo sábio conselho de Voltaire. O significado do trabalho para a economia libidinal não pode ser suficientemente apreciado nos limites de uma visão panorâmica sucinta. Nenhuma outra técnica

para conduzir sua vida liga o indivíduo tão firmemente à realidade como a ênfase conferida ao trabalho, que com segurança o insere ao menos numa porção da realidade, a comunidade humana. A possibilidade de deslocar uma alta proporção de componentes libidinais, componentes narcísicos, agressivos e até mesmo eróticos para o trabalho profissional e para as relações humanas decorrentes confere-lhe um valor igual à sua indispensabilidade para que cada pessoa afirme e justifique sua existência na sociedade. A atividade profissional proporciona uma satisfação particular quando é livremente escolhida, permitindo assim tornar utilizáveis para sublimação propensões que subsistem, moções pulsionais persistentes ou constitucionalmente reforçadas.¹

Com efeito, as relações de trabalho e a sublimação, na perspectiva da clínica do trabalho, parecem estar realmente na origem do vínculo social. Freud é mais reservado. Esta nota termina com um comentário dubitativo sobre o trabalho. Vou ainda citá-lo:

E, no entanto, o trabalho é pouco apreciado como via para a felicidade. Não há aqui urgência como no caso de outras possibilidades de satisfação. A grande maioria dos homens trabalha apenas forçada pela necessidade, e é desta aversão natural humana pelo trabalho que decorrem os mais árduos problemas sociais.²

Durante muito tempo ignorada ou mesmo rejeitada pelos psicanalistas, a psicodinâmica do trabalho desenvolveu-se sobretudo graças ao confronto com outras disciplinas: depois da ergonomia e da medicina do trabalho, com a sociologia (sociologia da ética e sociologia da divisão sexual do trabalho), a antropologia, em seguida, com a filosofia (em especial, a fenomenologia de Michel Henry e a Escola de Frankfurt), com o direito, e mais recentemente com a economia.

Como abrir espaço para uma problemática do trabalho quando partimos do *corpus* freudiano?

Para responder a esta pergunta, o melhor é sem dúvida começar pelo exame do que a psicodinâmica do trabalho pode contribuir para a teoria da *sublimação*. Levar em conta todos os dados da

clínica recomenda conceder à sublimação, como veremos, um lugar específico no funcionamento psíquico, significativamente mais importante do que lhe é geralmente reservado na psicopatologia e na metapsicologia.

O trabalho de produção é, no seu conjunto, um impensado de Freud, como já foi indicado na introdução. Daí que precisamos fazer um desvio através do que a clínica do trabalho revelou sobre esse impensado do trabalho – que não é um apanágio de Freud, mas da maior parte dos pensadores, e de uma maioria dos psicanalistas que, cultivando certa condescendência em relação ao trabalho, tendem a considerá-lo como um cenário, eventualmente como um fator desencadeador das descompensações psicopatológicas (assim como qualquer trauma ordinário na vida). Nesta perspectiva, o trabalho não poderia reivindicar um papel etiológico próprio na construção ou destruição da identidade, que resultaria quase exclusivamente das fases iniciais do desenvolvimento psicosssexual da criança.

Por isso, antes de retornar às contribuições de Freud para o conceito de trabalho, é necessário fazer um desvio pela clínica e psicodinâmica do trabalho, começando com uma análise do trabalho de produção ordinária, que se afasta de maneira significativa das concepções de senso comum sobre o trabalho, com as quais o próprio Freud, ao que parece, estava de acordo.

Trabalho, atividade e subjetividade

É comum contrapor trabalho de *concepção* a trabalho de *execução*, sendo este último considerado mais nobre do que o primeiro. A distinção não é errônea, mas de toda maneira convém sublinhar que não existe trabalho de execução se, com isso, queremos designar uma atividade de estrita obediência a prescrições, procedimentos ou ordens.

Todos aqueles que trabalham contornam os regulamentos, infringem os procedimentos,

é comum contrapor trabalho de concepção a trabalho de execução, sendo este último considerado mais nobre do que o primeiro. Mas todos aqueles que trabalham contornam os regulamentos, infringem os procedimentos, transgridem as ordens, burlam as instruções

transgridem as ordens, burlam as instruções. Não apenas por gosto abusivo de resistência ou desobediência, mas, muito mais comumente, para fazê-lo bem. Pois o trabalho concreto nunca se apresenta tal como premeditado pelos projetistas e organizadores. Em qualquer trabalho, há sempre imprevistos, falhas, disfunções, incidentes. O que é prescrito é o que chamamos de *tarefa*. O que os trabalhadores fazem, em termos concretos, é a *atividade*. Em suma, trabalhar é constantemente ajustar, adaptar, reparar, adulterar. Quem não sabe burlar, ou não ousa fazê-lo, é um mau profissional. Pois quem se limita à estrita execução das prescrições não faz mais do que a greve do zelo (operação-padrão). Nenhum empreendimento, oficina ou organização pode funcionar se as pessoas se limitam aos procedimentos oficiais. Um exército cujos homens se contentam em obedecer às ordens é um exército derrotado. No exército se diz que é preciso “saber interpretar as ordens”.

Desta abordagem do trabalho pela ergonomia e pela clínica do trabalho, salta aos olhos que o trabalho é o que é preciso ser inventado espontaneamente e adicionado às prescrições “para que funcione”. Este zelo do qual falamos não é outra coisa que o *trabalho vivo* indispensável para toda e qualquer organização do trabalho. Desde já podemos perceber uma primeira inflexão, ou um primeiro enriquecimento do conceito de trabalho. O trabalho não é só poiese-produção de um efeito sobre o mundo. Não é só o resultado

1 S. Freud, *Mal-estar na cultura*, p. 267, nota.

2 Idem.





trabalhar é essencialmente fracassar. Mas é em seguida se mostrar capaz de aceitar o fracasso, de tentar outros modos operatórios, de fracassar novamente, de retomar a tarefa, de não desistir

de uma tarefa ou de um procedimento. Em sua sombra dissimula-se o essencial: uma inteligência e a mobilização dessa inteligência, ou seja, um engajamento da subjetividade ao qual corresponde especificamente o termo “trabalho vivo”.

Nessa perspectiva, o trabalho apresenta-se fundamentalmente como um enigma. O que deve ser acrescentado às prescrições para que funcione? Nunca o sabemos com antecedência e, além disso, é preciso inventá-lo. Em que consiste a inteligência aqui convocada? Quais são os meios psicológicos para isso? Este é um segundo enigma.

É em virtude desse engajamento da subjetividade no zelo que o trabalho nunca pode ser neutro em relação ao eu e à saúde mental. Ele pode gerar o melhor, a tal ponto que em certos casos o trabalho se torna um mediador essencial na construção da saúde. Mas também pode gerar o pior e levar a uma doença mental descompensada. Em outras palavras, o trabalho não pode ser tratado como um meio ambiente. Pelo contrário, ele penetra no mais íntimo da subjetividade. Por isso é importante para a psicanálise não subestimar o lugar ocupado pelo trabalho na vida psíquica (ou na vida da alma – *Seelenleben*, para retomar o termo de Freud).

O trabalho vivo

O trabalho vivo é, portanto, o que o sujeito deve adicionar às prescrições a fim de alcançar os

objetivos. Os incidentes, o mau funcionamento dos objetos técnicos (seja a usina nuclear, o avião ou o terminal de computador), as contraordens da hierarquia, as perturbações vindas de pedidos urgentes de terceiros, as faltas dos colegas com seus compromissos, os cancelamentos de última hora dos clientes etc. são o que chamamos de *real* do trabalho. O real é o que se faz conhecer, para aquele que trabalha, por sua resistência em se deixar controlar.

A experiência do real do mundo, ou seja, de sua resistência ao controle, inevitavelmente se faz pelo *fracasso*. Ou seja, por uma experiência *afetiva*: surpresa, contrariedade, aborrecimento, irritação, decepção, raiva, sentimento de impotência... Todos esses sentimentos são parte integrante do trabalho. São a matéria-prima fundamental do conhecimento do mundo. A realidade do mundo se revela primeiro afetivamente para o sujeito que trabalha. Aquele que não é suficientemente sensível é inevitavelmente um desajeitado. Ele quebra máquinas porque não sabe discernir afetivamente quando elas começam a ter problemas. O profissional de saúde inábil desestabiliza o paciente porque não reconhece afetivamente a angústia do outro.

Para experimentar afetivamente o real, e assim conhecer o mundo, precisamos de um corpo, porque é com ele, antes de tudo, que experimentamos os afetos.

Trabalhar é essencialmente fracassar. Mas é em seguida se mostrar capaz de aceitar o fracasso, de tentar outros modos operatórios, de fracassar novamente, de retomar a tarefa, de não desistir, de pensar a respeito fora do trabalho, de aceitar a inevitável invasão da preocupação com o real e com sua resistência, mesmo no espaço privado. Tal como os jovens psicanalistas que falam incansavelmente e em todas as circunstâncias sobre psicanálise, sobre as dificuldades práticas e os sucessos que encontram, o jovem engenheiro de direção ou de manutenção de uma usina nuclear deve aceitar se deixar habitar 24 horas por dia pelos desafios de seu trabalho. Trabalhar não é apenas fracassar, é também ser capaz de *tolerar* o

mau resultado enquanto for necessário para encontrar a solução que permita ultrapassar o real.

A corpropriação

Na verdade, é decisiva esta capacidade de tolerar o mau resultado. Isto porque, para encontrar a solução, é preciso estabelecer antecipadamente uma verdadeira intimidade com a resistência do real; é preciso fazer corpo com ela. E é possível mostrar que o enigma do real, que se apresenta em qualquer trabalho, precisa primeiramente ser “apropriado” segundo modalidades específicas para poder ser decifrado. É impossível encontrar a solução que convém sem a formação prévia de uma familiaridade subjetiva e afetiva entre o corpo e o real, que o filósofo Michel Henry teorizou com o conceito de “Corpropriação do mundo” (*La Barbarie*). Esta corpropriação não é apenas cognitiva. O essencial de sua engenhosidade se desenrola no corpo a corpo com o real.

No fim das contas, cada nova configuração do real encontrada no trabalho convoca a formação de novas habilidades que o trabalhador não possuía até então. De modo que o trabalho entendido como trabalho de produção – poiese –, para ter qualidade, convoca a subjetividade em seus fundamentos mais íntimos, a saber: o corpo, lugar da experiência subjetiva. Cada habilidade é de fato o resultado de uma elaboração da experiência subjetiva do corpo em conflito com o real. É o corpo que dá à inteligência sua engenhosidade.

Assim, o trabalho de produção – poiese – engendra outro trabalho sob o efeito “da força” de resistência: um trabalho de si sobre si mesmo, do qual surge, no melhor dos casos, uma intuição acerca da solução que permite superar o obstáculo que o trabalho opõe ao controle.

Não é suficiente dizer que o trabalho mobiliza a subjetividade. É necessário precisar como ocorre a passagem do sofrimento com o fracasso para a descoberta de uma solução. Trata-se de uma longa travessia, pois de fato a solução encontrada não se torna possível sem uma transformação de

não é suficiente dizer que
o trabalho mobiliza a subjetividade.

É necessário precisar como ocorre
a passagem do sofrimento
com o fracasso para a
descoberta de uma solução

si mesmo que corresponda à formação de uma nova habilidade, não existente antes da experiência subjetiva do real.

Chegamos aqui a uma segunda inflexão dada ao conceito de trabalho: devemos agora entrar no trabalho da subjetividade sobre ela mesma, no trabalho de si sobre si mesmo que o confronto com o real impõe a quem trabalha. Assim, não se trata mais apenas do trabalho de produção-poiese, mas de um trabalho intrassubjetivo que caracterizamos com o nome de *Arbeit*. Este termo é efetivamente o que Freud usa, ao longo de sua obra, associado a numerosos termos: *Erarbeiten*, *Verarbeiten* (elaboração), *Durcharbeiten* (perlaboração), *Verdrängungsarbeit* (trabalho de recalçamento), *Errinerungsarbeit* (trabalho de rememoração), *Verdictungsarbeit* (trabalho de condensação), *Trauerarbeit* (trabalho de luto) etc.

Uma longa análise seria necessária para mostrar que a aquisição de novas habilidades passa, em particular, pelo trabalho do sonho – *Traumarbeit*. O real, como resistência e como enigma, deixa no aparelho psíquico restos diurnos e, sobretudo, pensamentos em estado de latência. É somente quando estes pensamentos são assumidos pela regressão formal que, graças à figuração, poderão dar origem a imagens oníricas e contribuir para a produção de um sonho. E esta transformação de si da qual estamos falando é essencialmente uma transformação da maneira de habitar seu corpo, que pressupõe a colonização da subjetividade pelo trabalho, fora do tempo de trabalho,





é com seu corpo que o professor
ou o ator sente e acompanha
a escuta de seu público e depois,
para despertar sua atenção,
ajusta seu *savoir-faire* corporal
ao que chamamos de ação
dramatúrgica

chegando até as insônias e mesmo na economia das relações amorosas; mas também nos sonhos (cf. Dejours, *Travail vivant*, tomo I, capítulo 8). O trabalho do sonho ocorre quando, graças à regressão formal, o corpo subjetivo se transforma. Em outros termos, adquirir novas habilidades, das quais, em última análise, depende uma produção-poiese de qualidade, passa por uma perlaboração pelo sonho da experiência do corpo em conflito com a resistência do real.

O prazer obtido com o sucesso do trabalho-Arbeit, proporcionado pelo trabalho-poiese como experiência para a vida anímica, está ligado ao crescimento da subjetividade. Trabalhar não é apenas produzir, mas também transformar a si mesmo. De tanto trabalhar a madeira, o marceneiro sente as essências com seu olfato e seu tato e desenvolve registros de sensibilidade desconhecidos para o leigo. O marinheiro, de tanto manobrar as ondas, percebe a água, a ondulação, as ondas, o oceano com um prazer desconhecido para os outros. De tanto pelear com seu instrumento, o violinista ouve, na arte de outro virtuose, sonoridades às quais não teria tido acesso antes de ter trabalhado com seu violino.

O que dizemos sobre o trabalho material também é válido para o trabalho intelectual: é com seu corpo que o professor ou o ator sente e acompanha a escuta de seu público e depois, para despertar sua atenção, ajusta seu *savoir-faire* corporal ao que chamamos de ação dramatúrgica. É com o corpo que experienciamos afetivamente o

contato com os pacientes e que adquirimos conhecimento de seu estado psíquico. Um “conhecimento através do corpo”, parodiando a expressão emprestada de Bourdieu.

O benefício extraído da perlaboração da experiência do corpo no trabalho, ou seja, a descoberta de novos registros de sensibilidade e de poder expressivo deste corpo, se traduz no prazer inigualável do aumento da subjetividade. Este aumento da subjetividade pela experiência de trabalho tem propriamente relação com a sublimação, constituindo também seu primeiro nível. Ainda que outros níveis de sublimação possam ser evidenciados, como veremos mais adiante, este primeiro nível é seu imprescindível fundamento. Corresponde com exatidão, em *statu nascendi*, ao que foi considerado por Freud em 1915 para definir a pulsão, quando mais uma vez usa o termo trabalho-Arbeit: “a pulsão é a medida da exigência de trabalho (*Arbeitsanforderung*) imposta ao psiquismo pelo fato de suas relações com o corporal”.

O termo *Arbeit* no léxico freudiano não foi isolado como um conceito, nem por Freud nem por Laplanche e Pontalis no *Vocabulário de psicanálise*. Se fizéssemos um desvio através da clínica do trabalho, ficaríamos tentados a reivindicar a seu favor o estatuto de um conceito de pleno direito. E se retornássemos mais longamente ao conceito de pulsão, seríamos levados a confrontar dois vetores na pulsão: um vetor orientado para a busca de mais excitação (*des-ligação*) [*déliasion/Entbindung*] em busca de seus efeitos sensuais no corpo, do qual procede o sexual tão bem comentado por Laplanche (*Sexual*), e um vetor oposto direcionado para a ligação [*liaison/Bindung*] desta excitação que toma a forma de um trabalho exigido pelo eu para dominá-la. É este segundo tempo da pulsão que leva Freud a definir a pulsão como uma exigência de trabalho imposta ao eu, resultado de suas relações com o corpo. Mais adiante no texto de 1915, Freud especifica que este trabalho se encontra essencialmente no princípio do “progresso” ou ainda do “desenvolvimento” do eu, como exigência irreduzível da própria pulsão até uma reorganização tópica em troca do poder

desestabilizador da excitação sexual sobre o eu. Em outro texto, Laplanche estabelece uma relação direta entre este trabalho de ligação e a sublimação e conclui que “a verdade da sublimação é a ligação” (referência).

O trabalho antissublimatório

Se a subjetividade é convocada em todas as atividades ordinárias de produção (poiese), não é o mesmo o lugar que cabe ao trabalho intrassubjetivo de si sobre si mesmo (*Arbeit*) em função da organização do trabalho de produção. O trabalho-*Arbeit* desempenha um papel essencial em todas as atividades profissionais, não apenas no trabalho artesanal, mas também em todos os novos ofícios que estão constantemente surgindo, apesar da ameaça da automação e da mecanização. Nasce assim novas profissões geradas pelas novas técnicas, começando pelos ofícios de manutenção, por exemplo, manutenção e suporte em informática, manutenção industrial (refinarias, petroquímica, nuclear). Mas também estão sendo criados novos ofícios de comando de novas tecnologias (maquinistas de trens e dos TGV, engenheiros de usinas nucleares, pilotos de avião, operadores de máquinas agrícolas ou gestor de obras públicas), de concepção (engenheiro de projeto, desenvolvimento de novos *softwares* de computador, profissões de saúde, manuseio de ferramentas de exploração funcional como raios X, scanners, ressonância magnética, ecografia, reanimação), de gestão, de administração, de direito, de psicologia etc.

Em todas essas novas profissões, cuja lista imensa não pode ser compilada, são requeridas novas habilidades, que implicam na mobilização da subjetividade em um trabalho-*Arbeit* de si sobre si mesmo tal como descrito anteriormente.

Por outro lado, surgem outras tarefas cuja organização recai sobre a desqualificação, geralmente na forma de trabalho repetitivo sob pressão de tempo. Uma longa análise, que não pode ser retomada aqui, mostra que essas tarefas, seja na

o trabalho de produção dificulta
o trabalho-*Arbeit* de si sobre
si mesmo e se traduz não pela
aquisição de novas habilidades,
mas pelo empobrecimento da
inteligência, repressão pulsional e
desaparecimento das condições
necessárias para a sublimação

indústria (atividade em linha de montagem), no setor de serviços (procedimentos operacionais padronizados para assessores de clientes em centrais telefônicas) ou na agricultura (criação de suínos ou galinhas em confinamento), geram um sofrimento terrível que há muito é conhecido como a síndrome da fadiga crônica (referência). Contra este sofrimento, os trabalhadores recorrem a estratégias de defesa que, através da autoaceleração, levam a um engajamento de toda a subjetividade em um circuito psicossensorial-motor que satura o sistema percepção-consciência, e tende a paralisar o funcionamento pré-consciente com um risco elevado, ao final do dia, de descompensação no registro psicossomático (referência). Nesta configuração psicológica, imposta atualmente a centenas de milhões de trabalhadores em todo o mundo, sob o efeito do taylorismo, fordismo, toyotismo e suas variantes (*just-in-time*, gestão lean), o trabalho de produção dificulta o trabalho-*Arbeit* de si sobre si mesmo e se traduz essencialmente não pela aquisição de novas habilidades, não pelo incremento da subjetividade, mas, ao contrário, pelo empobrecimento da inteligência, pela repressão pulsional e pelo desaparecimento das condições necessárias para a sublimação. No entanto, tal conjuntura psicológica é desfavorável à saúde e resulta em descompensações somáticas em massa, conhecidas como patologias de sobrecarga: distúrbios musculoesqueléticos, *Karôshi* (morte súbita por excesso de trabalho), *Karôjisatsu* (suicídio por sobrecarga de trabalho),





Para que isso aconteça, aqueles que se esforçam para trabalhar juntos em um coletivo ou em equipe devem adaptar a divisão de tarefas e pessoas, inventando regras práticas que sejam aceitas e respeitadas por todos

síndrome de *burnout*, drogadições (álcool, medicamentos, psicofármacos).

Convém insistir no custo psíquico e somático do trabalho repetitivo sob pressão de tempo porque estas patologias sugerem que a impossibilidade de sublimar no trabalho de produção-poiesis é prejudicial à saúde, enquanto a possibilidade de sublimação no trabalho profissional é favorável à saúde. É forçoso concluir que a sublimação no trabalho de produção não é um suplemento da alma. É a condição *sine qua non* não apenas para a qualidade da produção, mas da saúde. Em outras palavras, a sublimação no trabalho de produção é um destino possível da pulsão que é favorável ao desenvolvimento da subjetividade. Por outro lado, as tarefas antissublimatórias impedem o acesso a um dos destinos pulsionais – a sublimação – que, à luz da clínica do trabalho, parece ser, em última análise, um caminho de importância primordial para a saúde mental. Isto parece ser verdade para todo ser humano, o que sugere que Freud, ao subestimar o lugar do trabalho de produção-poiesis na vida anímica, também subestimou o lugar essencial da sublimação comum para a preservação da saúde dos seres humanos. De fato, Freud insistiu sobre o quanto a civilização, através da sublimação, impunha de renúncia pulsional aos seres humanos (*Triebverzicht*) ou mesmo sacrifício da pulsão (*Triebopfer*).

Depois deste desvio pela clínica do trabalho, podemos nos perguntar se é a sublimação ou o trabalho antissublimatório que custa mais caro

para o ser humano. Uma resposta mais precisa consistiria em reconhecer que as organizações do trabalho repetitivo sob pressão de tempo impõem o risco do sacrifício da pulsão (*Triebopfer*) (por meio da repressão da pulsão), enquanto o trabalho profissional exigiria apenas a renúncia da satisfação sexual da pulsão (*Befriedigungsverzicht*), mas, em contrapartida, abriria o caminho da sublimação, que é o único destino pulsional (defensivo) descrito por Freud como salutar para o desenvolvimento do eu, enquanto todos os outros destinos defensivos implicam, ao contrário, um encolhimento do eu.

Trabalho cooperação e atividade deôntica

Embora tudo o que diz respeito à relação solipista com a tarefa já seja muito complexo, é uma simplificação injustificada limitar-se a esta análise da centralidade subjetiva do trabalho. De fato, na maioria das situações comuns o trabalho implica também uma relação com um outro. Trabalhamos para alguém, para um cliente, para um chefe, para subordinados, para colegas. O trabalho às vezes também envolve o coletivo, com a questão da cooperação em seu cerne.

Isso se aplica tanto à cooperação quanto à atividade. A saber que existe sempre uma defasagem entre a organização do trabalho prescrito, o que chamamos de *coordenação*, e a organização efetiva do trabalho, que chamamos de *cooperação*.

A *cooperação* é diferente da *coordenação*. Implica uma reformulação *consensual* da organização prescrita. Para que isso aconteça, aqueles que se esforçam para trabalhar juntos em um coletivo ou em equipe devem adaptar a divisão de tarefas e pessoas, inventando regras práticas que sejam aceitas e respeitadas por todos.

Por falta de espaço, não posso comentar aqui todos os elos intermediários na construção de uma cooperação. Assinalarei apenas que isto requer o estabelecimento de relações de *confiança* entre aqueles que trabalham. Esta é a condição para que

cada pessoa ouse mostrar aos outros como trabalha, sem temer que a revelação de suas astúcias se volte contra ela. A cooperação apoia-se numa complexa atividade de confronto entre as diferentes formas inteligentes de burlar as prescrições. Confronto orientado para a busca de acordos e consenso sobre o que é mais ou menos eficaz, o que é certo e errado, justo e injusto... É uma atividade de construção de acordos e regras sobre como “interpretar” as ordens ou as prescrições.

É fácil demonstrar, a partir da análise do processo de elaboração das regras, que uma regra nunca tem apenas uma vocação técnica. É, ao mesmo tempo e sempre, uma regra social que organiza a civilidade e a convivência. *Trabalhar nunca é apenas produzir, é também conviver.* Regras de trabalho e convivência andam sempre de mãos dadas.

Esta atividade de construção de regras, que consome boa parte de nosso tempo e energia, por exemplo, nas sociedades psicanalíticas, é chamada de atividade *deôntica*. A rigor, só existe um coletivo quando existem regras que organizam a atividade comum. Caso contrário não é um coletivo, é um grupo ou uma multidão, até mesmo uma massa.

A atividade *deôntica* é parte integrante do trabalho comum e leva a diferenciações por vezes muito pronunciadas entre equipes ou entre coletivos, entre estilos de trabalho, entre escolas. Os coletivos e as profissões têm uma história e esta história não é outra senão a história de suas regras e suas sucessivas transformações.

Atividade *deôntica*, espaço de discussão e identidade

Para poder cooperar, é preciso assumir riscos: entre outros, manifestar-se, mostrar o que faz e dizer o que pensa. Sem dúvida, isto é assumir riscos. Mas por que então as pessoas que trabalham concordam em correr riscos, em vez de fazerem todos a greve do zelo?

Aqueles que participam na atividade *deôntica*, na vida do coletivo e na convivência, de fato contribuem consideravelmente para a cooperação,

»
uma regra nunca tem apenas uma vocação técnica. É, ao mesmo tempo e sempre, uma regra social que organiza a civilidade e a convivência.
Trabalhar nunca é apenas produzir, é também conviver.

para a organização do trabalho, para a empresa ou instituição e, além disso, para a sociedade. Se eles se envolvem desta forma é porque, em troca dessa *contribuição*, esperam uma *retribuição*. Ora, a clínica do trabalho é irrefutável sobre este ponto: a retribuição que mobiliza a maioria dos trabalhadores não é a recompensa material. Não que esta não seja importante, é claro, mas não é a força motriz. A retribuição esperada é, acima de tudo, uma retribuição simbólica. Sua forma principal é o *reconhecimento*, no duplo sentido do termo: reconhecimento no sentido de gratidão pelo serviço prestado e reconhecimento no sentido de julgamento sobre a qualidade do trabalho realizado. O reconhecimento, por sua vez, só atinge sua eficácia simbólica se for obtido e conferido de acordo com procedimentos cujos critérios são extremamente precisos.

Como não há espaço para desenvolver este ponto, limitar-me-ei a dizer que o reconhecimento é obtido através de julgamentos. Há duas formas de julgamento.

O *julgamento de utilidade* diz respeito à utilidade econômica, social ou técnica da contribuição feita por um sujeito para a organização do trabalho. Esse julgamento é importante para o sujeito, porque lhe confere um status na organização para a qual trabalha e, além disso, um status na sociedade. É também a condição para o acesso não apenas a um salário, mas aos direitos sociais. Para se dar conta disso, é suficiente nos referir aos efeitos terríveis do que é conhecido como “deixar alguém



é graças ao reconhecimento de que, em grande parte, o sofrimento é transformado em prazer através do trabalho. O caminho que passa pelo reconhecimento é muito mais longo e não resulta da coexcitação sexual, depende do julgamento do outro

de molho”, ou seja, relegar alguém a tarefas menores ou absurdas, ou mesmo proibi-lo de trabalhar, mantendo seu salário. Muitas pessoas ignoradas no trabalho ficam devastadas pela vergonha e pela perda de autoconfiança e caem em depressão.

O *julgamento da beleza* é sempre expresso em termos estéticos: é um belo trabalho, é uma bela obra, é uma demonstração elegante, é uma linda maneira. O julgamento da beleza conota antes de tudo a conformidade do trabalho realizado com as regras da arte, com as regras do ofício. Este julgamento só pode ser feito por um outro que conheça as regras da arte e do ofício, de dentro. É o julgamento dos pares, o mais severo, certamente, mas também o mais valorizado. É considerável seu impacto sobre a identidade. Reconhecido por seus pares, um trabalhador tem acesso ao pertencimento: pertencimento a uma equipe, a um coletivo, a uma comunidade profissional. Através do pertencimento o trabalho pode afastar a solidão. Dizemos que ele é agora um piloto de caça como outros pilotos de caça, um pesquisador como outros pesquisadores, um psicanalista como outros psicanalistas.

Há um segundo aspecto do julgamento de beleza que diz respeito ao reconhecimento pelos pares da originalidade, ou mesmo do estilo do desempenho apresentado por um trabalhador. Este julgamento *de originalidade* é sem dúvida o mais precioso, aquele pelo qual é conferido a um trabalhador em que aspectos não é idêntico a mais ninguém. Diferente do julgamento de conformidade,

ele só é acessível depois de proferido o julgamento de conformidade.

Convém enfatizar que o esperado pelo trabalhador, nesses dois julgamentos de utilidade e de beleza, é que eles tenham realmente por objeto a *qualidade do desempenho*, a qualidade do trabalho realizado. É apenas num segundo momento que o sujeito pode conciliar este julgamento do registro do fazer com um julgamento no registro de ser, da identidade.

Em decorrência disso, o reconhecimento tem um impacto considerável sobre a identidade. É graças ao reconhecimento de que, em grande parte, o sofrimento é transformado em prazer através do trabalho. Isso está longe do masoquismo, ou seja, do prazer obtido diretamente da erotização do sofrimento. O caminho que passa pelo reconhecimento é muito mais longo e não resulta da coexcitação sexual, depende do julgamento do outro. Os termos enigmáticos de Freud para qualificar a sublimação assumem um significado preciso sob a lente da psicodinâmica do trabalho. “É um certo tipo de modificação do alvo e de mudança do objeto, na qual se leva em conta nossa escala social de valores, que distinguimos com o nome de sublimação” (Freud, *Nouvelle suite des leçons*). A maneira como a escala social dos valores é considerada na sublimação parece realmente passar pelos julgamentos de reconhecimento pelos outros, julgamento da utilidade e julgamento da beleza. A psicodinâmica do reconhecimento no trabalho constitui o *segundo nível da sublimação*, e introduz uma nova dimensão: o sucesso da sublimação depende em grande parte do julgamento do outro e da lealdade dos parceiros do reconhecimento (enquanto o primeiro nível de sublimação, o da *corpsappropriation*, ou corpropriação, é estritamente intrassubjetivo).

Para muitos de nossos pacientes, a identidade no final da adolescência é incerta, inacabada, imatura e o existe o risco de uma crise de identidade com suas consequências psicopatológicas. É por isso que o trabalho, através do reconhecimento, constitui em muitos casos uma segunda chance para a construção da identidade e da saúde mental.

Seria necessário insistir, no fim deste capítulo, sobre as diferenças consideráveis entre homens e mulheres no que diz respeito à psicodinâmica do reconhecimento. O gênero, como relação social de domínio dos homens sobre as mulheres, manifesta-se na desqualificação pelos homens e pelo pensamento dominante do trabalho doméstico e do trabalho de *care*, isto é, tudo o que diz respeito ao cuidado das crianças, dos doentes e dos idosos dentro da família. Mas o domínio também é exercido sobre o trabalho de produção, com as tarefas mais desqualificadas tendendo a ser atribuídas às mulheres, enquanto as tarefas mais prestigiosas são ciosamente guardadas para os homens. Seria necessário dar aqui extensos desenvolvimentos e precisões que não podem ser incluídos neste capítulo. Mas, de um modo geral, podemos dizer que o reconhecimento é “de gênero”. Uma análise detalhada da teoria freudiana da sublimação mostraria que é pensada a partir da condição dos homens, e que exigiria uma série de remanejamentos para ser capaz de dar conta da sublimação no feminino.

Um novo método de organização do trabalho: avaliação individualizada dos desempenhos

Enquanto a colonização do mundo do trabalho por novos métodos de gestão estava em seu ápice, um novo método organizacional, intimamente ligado à doutrina de gestão, foi introduzido na maioria das empresas privadas, bem como no serviço público. Trata-se da avaliação de desempenho individual. Este método é apresentado como uma forma “objetiva” de avaliar o trabalho de cada indivíduo e torná-lo comparável com o de outros empregados. A avaliação individualizada é baseada no princípio de uma análise quantitativa e objetiva do trabalho, através da mensuração dos resultados.

A avaliação do trabalho por métodos de medição objetivos e quantitativos se apoia em uma base científica incorreta. Este método de

»
ao contrário do que alguns autores afirmam, o assédio no trabalho não é novidade. Mas se o número de vítimas de assédio de fato está aumentando consideravelmente, não é por causa do assédio em si, mas por causa da solidão

avaliação quantitativa é, portanto, falso e será sempre. Como consequência, gera sentimentos de injustiça que também têm efeitos deletérios sobre a saúde mental.

Mas o mais grave está provavelmente nos efeitos deste método no trabalho coletivo, na cooperação e na convivência. A avaliação individualizada e quantitativa dos desempenhos coloca todos os empregados em competição uns com os outros. O sucesso de um colega torna-se uma ameaça para o empregado. Agora é cada um por si e é o vale-tudo. A desconfiança e o medo se precipitam sobre o mundo do trabalho. A deslealdade torna-se banal. A gentileza e a ajuda mútua desaparecem. Não se fala mais um com o outro. Minguaram as solidariedades. No final, todos se encontram sozinhos no meio da multidão, em um ambiente humano e social que logo assume a aparência de hostilidade. A solidão recai sobre o mundo do trabalho, e isto muda radicalmente a situação no que diz respeito à relação subjetiva com o trabalho e a saúde mental.

Ao contrário do que alguns autores afirmam, o assédio no trabalho não é novidade. Mas se o número de vítimas de assédio de fato está aumentando consideravelmente, não é por causa do assédio em si, mas por causa da solidão. Pois, diante do assédio, da injustiça e, ainda mais comumente, das dificuldades do trabalho ordinário e das falhas que qualquer vida profissional implica, não é em absoluto a mesma coisa enfrentá-lo com a ajuda e a solidariedade dos outros ou se encontrar



agora é uma questão de mentir para clientes e subordinados, e de manipulá-los, sob ordem. Mentiras e manipulações são prescritas. Não importa quais meios sejam utilizados e como os regulamentos sejam violados, a gerência fará vista grossa se o faturamento for alcançado

sozinho, isolado e em um ambiente humano potencialmente hostil.

O atual aumento dos suicídios no local de trabalho não é apenas resultado de injustiças, desonra ou assédio. É principalmente o resultado da experiência insuportável do silêncio dos outros, do abandono pelos outros, da recusa dos outros em testemunhar, da covardia dos outros.

O sofrimento ético

É neste contexto conturbado que alguns trabalhadores acabam aceitando que o seu zelo deva ser colocado a serviço de objetivos desaprovados por seu senso moral. Por exemplo, para atingir o faturamento com o qual se comprometeu ao assinar um contrato de objetivos é preciso, de fato, espoliar os clientes. Ou, ainda, para aumentar o desempenho de sua equipe, o *manager* precisa manipular seus subordinados utilizando alternativamente promessas e ameaças. A fim de obter ajuda na arte de enganar o cliente ou manipular os subordinados, é fornecido treinamento *ad hoc*, e são exibidos *scripts* na tela do computador para ajudar o operador a se desviar de perguntas embaraçosas feitas pelos clientes, ou a escolher formulações mais aptas a impressionar os subordinados. Em outras palavras, agora é uma questão de mentir para clientes e subordinados, e de manipulá-los, sob ordem. Mentiras e manipulações são prescritas. Não importa quais meios

sejam utilizados e como os regulamentos sejam violados, a gerência fará vista grossa se o faturamento for alcançado.

No passado, os empregados não teriam concordado em obedecer a essas injunções por estarem em contradição com os valores do serviço público e da lealdade aos usuários. Mas hoje o empregado hesita, pois todos os demais, dos gerentes aos colegas, das chefias aos subordinados, todos concordam em colocar seu zelo a serviço de ações que a consciência moral reprova.

Abre-se aqui o novo capítulo na clínica do trabalho, o do *sofrimento ético*, ou seja, o sofrimento em relação à experiência da autotraição. O que é grave aqui, do ponto de vista psicopatológico, é que uma fechadura adicional da sublimação é violada. Como vimos anteriormente, “nossa escala social de valores” reenvia ao reconhecimento. Na primeira abordagem que fizemos disso, a “escala social de valores” passava pelo julgamento do *outro*. O novo capítulo do sofrimento ético permite compreender melhor um segundo aspecto da forma como “nossa escala social de valores entra em jogo”: o julgamento que o próprio sujeito faz, não apenas sobre a *qualidade* de sua contribuição para a produção, mas sobre o *valor* ético de seu desempenho. Pois, através de sua atividade produtiva, o trabalhador se compromete, de fato, com o destino do outro, em particular do cliente ao qual é intimado a enganar ou do subordinado a quem lhe ordenaram “colocar sob pressão”. Isto significa que o trabalho não se reduz a uma atividade, envolve dimensões que são propriamente do domínio da ação, no sentido que Aristóteles dá ao conceito de *práxis*: ação moralmente justa. As novas patologias ligadas ao sofrimento ético mostram que, por trás do termo “valor”, acha-se implicitamente designada a base ética da sublimação, que envolve o que, no narcisismo, pertence à autoestima. Este é, de certa forma, o *terceiro nível da sublimação*: quando o trabalho vivo é efetivamente julgado e deliberadamente orientado para honrar a vida, então os efeitos do trabalho que repercutem sobre a identidade, ou sobre o eu, se traduzem em aumento da autoestima e do amor-próprio.

Ao consentir em colocar seu zelo a serviço de ordens e prescrições que desonram a *Kultur*, no duplo sentido alemão de “cultura” e “civilização”, o trabalhador fragiliza ainda mais as bases intrassubjetivas de sua identidade e se torna ainda mais dependente do reconhecimento pela empresa para manter sua identidade. E, de fato, os mais expostos ao suicídio, entre os trabalhadores, são aqueles que se encontram mais envolvidos com sua tarefa. Os vadios, os que fazem o mínimo de trabalho sindical ou os “preguiçosos” não cometem suicídio quando caem em desgraça.

A clínica do trabalho, ao investigar suicídios no trabalho, sugere que o trabalho envolve a subjetividade e a identidade de todos aqueles que estão autenticamente envolvidos no *ethos* do trabalho de qualidade. O trabalho pode gerar o melhor quando se torna acessível para a *sublimação* e permite que seja realizada até sua conclusão uma atividade socialmente valorizada. Os suicídios no trabalho apareceram recentemente, os primeiros casos registrados na França datam de 1995. Indicam uma reviravolta histórica na medida em que sinalizam o aparecimento do sofrimento ético entre aqueles que são levados a cometer a auto-traição, em decorrência das novas formas de organização do trabalho.

Trabalho vivo e teoria social

Esta reviravolta histórica é uma ameaça para os indivíduos, mas é também uma ameaça para a civilização, pois mostra a possibilidade de romper a continuidade entre o trabalho ordinário e a cultura. De fato, a cultura é o que se acumula nas obras humanas ao longo dos tempos, honrando a vida. E as obras humanas são e sempre serão o resultado de um trabalho, desde que este trabalho não seja apenas um trabalho de produção, uma *poiese*, mas também o resultado de

3 *Désolation*: tradução francesa do termo *loneliness*, empregado por Hannah Arendt em oposição a “solidão” e “isolamento” (*The Origins of Totalitarianism*, p. 225).

»
a produção das obras da cultura
também envolve relações de
cooperação e de transmissão,
e às vezes a participação de um
grande número de indivíduos,
seja construindo pirâmides
ou pontes suspensas

um *Arbeit*, ou seja, de uma exigência de trabalho de si sobre si mesmo, de uma *Arbeitsanforderung*, que carimba a produção ou a obra com o selo de uma subjetividade. Ou, dizendo de outra maneira, o trabalho de cultura, o *Kulturarbeit* de Freud, não consiste apenas nas obras dos “grosse Männer”, ou seja, os pintores e os escultores, os compositores e os filósofos, os pensadores e os pesquisadores. A produção das obras da cultura também envolve relações de cooperação e de transmissão, e às vezes a participação de um grande número de indivíduos, seja construindo pirâmides ou pontes suspensas, edificando cidades ou instituições, restaurando monumentos históricos ou ajustando a interpretação de uma ópera. E quando uma empresa ou uma instituição, em vez de reunir as contribuições individuais ordinárias no entusiasmo de participar de uma obra comum, desestrutura a convivência necessária para a cooperação, empurrando alguns indivíduos para o suicídio, a *Kulturarbeit* não está mais na ordem do dia. O que aflora é antes o espectro da falência daquele empreendimento ou do colapso daquela instituição e, sendo impossível interromper a propagação deste processo, a decadência da *Kultur*.

E de fato não há neutralidade do trabalho em relação à convivência. Ou o trabalho, através da atividade deontica, funciona como um poderoso meio de criar e transmitir vínculos sociais cooperativos, ou destrói esses vínculos sociais e faz surgir a “desolação”³.



*a psicodinâmica do trabalho,
por outro lado, sustenta a tese
da centralidade do trabalho,
e conseqüentemente da sublimação,
para o funcionamento psíquico, para
as relações entre homens e mulheres,
e para a construção do vínculo social*

Trabalho, sublimação e teoria social

Insisto neste ponto porque ele levanta questões teóricas interessantes. A clínica do trabalho sugere que o trabalho é o motor mais poderoso para a formação de vínculos sociais. É para poder cooperar em obras comuns que os seres humanos buscam as vias da deliberação coletiva orientada para o entendimento e assim se esforçam para conjurar os riscos de violência causados pela economia pulsional, a sexualidade e o inconsciente. Freud pressentiu isso.

Entre uma teoria do vínculo social fundada no trabalho e na cooperação e a teoria social formulada por Freud em *Psicologia das Massas e Análise do eu*, a continuidade não é óbvia. Aliás, em sua análise da crise da cultura, Freud refere-se pouco à teoria social de 1921.

O objeto teórico desta discussão pode ser resumido de forma lapidar: o que é que está no princípio do vínculo social? O amor (e a libido), como Freud sustenta em *Psicologia das Massas*, ou o trabalho (e a sublimação), como sugere a seguinte passagem de 1917?

Com efeito, quando a pulsão sexual irrompe como presença na reprodução, a sociedade deve incluir entre suas tarefas educativas mais importantes sua contenção, restrição e submissão a uma vontade individual que é idêntica à da organização social [...]. Caso contrário, a pulsão romperia todos os diques e suprimiria toda a obra penosamente edificada da cultura. A propósito, a tarefa

de domá-la nunca é fácil; às vezes tem-se muito pouco sucesso, às vezes bastante. O motivo da sociedade humana é, em última análise, um motivo econômico; como não há alimentos suficientes para sustentar seus membros sem que eles trabalhem, ela deve limitar o número deles e direcionar suas energias da atividade sexual para o trabalho. Em vista disso, a eterna, imemorial necessidade da vida, que continua até os dias de hoje.⁴

Conclusão

Várias conclusões podem ser tiradas deste percurso entre teoria sexual, clínica do trabalho e sublimação. A metapsicologia freudiana afirma a centralidade da sexualidade e da pulsão sexual como o ponto de partida de todas as atividades e condutas humanas. A psicodinâmica do trabalho, por outro lado, sustenta a tese da centralidade do trabalho, e conseqüentemente da sublimação, para o funcionamento psíquico, para as relações entre homens e mulheres, e para a construção do vínculo social. Ora, há apenas um único centro. Daí o paradoxo da dupla centralidade. Este paradoxo encontra sua solução na decomposição do trabalho em duas vertentes: por um lado, o trabalho de produção – poiese – que passa pela experiência fundamental do sofrimento resultante do fracasso diante da resistência do real; por outro lado, a capacidade de tolerância diante do fracasso que implica, em contrapartida, um trabalho de si sobre si mesmo – *Arbeit* – do qual depende a aquisição de novas habilidades, impossível sem uma reorganização do eu e um aumento da subjetividade que passa por um crescimento dos registros de sensibilidade do corpo. A definição adotada por Freud para a pulsão – a exigência de trabalho (*Arbeitsanforderung*) imposta à psique devido às suas relações com o corpo – sugere que nenhum trabalho-poiese produtivo é possível sem um trabalho-*Arbeit* subjetivo correlativo. Os dois termos não são mutuamente exclusivos, são indissociáveis.

É por isso que a clínica do trabalho, do sofrimento e do prazer no trabalho, da psicopatologia do trabalho assim como da autorrealização

através da participação na *Kulturarbeit*, exige, para ser elucidada, que se passe pela teoria da pulsão e da sexualidade. Ou, para dizê-lo de outra forma, o trabalho não é um cenário, não é um ambiente. Qualquer atividade de trabalho requer um engajamento de toda a subjetividade, em particular da experiência do corpo confrontado com a resistência do real. O trabalho é subjetivo do começo ao fim e penetra na subjetividade até a economia das pulsões. Precisamente porque o trabalho vivo é indissociável da subjetividade, trabalho e sexualidade são fundamentalmente indissociáveis, o que é retomado pela fórmula da dupla centralidade do trabalho e da sexualidade.

A análise mais aprofundada das relações entre trabalho e sexualidade leva a reavaliar o conceito de sublimação:

1) A sublimação não é uma só. Ela pode ser decomposta entre um primeiro nível em que está engajada principalmente a relação de si consigo mesmo, entre *corpsappropriation* e crescimento dos poderes do corpo; um segundo nível em que está engajada principalmente a relação com o outro entre o reconhecimento e o fortalecimento da identidade; um terceiro nível em que está engajada principalmente a relação com a cidade, com a cultura, com a civilização, entre *Kulturarbeit* e realização da ipseidade, ou autorrealização.

2) A sublimação não é o apanágio unicamente dos “*grosse Männer*”. Encontra-se presente em qualquer trabalho quando este é orientado para a pesquisa de qualidade e quando, para fazê-lo, há um esforço para respeitar as regras da profissão (*ethos profissional*).

3) A sublimação, limitada aos dois primeiros níveis, o da *corpsappropriation* do mundo e o do reconhecimento pelo outro, constitui a “sublimação ordinária”. Exercendo um efeito poderoso sobre a identidade e a saúde mental, ela pode ser obtida de qualquer forma, mesmo quando os esforços de qualidade estão colocados a serviço do pior (fabricar armas de destruição em massa, por

»
a sublimação não é o apanágio unicamente dos “*grosse Männer*”. Encontra-se presente em qualquer trabalho quando este é orientado para a pesquisa de qualidade e quando, para fazê-lo, há um esforço para respeitar as regras da profissão (*ethos profissional*)

exemplo, ou dirigir trens para transportar gado humano para crematórios...). Em contrapartida, quando a sublimação é deliberadamente ordenada pela preocupação de honrar a vida e assume as exigências da *Kulturarbeit*, surge a sublimação no sentido mais clássico do termo, que poderíamos qualificar como “sublimação extraordinária”.

4) A sublimação é potencialmente provedora de benefícios essenciais para a saúde mental, em termos de crescimento dos registros de sensibilidade do corpo, da identidade e do amor-próprio. Assumir esta dimensão de sublimação para a saúde exige em troca não esquecermos que as organizações de trabalho que impedem a sublimação, como o taylorismo ou a avaliação individualizada dos desempenhos, são prejudiciais para a saúde mental. Não pode haver neutralidade do trabalho em relação à saúde mental: ou gera o melhor por meio da sublimação ou gera o pior, a ponto de poder, pela via do sofrimento ético, conduzir à ruína do amor-próprio e a passagem ao ato suicida.

5) O trabalho vivo poderia, então, desempenhar um papel essencial na estruturação ou desestruturação do vínculo social. A renúncia da satisfação sexual da pulsão (*Triebverzicht*) na origem da sublimação talvez seja um melhor candidato para dar conta da natureza do vínculo social do que a libido e o amor, como previsto por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu*.

4 S. Freud, *Lições introdutórias à psicanálise*, p. 322-323.

Referências

- Arendt H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and World. Trad française: *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*. Paris: Seuil.
- Begoin J. (1957). La névrose des téléphonistes et des mécanographes. Thèse. Faculté de Médecine. Paris.
- Daniellou F.; Laville A.; Teiger C. (1983). Fiction et réalité du travail ouvrier. Documentation Française. *Les Cahiers Français*, 209: 39-45.
- Dejours C. (1980-2007). *Travail: usure mentale*. Essai de psychopathologie du travail. Paris: Editions du Centurion.
- ____ (2003). *L'évaluation du travail à l'épreuve du réel*. Critique des fondements de l'évaluation. Versailler: Quae.
- ____ (2009). *Travail vivant*. Paris: Payot. Chapitre 8.
- Freud S. (1915). *Trieb und Triebchicksale, Gesammelte Werke*. Fischer Verlag X. Trad. française: *Les Pulsions et leurs destins*, OCF Tome XIII. Paris: PUF. pp :163-188.
- ____ (1917). *Leçons d'introduction à la psychanalyse*. Leçon xx: La vie sexuelle de l'être humain. OCFP, XIV, 322-323 .
- ____ (1929). *Malaise dans la culture*. OCFP, XVIII.
- ____ (1933). *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*. Angoisse et vie pulsionnelle. OCFP XIX, p 179.
- Henry M. (1987). *La Barbarie*. Grasset.
- Laplanche J. (2007). *Sexual: la sexualité élargie au sens freudien*. 2000-2006. Paris: PUF.

Freud and work

Abstract Freud did not attach specific interest to the question of work. However, production work (both for the production of goods and for the production of services) is based on very interesting psychic processes regarding the psychic economy and mental health. Paradoxically, the term Arbeit was widely used by Freud to think both the dream work (Traumarbeit) as well as the mourning work (Trauerarbeit) or the working-through (Durcharbeitung). But it is the psychic work of oneself about oneself, without reference to the work of production (Poïesis). What are the relations between the Freudian Arbeit and the Poïesis in the clinical and psychodynamic sense of the work? This is the central object of this article.

Keywords psicologia do trabalho; clínica do trabalho; psicodinâmica do trabalho.

Texto recebido: 09/2021

Aprovado: 10/2021

Narciso insurgente

Leonel Braga Neto

Nota O presente artigo é resultante de um trabalho de pesquisa iniciado em 2015, junto ao grupo Transmissão Psíquica Transgeracional, do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos de São Paulo (EBEP-SP). Agradeço às colegas do grupo pelas interlocuções iniciais; a consonância de seu conteúdo com os desdobramentos sócio-políticos que se seguiram ensajou o desejo de desenvolvê-lo e publicá-lo aqui. Agradeço à Mauricio Porto, Renata Puliti, Rubia Delorenzo, Andrea Carvalho, Marta Okamoto e aos integrantes do grupo de estudos JB pelas interlocuções que se seguiram.

Resumo O artigo trabalha os efeitos da chamada “intromissão da natureza” na subjetividade contemporânea sob a perspectiva do pensamento psicanalítico, através dos conceitos de pulsão anarquista e identificação sobrevivente. Aproximando o mundo atual das experiências-limite e dos acontecimentos totalitários, vemos o trabalho da *Kulturarbeit* agindo no campo pulsional.

Palavras-chave transmissão transgeracional; pulsão anarquista; identificação sobrevivente; natureza e cultura; antropoceno, *Kulturarbeit*.

Leonel Braga Neto é psicanalista, membro do *Grupo: Clínica Coletiva – Espaços de Conversa*. Compôs as equipes de trabalho e pesquisa do Instituto A Casa, do Instituto Therapon Adolescência e do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP) de São Paulo.

1 S. Freud, A psicologia dos processos oníricos, in *A Interpretação dos sonhos*, p. 600.

[...] sonhar é, no conjunto, um exemplo de regressão à condição mais antiga do sonhador, um reavivamento de sua infância, dos impulsos instintuais que nela predominavam e dos modos de expressão de que ela dispunha. Por trás dessa infância individual vislumbramos a infância filogenética, a evolução do gênero humano, do qual a do indivíduo é verdadeiramente uma repetição abreviada, influenciada pelas circunstâncias da vida. [...] no sonho “prosegue atuando uma antiquíssima porção de humanidade, à qual dificilmente temos acesso por via direta”, e isso gera em nós a expectativa de, pela análise dos sonhos, chegar ao conhecimento da herança arcaica do ser humano e descobrir o que nele é psiquicamente inato. Parece que o sonho e a neurose conservaram mais antiguidades psíquicas do que era possível imaginar, de modo que a psicanálise pode reclamar para si uma posição elevada entre as ciências que buscam reconstruir as fases mais antigas e sombrias do começo da humanidade.¹

Tendo aberto o caminho sem volta da *escuta*, pelo qual a clínica antecedeu e produziu a teoria, Freud navegou pelo incerto e obscuro, desenhando cartografias, impressas em seu aparelho psíquico por uma dupla pressão: aquela provocada pela exposição à transferência e aquela provocada pelas evidências do seu mundo, tendo as guerras como seu ápice. Assim, a repetição (na transferência) e a destruição como produção do mundo-berço do homem iluminista civilizado confrontaram Freud com uma espécie de “natureza humana” para “além do princípio do prazer”. O lugar e importância da pulsão de morte e a formulação do dualismo psíquico marcaram a psicanálise desde então, reposicionando os psicanalistas frente à capacidade de destruição.



a desmontagem do
Estado-do-Bem-Estar-Social
empurrou o sujeito da condição
de desamparo para a condição
de desalento, lançando-o
a uma passividade que impede
a descarga dos excessos
da pulsão de morte

26

PERCURSO 67 : dezembro 2021

Como escreveu Freud a Fliess: “[...] sempre se é filho da época em que se vive mesmo naquilo que se considera ter de mais próprio.”². Perguntamo-nos então sobre o que mudou, sobre o que é próprio de nosso tempo, qual a incidência dessas mudanças na nossa clínica.

A época em que vivemos:
“Há mundo por vir?”

Do lado da Cultura/Linguagem muita coisa mudou, como aponta Birman em *Cadernos sobre o mal*³, desde o descentramento da figura do soberano e do Pai como seu sucedâneo, que caracterizou a subjetividade da modernidade. A desmontagem do Estado-do-Bem-Estar-Social empurrou o sujeito da condição de desamparo para a condição de desalento, lançando-o a uma passividade que impede a descarga dos excessos da pulsão de morte, tendo somente o próprio corpo como objeto para isso. A condição de desalento e seu correlato psíquico, a dor, remete às experiências de sofrimento intenso, só vividas nas situações onde alguma forma de totalitarismo, abandono e precarizações se realiza

A figura do Mercado como Majestade⁴ é uma das faces, ou facetas, do contemporâneo

que se deixa ver no espelho das almas de nossa clínica. As águas estão bastante turvas e em vez da superfície límpida – ainda que inquietante – que permitiu a Narciso desconhecer sua condição de mortalidade e encantar-se com a própria imagem, são agora as águas assustadoramente rasas do assim chamado ‘volume morto’ o que nos obriga a pensar o vivo e sua implicação com a própria vida. É Narciso que, retornando do fundo das águas, ecoa Cazuzza ao nos dizer que viu a cara da morte e que ela estava viva! É talvez a morte-viva o que poderá nos despertar da condição-maldição de mortos-vivos, sejam eles zumbis ou vampiros.

Nesse cenário, onde Narciso se esforça por existir, uma nova dimensão impõe sua presença e obriga a uma reconfiguração dos efeitos do capital na vida e nas subjetividades contemporâneas, fazendo ruir tanto a noção de ‘indivíduo’ como de ‘moderno’; uma dimensão que ressoa a paisagem de ‘Fim’, como indicam estudos antropológicos contemporâneos, tais como os levantamentos realizados pela professora Déborah Danowski e pelo antropólogo e etnólogo americano Eduardo Viveiros de Castro, no interessante livro intitulado *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*⁵. Tal paisagem de Fim – ou de risco (como preferimos dizer) vem se fundamentando rigorosamente no campo das ciências naturais, especialmente a climatologia, a oceanografia, a bioquímica, a ecologia e a geofísica, que apontam para processos biofísicos do ‘Sistema Terra’, cujos limites, alguns deles já ultrapassados, acarretariam mudanças insuportáveis no meio ambiente para diversas espécies, a nossa entre elas: “mudanças climáticas, acidificação dos oceanos, perda de biodiversidade, interferência nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química, taxa de aerossóis atmosféricos”⁶.

Tais estudos apontam para um aspecto bastante perturbador e estrangeiro à psicanálise e às chamadas ciências humanas: “a ‘intrusão de Gaia’ (Stengers 2009) brusca e abrupta no horizonte da história humana”⁷.

Os efeitos da 'intromissão da natureza' na subjetividade contemporânea e a mudança da noção de tempo

Buscamos aqui primeiramente destacar aspectos importantes apontados por esse estudo/levantamento para, em seguida, aproximar e fazer trabalhar os efeitos da intromissão da natureza na subjetividade contemporânea através dos conceitos psicanalíticos de Pulsão Anarquista e Identificação Sobrevivente, cunhados por Nathalie Zaltzman a partir daquilo que chamou de *experiências-limite* e situações totalitárias, como aquelas vividas nos campos de concentração, nos ambientes físico-naturais extremos ou nas relações identitárias unificantes. Com isso procuraremos entender o mundo atual com alguma ressonância com as experiências-limite que, ao trazer a inevitável dimensão do risco, podem nos pôr desperdos e vivos na escuta da potência anarquista como desdobramento da pulsão de morte.

Cabe destacar que captamos tal paisagem de 'Fim' em muitas esferas da vida e da clínica cotidiana: fim da noção de tempo tal qual a sentíamos e por onde nos organizávamos, fim de valores ordenados segundo algum ponto de amarração ainda que suposto, fim da memória – bombardeada pelo excesso de informação e ausência de futuro que a justifique. A depressão e o cansaço são, no nosso entender e entre outras coisas, sintomas complexos e intimamente ligados à captação dessa paisagem, reverberando em cada sujeito a dimensão coletiva que constitui sua subjetividade,

- 2 J. F. Masson, Carta de Freud a Fliess de 5 de novembro de 1887, in *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*, p. 311.
- 3 J. Birman, Violência, segregação e formas de subjetivação, *Cadernos sobre o mal*, p. 73.
- 4 Referência à jornada realizada em 2015 pelo EBEP-RJ, intitulada "Sua Majestade, o mercado".
- 5 D. Danowsky e E. Viveiros de Castro, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*.
- 6 D. Danowsky e E. Viveiros de Castro, op. cit., p. 20
- 7 D. Danowsky e E. Viveiros de Castro, op. cit., p. 26.
- 8 Idem, p. 19.
- 9 Idem, ibidem.
- 10 E. Viveiros de Castro, *Os sem mundo e o mundo sem: variações sobre o começo e o fim da humanidade e do mundo*.

»

*a transformação do homem
de simples agente biológico
a uma força geológica,
cuja ação teve o poder
de transformar um modo
de funcionamento da natureza,
encontra desta (a natureza)
a resposta na forma brusca
e abrupta de uma intrusão*

não sendo suficiente uma abordagem ou interpretação individuais para que algo se mova em relação ao sofrimento no plano pessoal.

Segundo Danowski e Viveiros de Castro, a mudança da noção de tempo liga-se às mudanças climáticas porque ele (o tempo) torna-se anacrônico e defasado frente a tudo o que deveria ter sido feito para evitar o desastre ecológico, o fim: "tudo o que deve ser feito a respeito disso é muito pouco, e tarde demais"⁸; estaríamos então vivendo "a experiência de uma decomposição do tempo (o fim) e do espaço (o mundo)"⁹.

A transformação do homem de simples agente biológico a uma *força geológica*, cuja ação teve o poder de transformar um modo de funcionamento da natureza, encontra desta (a natureza) a resposta na forma brusca e abrupta de uma intrusão. A "Intrusão de Gaia" obriga-nos a lidar com um agenciamento de forças naturais definitivo e impossível de ser ignorado; o mundo, visto até então pela lente da interioridade, como produção do humano impõe-se na sua radical exterioridade, como ameaça onipresente, sem circunscrição ou nome: "[...] uma exterioridade que não é uma condição de interioridade – um externo não constituído pelo interior [...] Ameaça que vem de lugar nenhum, sem nome."¹⁰



*na nossa língua, a psicanálise,
o lugar da natureza poderia
ser pensado no sujeito como
um lugar de fronteira, o limite
onde um psiquismo se funda
por ser enlaçado por
um outro psiquismo,
inaugurando o campo
pulsional no sujeito*

O desmoronamento da distinção entre Natureza e Cultura

28

PERCURSO 67 : dezembro 2021

Essa intrusão como evidência do embate entre as forças geopolíticas com as forças geofísicas estaria contribuindo, segundo os autores, para o desmoronamento da distinção entre Natureza e Cultura, eixo central da episteme moderna, que implicou, desde o século XVIII

na distinção entre as ordens cosmológica e antropológica, separadas por uma dupla descontinuidade, de essência e de escala. De um lado, assim, a evolução da espécie, de outro a história do capitalismo [...] cá estamos no Antropoceno, a época em que a geologia entrou em ressonância geológica com a moral [...] A bela estratificação sócio-cosmológica da modernidade começa a implodir diante de nossos olhos. Imaginava-se que o edifício podia se apoiar apenas sobre seu andar térreo, a economia, mas eis que nos esquecemos das fundações [...]”¹¹

Trata-se então do fim dos recursos naturais e da profusão de catástrofes ambientais, como consequência da intervenção humana, levando potencialmente ao fim do mundo ou, ao menos, a “um mundo sem gente”, ou, ainda, a “uma gente sem mundo”¹². O manto do ‘progresso’, que teria levado o Homem a uma condição de emancipação e irresponsabilidade, no sentido de não ter de prestar

atenção ou responder pela relação com a natureza e suas consequências, se depara com a urgência de pensar e responder sob o risco iminente desse “mundo sem gente”.

Pensando com Deleuze, em *Proust e os signos*¹³, é da Natureza que viria então a inquietação necessária dos signos produtores-provocadores de pensamento. Ou, com Freud, que é o ‘mal-estar’ revelador das forças banidas pelas portas do processo ‘civilizatório-cultural’ o que retorna mais uma vez pela janela, levando novamente à inclusão do estranho. São agora as forças incontrolladas de uma assim nomeada Natureza que trariam o estrangeiro de volta, obrigando-nos a reinventar a própria língua.

Na nossa língua, a psicanálise, o lugar da natureza poderia ser pensado no sujeito como um lugar de fronteira, o limite onde um psiquismo se funda por ser enlaçado por um outro psiquismo, inaugurando o campo pulsional no sujeito, baseado em uma economia libidinal. Aquilo que não se enlaça ou se desliga, a energia dispersa, revela o fundo incessante da pulsão de morte, a pulsão por excelência. Para a psicanálise, a pulsão – por sua posição de fronteira entre o somático e psíquico (pela intraduzível operação denominada por *Kulturarbeit*), por estar “situada aquém do inconsciente e do recalque, escapando à trama da linguagem e representação”¹⁴, por ser corpo ou dizer respeito aos corpos – estabelece no nosso entender uma linha de continuidade, e não de dicotomia, entre natureza e cultura. Procuramos pensar aqui a natureza como aquilo que nos compõe enquanto força e matéria, produzindo efeitos no campo pulsional e consequente trabalho psíquico; a ameaça ao meio ambiente convoca o homem, individual e coletivamente, à ‘responsabilização’ por seu imprescindível e inescapável pertencimento a ele.

A experiência de risco e a pulsão anarquista

Em *A Pulsão Anarquista*¹⁵, Nathalie Zaltzman aponta para o pouco desenvolvimento que o



a essa ação da pulsão de morte
que defende a vida por inaugurar a
noção de mortalidade para o sujeito,
através do esforço de desligamento
da identidade unificante. A esse
desligamento da identidade unificante,
Nathalie Zaltzman chamou
de Pulsão Anarquista

conceito de pulsão de morte teria na metapsicologia psicanalítica, principalmente se comparada com os inúmeros desdobramentos que as pulsões sexuais encontraram a partir de sua condição de face visível do trabalho de entrelaçamento das pulsões como fundamento da atividade psíquica do sujeito.

É sobre o excesso do outro ou na necessidade de apropriar-se de si sob o risco de sucumbir à uma condição arbitrária que incidiria o trabalho positivo da pulsão de morte. Ao se encontrar o sujeito em uma condição de “experiência-limite”¹⁶ – advinda de um ambiente físico-natural extremo, de um ambiente político-social destruidor ou de relações identitárias unificantes – se depara ele com uma situação mental urgente, da qual não pode escapar, e onde a noção de risco exige que mantenha o conhecimento de sua condição de mortalidade físico-psíquica como único meio de assegurar sua própria sobrevivência. É sobre a fixidez de uma identidade unificante, é para arruiná-la, que a experiência-limite se dá ou pode servir¹⁷.

A essa ação da pulsão de morte que defende a vida por inaugurar a noção de mortalidade para o sujeito, através do esforço de desligamento (que a experiência do risco pode induzir) da identidade unificante, a este “fluxo mais individualista e libertário da pulsão de morte”¹⁸, Nathalie Zaltzman chamou de Pulsão Anarquista. Podemos encontrá-la agindo, por exemplo, nas situações de risco a que se expõem adolescentes e jovens cotidianamente, ou como um sentido possível para algumas formas de anorexia; podemos

encontrá-la também na tentativa de suicídio de uma jovem como forma de fazer, na geração dela, o trabalho de desligamento que a mãe não havia conseguido fazer até então na sua, transmitindo para a filha uma dominação transgeracional da qual ela própria não havia conseguido sair plenamente – como pudemos compreender no trabalho de análise da mãe em questão¹⁹. Ou, ainda, como hipótese sobre a necessidade que levou o fotógrafo Sebastião Salgado a ver, permanecer lá e registrar tão de perto o genocídio em Ruanda, como se vê nas fortes imagens do documentário sobre ele, no filme *O Sal da Terra*²⁰, de Wim Wenders e Juliano Salgado. O que é tão urgente que convoca o sujeito a testemunhar e transmitir de forma a assegurar que o vivo ameaçado seja do conhecimento de outros, ainda que o próprio sujeito se encontre em situação de risco de morte físico-psíquica ao fazê-lo?

Diz Nathalie:

Todo laço libidinal, por mais respeitoso que seja, comporta uma intenção de posse, que anula a alteridade. A intenção de Eros é de anexação, incluindo até o direito do outro de viver a seu modo [...] ²¹

A luta entre Eros e o instinto de morte organiza as relações entre o indivíduo e a sociedade. Às vezes, a vitória de Eros se volta para a autoconservação da civilização, com risco de usura, às vezes, a pulsão de morte

11 D. Danowsky e E. Viveiros de Castro, op. cit., p. 26

12 E. Viveiros de Castro, op. cit.

13 G. Deleuze, *Proust e os signos*.

14 L. A. Garcia Roza, “Sobre o conceito de pulsão”, in *Acaso e repetição em psicanálise*, p. 11.

15 N. Zaltzman, *A pulsão anarquista*.

16 N. Zaltzman, Da pulsão de morte e suas formas psíquicas, in *A pulsão anarquista*, p. 51.

17 N. Zaltzman, op. cit., p. 61

18 N. Zaltzman, op. cit., p. 64

19 Refiro-me aqui ao ponto central em torno do qual se desenvolveu a análise de uma paciente minha. Há uma ressonância com a experiência contada por N. Zaltsman no capítulo I de *A Pulsão Anarquista*, caso Sophia.

20 W. Wenders; J. Salgado, *O Sal da Terra*.

21 N. Zaltzman, *A pulsão anarquista*, op. cit., p. 63.



*Nathalie se interessa
por saber como acontece essa
operação de sobrevivência
que possibilita, em condições
extremas, a ocorrência
de um salto inverso
ao do pulsional
para o psíquico*

30

PERCURSO 67 : dezembro 2021

trabalha em prol do mais individual levante libertário contra as formas sociais [...] ²²

Assim, a frase “Viva la Muerte” ganha sentidos diferentes, dependendo de se explicita a ação de dominação impetrada pelo regime franquista na Espanha ou se é o grito de luta e resistência contra essa forma de dominação, como única forma de lutar pela vida.

Identificação Sobrevivente: devir humano e herança filogenética

É sobre as origens que se volta o trabalho psíquico em uma experiência-limite para se sobreviver a ela; trabalho produzido com as forças retiradas de uma “Identificação Sobrevivente” – este conceito tão precioso que Nathalie Zaltzman faz ressoar no capítulo intitulado “Ficar sem cara – narcisismo e Kulturarbeit” do livro *De la Guérison Psychanalytique*^{23/24}, a partir de escritos de pensadores sobreviventes aos campos de concentração alemães e russos.

Vernam Chalamov²⁵, citado por Nathalie, conta em seu relato sobre o campo de concentração como o impactou perceber que os cavalos, nas mesmas condições terríveis de frio, de exaustão

pelos trabalhos forçados, da comida ruim e das surras, ainda que em menor quantidade do que ocorria com os humanos, faleciam antes; Chalamov compreende então que o ser humano tornou-se ser humano não por ser uma criatura de Deus ou por ter polegares nas mãos, mas por ser mais forte, mais resistente que os demais animais e por ter conseguido colocar seu ‘princípio espiritual a serviço de seu princípio físico’.

Nathalie se interessa por saber como acontece essa operação de sobrevivência que possibilita, em condições extremas, a ocorrência de um salto inverso ao do pulsional para o psíquico; a descrição de Chalamov aponta para um salto do psíquico ao corporal que franqueia ao humano seguir avançando em condições tais que um animal não sobreviveria. Ela vê nesse salto uma forma de psiquização do corporal (distinta da conversão histórica), “uma forma de libidinização das necessidades corporais que não mais funcionam como apoio erógeno, mas adquirem uma valência libidinal direta”²⁶. O recurso psíquico que permite isso é a existência de uma referência inconsciente de que cada vida representa, de forma impessoal, a vida humana; representa “a condição humana, em seu conjunto [...] a existência de uma referência inconsciente de inclusão indestrutível do indivíduo no devir do humano”²⁷. A esse pertencimento, posto em evidência pela experiência e literatura concentracionária, Nathalie chamou de Identificação Sobrevivente, ou Ligação Impessoal:

Identificação sobrevivente no verdadeiro sentido da palavra, sobrevivente em relação ao desmoronamento do que a civilização supostamente deveria preservar, sobrevivente em relação ao homicídio individual e coletivo, referência presente, direta ou indireta, em toda a literatura concentracionária: alguma coisa do homem resiste, não perde a cabeça, não disjunta de sua inscrição na realidade humana, ainda que essa realidade, tal como se tornara pensável até então, deixe de ser inteligível segundo os termos legados pela história humana.²⁸

Tal identificação sobrevivente, uma identificação como pertencimento à espécie humana, diferiria

da intuição de Freud ao definir a identificação primária como a primeira e mais importante identificação efetuada pelo indivíduo (a identificação com o pai de sua pré-história pessoal, identificação que não seria resultado nem resultante de um investimento sobre um objeto) referindo-a ao paterno ou parental; “referente” – pergunta ela – “que podemos dizer anterior ao sexo, mas, então, anterior ao assassinato ou nascido do assassinato realizado?”²⁹ e segue:

Somente as referências à herança filogenética, à história da humanidade como parte intrínseca da história individual, podem dar conta da origem psíquica dessa identificação. Freud diz, em resumo, que nossa vida mental se organiza em torno de um polo: a referência paterna, a referência a um criador – representação de uma origem identificante impessoal, pré-histórica, pré-objetal. Fora da referência à construção freudiana da herança filogenética, somente uma causalidade religiosa, a de um criador divino, poderia dar conta da inscrição inconsciente desse traço comum. Longe de se tratar de especulação supérflua, a dimensão filogenética do inconsciente é indispensável para que se passe do registro do mistério revelado ao registro do questionamento da origem e das consequências dessa primeira identificação comum. E os próprios propulsores da evolução humana individual e coletiva, os próprios recursos de seu progresso eventual, são considerados de maneira radicalmente diferentes conforme se atribua a essa referência, a essa identificação, uma origem humana ou uma origem divina.³⁰

22 Idem, p. 65.

23 N. Zaltzman, “Ficar sem cara, narcisismo e kulturalarbeit”, in *De la guérison psychanalytique*, p. 13-31.

24 Boletim Online do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, n. 56, outubro de 2020, <http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/index.php?apg=b_visor&pub=56&ordem=5>.

25 Boletim online, op. cit., Sessão 4.

26 Idem, Sessão 4.

27 Idem, ibidem.

28 Idem, Sessão 5.

29 Idem, ibidem.

30 Idem, ibidem.

31 Boletim Online, op. cit., Sessão 3.

32 Idem, ibidem.

33 Id., ibid.

»
*a Kulturalarbeit se realiza
através do psíquico no individual,
em um espaço-tempo misto,
que abrange tanto o espaço-tempo
limitado, próprio da vida
individual, como o espaço-tempo
do humano em seu conjunto*

Kulturalarbeit: a dependência mútua entre indivíduo, espécie e coletividade

Zaltsman ressalta a distinção entre civilização e cultura, por um lado, e Kulturalarbeit, por outro. Entende as primeiras como obras que se propõem como formações coletivas centradas em fins coletivos comuns; nelas, o que está omitido é o caráter pulsional de suas origens e, consequentemente, o “fato de que sua capacidade e poder de evoluir e influenciar esteja exclusivamente dependente de um impulso erótico interno, que é da mesma natureza tanto para o indivíduo, como para a coletividade”³¹. E conclui que “é pelo indivíduo isolado, visionário e desviante que passam as iniciativas de mudança”³². A civilização não é obra de uma transformação psíquica coletiva de um inconsciente coletivo, a história humana em seus movimentos é inseparável dos corpos e da duração vital limitada desses corpos.

A Kulturalarbeit se realiza através do psíquico no individual, em um espaço-tempo misto, que abrange tanto o espaço-tempo limitado, próprio da vida individual, como o espaço-tempo do humano em seu conjunto; ela resulta do “encontro entre os fins egoístas das pulsões sexuais e das pulsões de destruição e suas formas de representação e de ato da realidade humana”³³. Esse



*mas como sobreviver ao que se viu?
Como não morrer junto,
sucumbido à barbárie impetrada
tão cruelmente (e tantas vezes)
pelas forças anexadoras sem
limites da espécie humana?
“Como o indivíduo singular
pode manter a integridade
narcísica, a coesão mental
necessária para ficar vivo?”*

processo psíquico (a *Kulturarbeit*) inaugura a vida psíquica da humanidade e de cada um; por sua trama entre o único e o impessoal, é a garantia narcísica primordial de cada um e de todos. A dependência mútua entre indivíduo, espécie e coletividade “inscreve a existência individual como não indiferente em relação aos destinos da coletividade”³⁴; esse pertencimento cultural que precede cada indivíduo assegura o caráter viável da condição humana, é a rede libidinal tecida desde os primórdios por onde cada um de nós se move. O desmoronamento de uma civilização revela a existência de um resto resistente pela e por sua ligação com o coletivo, um dado narcísico que pertence ao processo psíquico ativo individual-filogenético que chamamos de *Kulturarbeit*. Um resto que é propriedade de todos e é a certeza inconsciente de existirmos para um outro antes mesmo do outro existir.

Restaurar o vivo: insurgência

Mas como sobreviver ao que se viu? Como não morrer junto, sucumbido à barbárie impetrada tão cruelmente (e tantas vezes) pelas forças *anexadoras* sem limites da espécie humana? “Como o indivíduo singular pode manter a integridade narcísica, a coesão mental necessária para ficar vivo?”³⁵.

Sob a ameaça de destruição do narcisismo egoico, herdeiro das ligações objetais que constituem a história individual, emerge uma fonte libidinal de investimento de si que obtém sua força da participação narcísica do fundo comum, do ‘resto’ que nos constitui e do qual cada um é seu guardião. Consta-se então que o inconsciente individual só existe primeiro por sua referência ao comum, ao coletivo, e é por causa dessa ligação, em nome dela, que o sujeito encontra a energia para investir para além de sua própria morte. A essa figura que ressurgiu do barro do mais arcaico que permanece em nós, demos aqui o nome de *Narciso Insurgente*. Entendemos que nesse ponto converge a pulsão anarquista com a identificação sobrevivente, sendo desta última que a pulsão anarquista retiraria a energia necessária para defender o vivo e o comum.

É por causa dessa identificação mútua entre indivíduo e coletivo que “a pior das realidades permanece capaz de investimento, de nomeação, de transmissão, ainda que, nem por isso, ela se torne compartilhável”³⁶.

O adoecimento narrado por Sebastião Salgado em *O Sal da Terra*³⁷ testemunha a necessidade de transmitir e a urgência de restaurar o vivo e a vida após o risco de morrer junto. É surpreendente e significativo que a forma encontrada por ele, com o forte poder de realização de sua mulher, tenha sido o reflorestamento da *terra herdada do pai*, arrasada após centenas de anos de exploração predatória. E depois disso, a construção da belíssima narrativa fotográfica a que deu o nome de *Gênesis*, onde registra em Galápagos o seu encontro (e nosso) com as ‘espécies de uma mesma origem’. Duas ações (o reflorestamento e a narrativa fotográfica) que não retiram sua força exclusivamente de sua identidade de ‘fotógrafo social’, mas sim do reconhecimento de uma certa irmandade filogenética. Em uma das cenas finais do documentário, Salgado conta que, ao se posicionar sobre uma pedra, para descansar após uma sequência de fotos, viu-se rodeado por dois leões-marinhos, que ali ficaram espalhados ao seu lado, e concluiu: “Éramos três leões-marinhos!”. Com certo alívio, constatamos nas imagens que isso

é praticamente uma evidência, um instante que sintetiza o trabalho realizado frente à constatação inescapável de que o ‘pertencimento à espécie humana’ não é garantia suficiente para a sobrevivência da espécie humana, que uma civilização ou cultura que não reconheça a origem pulsional de sua obra, realiza a sua própria destruição, que o binarismo Natureza/Cultura (assim como outros binarismos inventados pelo homem e postos em cheque no mundo contemporâneo) está também à serviço das pulsões de domínio e destruição das formas vivas que divergem dos interesses em nome dos quais esse domínio e destruição é exercido. É o trabalho propriamente humano após o salto ou refluxo pulsional frente ao horror. Por tudo isso, os ‘três leões-marinhos’ nos parecem ser uma evidência *Kulturarbeit*.

Referindo-se à experiência que a literatura concentracionária invoca, Zaltsman pergunta como poderia a identificação sobrevivente não integrar e transmitir para as gerações seguintes o fato de que o homem pode deixar de ser um homem para si mesmo e para um outro, e isso se dar não como uma catástrofe pessoal, excepcional, mas de uma maneira geral:

o indivíduo ‘geral’, não importa de que categoria, pode ingressar na designação de objeto apagável, de objeto sem importância, submetido sem alternativa ao funcionamento de uma organização global criminosa, legitimada como tal, como uma sociedade organizada de assassinos para os quais o assassinato oferece uma mais-valia narcísica que os coloca fora da lei comum.³⁸

»
*o cansaço excessivo,
a exaustão, a depressão
nos tempos atuais são
sofrimentos pessoais
de uma causa coletiva
que não encontrou ainda
sua via de insurgência*

Soa terrivelmente ‘familiar’ e, apesar de mais evidente quando do advento de governos fascistas, soa estrutural.

São os sobreviventes diários, são os herdeiros dos quase-mortos que sobreviveram, os que portam a urgência de falar e de fazer calar, para que, sob o fundo de silêncio, do desligamento – tão próprio da pulsão de morte – se transmitam as marcas psíquicas impetradas pelos assassinatos cotidianos de todas as espécies.

O cansaço excessivo, a exaustão, a depressão nos tempos atuais são sofrimentos pessoais de uma causa coletiva – efeitos da intromissão da natureza e da natureza humana – que não encontrou ainda sua via de insurgência. No silêncio das sessões podem estar também as condições necessárias para sua nomeação.

34 *Id.*, *ibid.*

35 *Idem*, Sessão 4.

36 Boletim Online, *op. cit.* Sessão 4.

37 W. Wenders; ; J. Salgado, *O Sal da Terra*.

38 Boletim Online, *op. cit.*, Sessão 5.

Referências:

- García-Roza L.A. (1986). *Acaso e Repetição em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Birman J. (2009). *Cadernos sobre o mal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Danowski D.; Viveiros de Castro E. (2015). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis/São Paulo: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental.
- Deleuze G. (2010). *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Grupo Editoria Nacional (GEN).
- Freud S. (2019). *A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Masson J.F. (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago.
- Wenders W.; Salgado J. (2014) *O sal da terra*. Brasil/França/Itália, 110 min.
- Zaltzman N. (1994). *A Pulsão Anarquista*. São Paulo: Escuta.

Insurgent Narcissus

Abstract The paper works the effects of the so-called ‘nature’s intrusion’ on contemporary subjectivity from the perspective of psychoanalytic thought, through the concepts of anarchist drive and surviving identification. By approximating the current world of the limit-experience and totalitarian events, we see Kulturarbeit’s work acting in the drive field.

Keywords transgenerational transmission, anarchist drive, survival identification, nature and culture, anthropocene, Kulturarbeit.

Texto recebido: 08/2021

Aprovado: 11/2021

Territórios clínicos

uma escuta psicanalítica entre o singular e o social

Tide Setubal

Resumo O presente artigo trata dos entrelaçamentos do singular e do social na escuta analítica. Somos seres constituídos a partir do laço com o outro e levar em conta as dimensões sociais e políticas no nosso trabalho é fundamental. Temos visto uma efervescência de projetos clínicos psicanalíticos em diferentes territórios que podem nos ajudar a repensar nossa ética e prática analítica.

Palavras-chave clínicas públicas; pandemia; racismo; sofrimento sociopolítico, psicanálise social.

Tide Setubal S. S. Nogueira é psicanalista, membro do Instituto Sedes Sapientiae e coordenadora do projeto Territórios Clínicos, da Fundação Tide Setubal.

Em 1918, no v Congresso Internacional de Psicanálise, Freud estimula pela primeira vez, em seu discurso, a criação de clínicas públicas, inaugurando um campo amplo e concreto de uma psicanálise com mais inserção no tecido social. Em seu livro *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social*, Elizabeth Danto cita uma fala de Freud no congresso:

É possível prever que a consciência da sociedade irá despertar, e fará com que se lembre de que o pobre deve ter tanto direito à assistência para sua mente quanto dispõe de auxílio oferecido pela cirurgia a fim de salvar sua vida; de que as neuroses ameaçam a saúde pública não menos que a tuberculose, e tampouco podem ser deixadas aos cuidados impotentes de membros individuais da sociedade. [...] Então serão criadas instituições e clínicas ambulatoriais [...] e os tratamentos serão gratuitos.¹

Essa fala marca o início de uma discussão mais explícita sobre o papel também social da psicanálise. O tratamento psíquico passa do âmbito privado para uma questão de saúde pública, atribuindo a responsabilidade pelo cuidado da doença mental para toda a comunidade civil.

Cabe também considerarmos que, mesmo no tratamento analítico de um indivíduo, estamos necessariamente pensando na rede de relações que o constituiu e na qual ele se insere. Em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921), já na introdução do texto, Freud aponta que a oposição entre a psicologia individual e a psicologia social, que à primeira vista pode parecer muito acentuada, perde sua nitidez quando a examinamos mais profundamente. Sobre isso, ele nos diz que:

1 E. Danto, *As clínicas públicas de Freud*, p. 9.



*ainda que a psicanálise
tenha sido criada por Freud
em um contexto burguês
do final do século XIX, é sempre
uma psicanálise que diz e trabalha
com algo da ordem social*

É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter satisfação de seus impulsos instintuais, mas ela raramente, apenas em condições excepcionais, pode se abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é, via de regra, considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado.²

Nesse sentido, mesmo quando estamos nos referindo a uma experiência clínica do um a um, no laço analista-analisante, e certamente inclusive em outros modelos como atendimentos de grupos, há um impacto do trabalho analítico não somente na vida desse sujeito mas também nos vínculos intersubjetivos ao seu redor. Ou seja, o reconhecimento de que estamos imersos num sistema de relações nos permite pensar que a transformação que acontece no interior de uma experiência clínica necessariamente afeta e impacta a rede de relações na qual esse sujeito está inserido.

Então, ainda que a psicanálise tenha sido criada por Freud em um contexto burguês do final do século XIX, é sempre uma psicanálise que diz e trabalha com algo da ordem social. Ao escutar o singular estamos escutando simultaneamente algo do coletivo, pois são eixos imbricados nos seres humanos. Nós nos constituímos como sujeitos a partir das relações com o outro e ainda

dentro de um contexto social, pensamos e sentimos a partir do que foi possível experimentar nesse contexto formador. Portanto, a psicanálise trabalha a partir da interação entre o intrapsíquico e o intersubjetivo, sendo ao mesmo tempo singular, social e política.

O que também nos interessa salientar aqui é que a escuta psicanalítica é multifacetada e vai além dos consultórios. A psicanálise não se trata de uma prática individualizante e descontextualizada, mas sim de uma posição ético-política que aponta para a emancipação e liberdade do sujeito imerso num tecido social.

A psicanalista Miriam Debieux Rosa escreve sobre “a dimensão política do sofrimento produzido nas e pelas relações sociais”³, argumentando que não é possível retirar o sujeito do contexto social, uma vez que ele é produto e produtor simultaneamente dos laços e discursos; quando ele adentra o campo da linguagem, há uma alienação no campo do Outro e precisa ter tempo e espaço para separar-se, essa é a maneira do desejo advir. Ela aponta que todo esse processo é dificultado pelo sistema econômico neoliberal, do qual fazemos parte na atualidade. Há um desamparo do sujeito quando o discurso social e capitalista vigente produz uma destituição subjetiva; ou seja, esse discurso não escuta os sujeitos nos seus desejos e nas suas singularidades, ao contrário, visa impor uma maneira de ser e agir. Para fazer frente a esse discurso e a essa destituição subjetiva, a psicanálise trabalha a partir da centralidade no sujeito do inconsciente, entendendo que é pela via da escuta que o sujeito pode emergir e separar-se. Ela não se propõe a dar conta de todas as facetas do campo social, mas cabe a ela a investigação da dimensão inconsciente presente nos sujeitos e suas relações.

Atualmente, mais de 100 anos depois do histórico discurso de Freud citado no início, a psicanálise está presente – através da atuação direta de psicanalistas e/ou também embasando atuações de outros profissionais – em muitos territórios clínicos, atuando de maneira crítica e contribuindo para a transformação da sociedade.

Encontramos psicanalistas nas redes de atendimento básico (SUS e SUAS), nas escolas, nas instituições jurídicas, na escuta de adolescentes em conflito com a lei, nos abrigos, no atendimento à população de rua, na luta antimanicomial, na luta antirracista, na luta feminista, nos atendimentos à população geral em praças públicas, clínicas sociais e instituições diversas. Notamos nos últimos anos, especialmente a partir de 2018 – o que certamente também se liga à ebulição das discussões e atritos políticos na eleição presidencial daquele ano – um aumento de projetos, intervenções e clínicas públicas psicanalíticas nos diversos territórios da cidade de São Paulo.

A presença da psicanálise no campo social também acontece fortemente por meio das instituições de formação, das universidades e de muitos coletivos que, com seus inúmeros cursos, textos, livros, seminários, lives, alimentam, embasam e norteiam teoricamente uma atuação clínica nos consultórios e além deles. Portanto, sua relevância atual para a sociedade, assim como suas contribuições para os avanços teóricos e práticos no âmbito mais amplo das questões da saúde mental, se faz muito presente.

Desafios da saúde mental na atualidade e o papel da psicanálise

Vivemos um momento bastante alarmante no que concerne às questões de saúde mental. Dados divulgados pela Organização Mundial de Saúde (OMS) apontam que a depressão, só para citar um exemplo, deve se tornar a doença mais frequente do mundo nos próximos 20 anos, afetando mais pessoas do que outras doenças como câncer ou doenças cardíacas, com enormes custos sociais e econômicos para a sociedade. Ainda segundo a OMS, em 2019, o Brasil contabilizava cerca de 12 milhões de pessoas acometidas pela depressão, o que corresponde a 5,8% da população, uma taxa

2 S. Freud, *Psicologia das massas...*, p. 14.

3 M. Debieux, *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*, p. 196.

»
vivemos um momento bastante alarmante no que concerne às questões de saúde mental. Dados divulgados pela Organização Mundial de Saúde (OMS) apontam que a depressão, só para citar um exemplo, deve se tornar a doença mais frequente do mundo nos próximos 20 anos

superior aos 4,4% da média global. Quando o tema é ansiedade, o Brasil é campeão latino-americano: são quase 20 milhões de acometidos, o equivalente a mais de 9% da sua população.

Se antes da pandemia os números já eram alarmantes, um estudo chamado One Year of Covid-19, realizado pela Ipsos para o Fórum Econômico Mundial, com 30 países, apontou que 53% das pessoas entrevistadas no Brasil acreditam que sua saúde mental mudou para pior desde o início da crise de Covid-19. Os índices brasileiros colocam a nação em quinto lugar entre as que mais têm sentido as consequências da pandemia em seu bem-estar emocional.

Estamos assistindo um forte aumento das doenças mentais como depressões, crises de angústias, doenças ligadas ao trabalho, como por exemplo as estafas mentais (os chamados *burn-outs*) e adições, entre outras. Nunca se falou tanto em saúde mental e certamente a crise sanitária na qual estamos imersos deixará um vasto e longo trabalho a ser feito nesse campo. A pandemia nos coloca diante de um trauma coletivo, que mesmo atingindo as pessoas de diferentes maneiras e intensidades, segundo as suas singularidades, os seus contextos sociais e as suas experiências vividas nesse momento, está exigindo de cada um de nós grande elaboração psíquica. São inúmeras perdas por mortes e por outras dimensões – como a perda de um trabalho ou modo de trabalhar, que foi transformado pela pandemia e poderá ficar para sempre em um novo formato – que colocam



*não temos nos dado o tempo
e o espaço psíquicos necessários
para lidar com tantos desafios.
Muitas escolas, empresas e outras
instituições estão tendo de lidar
com um crescente número
de afastamento de seus professores
e colaboradores*

em jogo um necessário trabalho de luto, tecido a partir do indivíduo mas também do coletivo, durante os vários próximos anos.

Para além das dificuldades psíquicas trazidas pela pandemia, já vínhamos assistindo, mesmo antes dela, transformações da vida subjetiva a partir dos avanços tecnológicos, redes sociais e inteligência artificial, que seguem afetando muito a nossa vida psíquica. Há uma intensa aceleração da vida e concomitantemente uma redução da vida interior. Esse fenômeno não tem a ver com a redução das atividades da vida cotidiana, pois nós nunca viajamos tanto, fomos a tantas e diversas programações, assistimos a tantas *lives*, tiramos tantas fotos, assim como também talvez nós nunca tenhamos trabalhado tanto e tão ininterruptamente. Redução da vida interior tem a ver então com um certo empobrecimento da vida psíquica, falta de autoconhecimento, falta de tempo para refletir sobre a vida, falta de tempo de nós com nós mesmos e sobretudo falta de aprofundamento nas reflexões sobre si mesmo e sobre o outro. Como se pergunta Kristeva em seu livro *As novas doenças da alma* (2002): “Quem, hoje em dia, ainda tem alma?” Parece que estamos num momento da contemporaneidade no qual não se dispõe nem do tempo nem do espaço necessários para se tecer uma alma.

O tempo psíquico não tem a mesma velocidade do tempo do relógio. Para o psiquismo, além do tempo para viver uma experiência, se faz igualmente importante o tempo para a representação

e a elaboração psíquica dessa experiência. Só deixa marca no psiquismo o que é significativo; é o tempo da resignificação. Sobre isso, Silvia Alonso nos diz que:

O tempo do inconsciente não é um tempo que passa, é um “outro tempo”, o tempo da “mistura dos tempos”, o tempo do “só depois”, o “tempo da resignificação”. [...] “A história de um sujeito não é, portanto, uma linha reta, mas é traçada por pontos de condensação nos quais as tramas do vivido se entrecruzam e pulsam, forçando a presença do passado no atual, resistindo a qualquer linearidade cronológica e construindo uma realidade psíquica que não coincide totalmente com a realidade material.”⁴

Então, numa realidade contemporânea em que vivemos pressionados – por uma aceleração da vida, num tempo dos excessos e do “sempre correndo”; por dificuldades de se viver numa pandemia; por enormes exigências de uma economia neoliberal, na qual temos de estar o todo tempo produzindo e de forma eficiente – não nos surpreende que os números referentes à saúde mental no Brasil e no mundo estejam tão preocupantes. Não temos nos dado o tempo e o espaço psíquicos necessários para lidar com tantos desafios. Muitas escolas, empresas e outras instituições estão tendo de lidar com um crescente número de afastamento de seus professores e colaboradores devido a problemas com a saúde mental, número que já ultrapassou os afastamentos por doenças físicas ou acidentes de trabalho. Ao apresentar a crise de saúde mental mundial, mesmo antes da pandemia, Dunker aponta o seguinte dado:

A situação torna-se ainda mais crítica quando olhamos para os recursos especializados para enfrentar o problema. Um interessante experimento conjectural aponta que se reuníssemos todos os profissionais com formação específica em saúde mental em todo o mundo (psicólogos, psiquiatras, psicanalistas, terapeutas ocupacionais, *social workers*, conselheiros escolares etc.), na Inglaterra, o país reputado como o que conta com melhores equipamentos e mais capilaridade de cobertura, não chegaríamos a atender mais de 35% da demanda.⁵

Quando nos voltamos para a especificidade do contexto brasileiro, temos de um lado a saúde mental vivendo um momento crítico, deixando os consultórios particulares abarrotados de pacientes e, do outro, parte da população vulnerável econômica e socialmente, com o acesso marcadamente limitado aos atendimentos, devido, entre outras questões, a uma rede pública precária e insuficiente. Há uma necessidade de mais investimentos públicos nas redes SUS, SUAS e CAPS para aumentar a capacidade de atendimento à população. A falta de atendimento psíquico pode agravar ainda mais a situação de vulnerabilidade social da população, colocando a questão do acesso no centro da questão. Aqui há uma pergunta fundamental a ser feita: dentro dessa complexa realidade, qual lugar a psicanálise, ou melhor, qual lugar os psicanalistas desejam ocupar? Como se posicionar diante dessa crise?

Apesar desse cenário extremamente complicado no que tange às políticas públicas, há, por outro lado, uma efervescente criação de projetos no âmbito das clínicas públicas psicanalíticas – de grupos, coletivos, instituições e até universidades – que geram uma oportunidade valiosa para ampliar justamente o acesso das populações mais vulneráveis socialmente ao atendimento psicanalítico. Estes grupos também têm estudado e fomentado trocas teórico-clínicas entre as periferias e o centro, ou entre as diversas periferias da cidade. Se entendermos a importância de deslocar o centro da cidade, repensando a relação entre os diversos territórios, podemos ampliar horizontes e reflexões, assim como incentivar a interlocução entre os diversos territórios e pensamentos clínicos nas periferias, algo com que apostamos que todos se enriquecem. Vale lembrar que essas iniciativas não substituem a necessidade de ampliarmos a rede SUS de saúde mental como forma primordial de tornarmos a saúde mental um direito de todos.

4 S. Alonso, O tempo que passa e o tempo que não passa.

5 C. Dunker, Até que ponto os aplicativos que prometem ajudar na saúde mental funcionam?

6 A. Turriani, Questões subjacentes às margens da clínica e da transmissão psicanalítica em territórios vulnerabilizados pela violência política, p. 345.

»
apesar desse cenário extremamente complicado no que tange às políticas públicas, há, por outro lado, uma efervescente criação de projetos no âmbito das clínicas públicas psicanalíticas – de grupos, coletivos, instituições e até universidades

Essa atuação ético-política que produz uma circulação na cidade nos aponta caminhos para o enfrentamento das desigualdades sociais e territoriais. Há uma oportunidade de trocar saberes, fazendo-se uma psicanálise de corpo presente, aprendendo e expandindo conhecimentos, a partir de uma posição de diálogo com os territórios e seus sujeitos. Isso implica, portanto, numa ideia de não hierarquização dos lugares de fala, ou seja, a psicanálise não é a única verdade epistemológica. Existem muitos campos de saberes, que se tiverem algumas bases e conceitos comuns podem construir juntos uma atuação potente e inovadora nos territórios.

A descentralização das práticas e dos conhecimentos psicanalíticos vai além da tentativa de propiciar o acesso e, em consonância, com Turriani, entendemos que é necessário

[...] transformar radicalmente os modos de transmissão e formação em psicanálise, pois pouco adianta que sigamos elaborando teorias sobre o sofrimento psíquico nas periferias – ou seja, teorias sobre uma maioria da população excluída do direito de contar sua história em nome próprio – se essas mesmas pessoas são privadas dos recursos teóricos e técnicos para elaborarem suas próprias versões sobre seus sofrimentos e também sobre os nossos.⁶

Reconhecemos que os processos tradicionais de formação de analistas envolvem um custo elevado, além do tempo de deslocamento até os espaços de



*conhecer a história brasileira
passa pelo entendimento
de que o racismo permeia
as relações sociais e somente
a partir da compreensão
dessa estrutura é possível ouvir
o outro considerando seu contexto
social e histórico.*

formação teórica e transmissão, como as instituições e escolas. Há, também, análise do analista e supervisão, formando assim o famoso tripé psicanalítico, que, ao permanecer inalcançável para as populações periféricas, ratifica a reprodução de desigualdades, não democratizando o atendimento nem a formação. Sob essa ótica, a pandemia e os encontros que se transportaram do real dos corpos para o “ao vivo” da tela, podem, em certa medida, auxiliar na democratização do acesso, já que o desafio da mobilidade dos corpos dá lugar ao desafio de acesso à internet mais democrático. Mesmo sendo necessária uma reflexão sobre as limitações do trabalho on-line, que certamente não é igual ao presencial – também da qualidade e dos custos de se ter uma boa internet –, podemos pensar suas potências, como a capacidade de ultrapassar fronteiras, expandir horizontes, fazendo chegar o atendimento psicanalítico nas regiões mais periféricas do país e intensificando as trocas de formação entre diversos territórios da cidade.

Pensando ainda no longo caminho da formação de um analista, realizado a partir de um processo complexo de aprendizados, transformações e amadurecimentos, abrir diferentes possibilidades, inclusive para essas formas on-line praticadas desde o início da pandemia, mas não somente, pode ser o início de uma transformação radical e potente, justamente pela perspectiva do acesso, um dos obstáculos importantes a ser superado para se pensar numa maior democratização da psicanálise.

A desigualdade socioterritorial e o racismo como produtores de sofrimento psíquico

Ao tratarmos questões que envolvem desigualdades territoriais e o campo da saúde mental, é de suma importância frisar também os atravessamentos raciais, conforme nos alerta Silva, quando descreve as implicações do racismo na construção dos processos identitários e identificatórios: “[...] os atributos negativos, criados para legitimar a ideologia racista, definem os processos de identidade e identificação do povo brasileiro, produzindo marcas, rompimentos e sofrimentos psíquicos”⁷. Conhecer a história brasileira passa pelo entendimento de que o racismo permeia as relações sociais e somente a partir da compreensão dessa estrutura é possível ouvir o outro considerando seu contexto social e histórico. Posto isso, e considerando que segundo o IBGE 54% da população brasileira é negra, este terreno das relações raciais se faz um dos campos mais relevantes para uma atuação engajada no campo da luta pela diminuição das desigualdades territoriais, visto que, muitas vezes, elas se expressam numa desigualdade também racial. Não é uma coincidência que a pandemia, ao trazer para o centro do debate as desigualdades sociais, trouxe junto o tema do racismo e das oportunidades desiguais dele decorrentes.

Quando falamos de branquitude e negritude estamos falando não só de lugares simbólicos, mas também de território, ou seja, de uma localização concreta na cidade. Baseando-se em dados do Mapa da Desigualdade da Rede Nossa São Paulo, de 2019, Maria Aparecida da Silva Bento comparou o Jardim Ângela (bairro mais negro da cidade) com Moema (bairro mais branco da cidade). “Viver neles é viver em dois mundos apartados em relação ao acesso à saúde, à cultura, ao emprego formal e até mesmo em relação à média de idade ao morrer”⁸. Segundo a psicóloga, no bairro de maioria branca as pessoas morrem, em média, com 80,5 anos, enquanto no bairro negro, com 58,9 anos; o tempo de espera para consultas médicas na atenção básica de saúde é

de aproximadamente três dias e meio a mais para os moradores do Jardim Ângela, quando comparado aos moradores de Moema.

Visualizar esse mapa ainda tão desigual e centralizado do atendimento de saúde, incluindo a saúde mental, da população negra e da branca na cidade de São Paulo, adensa o questionamento sobre uma ampliação necessária da atuação da psicanálise nas diversas periferias. Essa atitude pode levar inclusive a uma revisão de estratégias ético-políticas, tendo em vista que a desigualdade social é um dos fatores relevantes na produção de sofrimento psíquico.

Conforme o pressuposto colocado no início desse texto, de que somos seres constituídos a partir do laço com o outro em um cenário social, político e cultural, temos que escutar os sujeitos a partir de suas singularidades mas também a partir de seu contexto político, social e cultural. Caso contrário, corremos o risco de psicopatologizar os sujeitos pelos seus impasses que, muitas vezes, são antes de tudo fracassos sociais. Esta narrativa culpabilizante do sujeito como único responsável pelas suas dificuldades exclui da cena um conflito importantíssimo para compreendê-la: as tensões políticas e sociais.

Os números dos estudos de saúde mental como a pesquisa já citada neste texto feita pelo Ipsos apontam que viver no Brasil tem gerado muitos sofrimentos: somos o quinto país que mais sentiu os efeitos nefastos da pandemia na sua saúde mental. Para além de conhecidos problemas sociais do nosso país, de uma aceleração desenfreada da vida promovida pelos avanços tecnológicos e do fracasso de uma política neoliberal, aqui temos, agravando intensamente esse quadro, um desgoverno que nos deixa imersos num sentimento profundo de desamparo. “E daí?” é o que nos diz o presidente diante de milhares de mortes pela pandemia, não só numa demonstração de descaso, mas sobretudo a marca de sua política

»
a pesquisa já citada neste texto feita pelo Ipsos apontam que viver no Brasil tem gerado muitos sofrimentos: somos o quinto país que mais sentiu os efeitos nefastos da pandemia na sua saúde mental

genocida, em um país onde as pessoas que mais morreram são da população negra e vulnerável.

Diante desse cenário tão desafiador, exerçamos o potencial da psicanálise para expandir sua atuação dentro das políticas públicas de saúde mental. No entanto, enquanto muitos desses espaços se fecham para psicanálise devido sobretudo a diferenças ideológicas, vemos grupos e coletivos agindo a partir da sociedade civil, gestando ideias, fazendo trabalhos e intervenções para construir novas rotas, de maneira a descentralizar a escuta, a formação e a produção de conhecimento. Esses têm sido movimentos incrivelmente fecundos para a transformação da nossa sociedade.

Vivemos um momento crítico da humanidade. Habitamos um planeta avassalado pela pandemia, por polarizações políticas ensurdecidas e odiosas, pelo império dos excessos e da aceleração da vida, por desigualdades raciais e sociais abissais. Nesse cenário, levar em conta a dimensão política do sofrimento, no qual escutamos um sujeito em sua singularidade, não de uma maneira individualizada, mas também a partir de um olhar para os laços sociais, é fundamental. Escutar um sujeito em seu território, em sua terra, a partir de suas raízes e asas, além de ser urgente, traz potência e renovação para nosso fazer psicanalítico.

7 N.M. Kon; M.L. Silva; C.C. Abud, *O racismo negro no Brasil*, p. 75.

8 Bento, *Pactos narcísicos no racismo*.

Referências

- Alonso S. (2006). O tempo que passa e o tempo que não passa. *Cult!*, n. 101.
- Bento M.A. (2006). *Cidadania em preto e branco*. São Paulo: Ática. 4ª ed.
- Dunker C. (2020). Até que ponto os aplicativos que prometem ajudar na saúde mental funcionam? *Blog do Dunker*, vol.1, São Paulo, 15 de set. de 2020.
- David E. (2020). Aquilombar a cidade: território, raça e produção de saúde em São Paulo. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação*, n. 10, agosto 2020.
- Freud S. (1921/2011). Psicologia de grupo e análise do ego. *Obras completas*, v. 15. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kristeva J. (2002). *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Rosa M.D. (2016). *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp.
- Turriani A. (2019). Questões subjacentes às margens da clínica e da transmissão psicanalítica em territórios vulnerabilizados pela violência política. *Teoría y Crítica de la Psicología* 12 (2019), 340-351. <http://www.teocripsi.com/ojs/> (ISSN: 2116-3480).
- Kon N.M.; Silva M.L.; Abud C.C. (2017). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva.

Clinical territories – analytical listening at the intertwining of the singular and social aspects

Abstract This article explores the intertwining of the singular and social aspects, present in analytical listening. As humans, we are made of our bonds with others, and it is essential that we take the socio-political aspects of these bonds into account. We are seeing an increase in the number of clinical psychoanalytical projects in a variety of territories that can help us rethink our ethical and analytical practices

Keywords Public clinics; pandemic; racism; socio-political suffering; social psychoanalysis.

Texto Recebido: 08/2021

Aprovado: 11/2021

Quantos eventos precisamos para mobilizar o psíquico?

Uma experiência clínica com grupos de bebês na Atenção Primária em Saúde

Mira Wajntal

Resumo Neste artigo, o leitor encontrará um relato analítico sobre a experiência de trabalho clínico com bebês e seus cuidadores, em um grupo aberto para todos, inserido na Rede de Atenção Primária em Saúde, do Sistema Único de Saúde (SUS). Essa prática motivou reflexões a respeito do acontecer psíquico nos primórdios da vida. Nesta clínica, vimos emergir a relação com o outro e os destinos das moções pulsionais em curso, ambos em movimentos interligados.

Palavras-chaves clínica com bebês; acontecer psíquico; rede de atenção primária; grupo com bebês; alteridade e fantasia.

Mira Wajntal é psicóloga, psicanalista, Mestre em Psicologia (PUC-SP), membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo, membro do Grupo de Transmissão e Estudos de Psicanálise (GTEP) e professora do curso Clínica Interdisciplinar da Primeira Infância, ambos do Instituto Sedes Sapientiae. Foi bolsista PET (Coapes-SMS PMS) da Unidade Básica de Saúde da Vila Romana.

O primeiro ano de vida é o período mais plástico no desenvolvimento humano. O homem nasce com o mínimo de padrões de comportamento pré-formados e deve adquirir incontáveis habilidades no decorrer do seu primeiro ano de vida. Nunca mais na vida, tanto será aprendido em tão pouco tempo.¹

Ao longo dos meus trinta anos como trabalhadora do Serviço Público de Saúde da cidade de São Paulo, estive envolvida em serviços que prestavam atendimento à infância e suas famílias. Em meu percurso, optei por me direcionar à Atenção à Primeira Infância, pelo fato de, cada vez mais, ter ciência de que as primeiras experiências de vida são cruciais e marcam para sempre. Compartilho aqui a experiência de atender bebês e suas famílias em grupos abertos.

A clínica com bebês mostrou-se um excelente campo para a reflexão sobre os processos atuantes no acontecer psíquico. Pretendo estabelecer diálogo com os textos freudianos e as recentes avaliações do bebê que privilegiam a sua observação em relação aos que lhe prestam assistência – os Indicadores de Referência do Desenvolvimento Infantil² (IRDI) e a pesquisa PreAut³, assim como fomentar a discussão entre as escolas de psicanálise, que ora privilegiam a alteridade como fundadora do psíquico, ora atribuem as moções pulsionais a posição de fundadoras deste processo⁴.

Em 2017, como profissionais de uma Unidade Básica de Saúde da Zona Oeste⁵, vimo-nos diante de questões levantadas

- 1 R. Spitz, *O primeiro ano de vida*, p. 109.
- 2 M. Kupfer et al., Valor preditivo de indicadores clínicos de risco para o desenvolvimento infantil.
- 3 G. Crespin; E. Parlato-Oliveira, *Projeto PreAut*.
- 4 N. Coelho Jr. e L.C. Figueiredo trabalham o tema da alteridade como elemento constitutivo das subjetividades singulares em “Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade”. R. Mezan desenvolve um importante trabalho sobre as escolas em *O tronco e os ramos*.



*sabemos quantas dificuldades
o desencantamento
de uma mãe com o filho
pode gerar. Um diagnóstico
lançado “à queima-roupa”
ou um encaminhamento
mal feito podem criar mais
problemas do que soluções*

pela lei nº 13.438, de 26 de abril de 2017⁶, que previa que todo bebê fosse avaliado em saúde mental nos primeiros anos de vida. Como resposta ao que era imposto por esta lei, debatemos em reuniões clínicas sobre os dispositivos de saúde que poderiam auxiliar a pediatria nesta tarefa, sem serem procedimentos cujo resultado gerasse um rótulo que marcasse as crianças com o signo de doenças, que as predestinassem a futuros irreversíveis. Cabe lembrar que, nesta faixa etária, não devemos fechar diagnósticos de saúde mental, mas detectar sinais que possam indicar que um bebê não está bem e precisa de assistência.

Nosso propósito não foi criar um grupo destinado a “bebês com problemas”, em que qualquer mãe pudesse se sentir desapropriada da sensação de que seu filho é uma bênção. Ora, sabemos quantas dificuldades o desencantamento de uma mãe com o filho pode gerar, muitas vezes, mais significativas do que o motivo da procura de auxílio. Um diagnóstico lançado “à queima-roupa” ou um encaminhamento mal feito podem criar mais problemas do que soluções. Temos que ter em vista que os pais, quer por negação, quer por desconhecimento, podem não reconhecer que algo não vai bem com o filho e não conseguir levar adiante um tratamento. Recebê-los sob o estigma da doença em nada irá ajudar. Precisar de cuidados e atenção em saúde é distinto de se dizer

a uma família que o filho será encaminhado para “um serviço mais especializado no problema da criança” – o que pode ser vivido como algo pouco acolhedor e mais desestruturador de relações familiares do que organizador de um caminho de mudança.

Pareceu-nos mais interessante, como resposta a essa demanda de avaliação, criarmos um grupo aberto, com o intuito de que todos os bebês matriculados na unidade pudessem frequentar. A pediatra, independentemente de uma preocupação específica com a saúde do bebê, recomendava a todos os inscritos na unidade que participassem ao menos uma vez do grupo. Para aqueles que causavam preocupação, ou cujos pais traziam muitas queixas, o convite era feito com mais insistência.

Embora saibamos que a tradição psicanalítica se funda a partir de uma clínica da psicopatologia, a clínica com bebês, para não ser iatrogênica, não deve ser uma clínica que parta apenas da psicopatologia. Em linha com os achados da pesquisa IRDI⁷, esta clínica deve basear-se em uma concepção do crescimento⁸, da maturidade⁹, do desenvolvimento¹⁰ e do acontecer psíquico. Quando o bebê revela alguma dificuldade em qualquer um destes aspectos, devemos entendê-la inicialmente como um fenômeno que pode ser momentâneo, e sobre o qual a intervenção, quando necessária, em geral resulta em uma boa evolução do bebê, evitando que fique fixado ou paralisado nesta dificuldade.

Uma questão importante para a intervenção é se seria uma ação preventiva. O termo “prevenção” nem sempre é fácil para nós, psicanalistas, pois não há como prever como uma história de origem resultará em um futuro determinado. A clínica com crianças não pode obedecer a tal lógica, pois estamos diante do andamento dos processos de constituição do funcionamento psíquico e temos como grande aliada uma plasticidade, não apenas apoiada na maturação neurológica, como nos próprios movimentos do acontecer psíquico. Desta forma, optei por empregar a terminologia “ações de saúde” para circunscrever situações em que uma família precisa de auxílio, com seu bebê.

Hoje, nós, psicanalistas, temos vasta experiência em escutar os bebês e suas famílias para saber quando um bebê está em dificuldades e precisa de assistência. Ao trabalhar na Atenção Primária, temos que levar em conta não só a particularidade da instituição, como ter em vista que se trata de uma ação interdisciplinar. Alerto que o que pode parecer ao leitor uma grande dificuldade – um novo *setting* e uma ação interdisciplinar – é, muitas vezes, a chave da resolução!

Neste texto, trabalharemos com autores que potencializam a discussão sobre a alteridade e o grupo social como elementos constitutivos da subjetividade e apresentaremos o dispositivo clínico grupal que desenvolvemos para a atenção a bebês da Rede de Atenção à Saúde (RAS).

Um espaço de saúde para nossos bebês: o Grupo de Acompanhamento do Desenvolvimento Infantil

Abrimos um plantão semanal cuja principal marca é ser de fácil acesso à população. Nossa proposta era receber os bebês e suas famílias e incentivar a interação entre cuidador e bebê.

Para sustentar tal dispositivo, nos inspiramos na *Maison Verte*, projeto francês liderado por Maud Mannoni. O que particularmente nos

entendíamos que era
nosso papel levar o
cuidador a também se
encantar com as pequenas
conquistas do seu bebê,
dar sentido a seus atos

encantou foi o fato de o espaço ser concebido como um lugar para todos. Embora seja um espaço destinado ao lazer e à interação social, um monitor permanece de plantão, à disposição de quem apresentar necessidade e/ou desejo de acolhimento. Lá, não se propõe a uma ação pautada em “avaliação e conduta”. Para frequentar a casa, basta querer!

Na Atenção Primária, criamos um espaço em que interação, brincadeiras e participação dos pais ou cuidadores era imprescindível. Entendíamos que era nosso papel levar o cuidador a também se encantar com as pequenas conquistas do seu bebê, dar sentido a seus atos ou poder se libertar das fantasias calcadas em sua própria história¹¹. Esta experiência revelou que, quando os pais ou cuidadores tornam-se agentes das conquistas dos filhos, são capazes de se apropriar de forma espontânea de suas funções de “maternagem” e “paternagem”, capacidades que, por alguma razão, haviam se estagnado.

Nosso diferencial era ter, como dispositivo de saúde, um lugar pensado para cada família ou educador que participasse do encontro, de modo que pudessem criar, brincar, sonhar e falar das dificuldades vividas no dia a dia. As famílias e seus bebês eram acolhidos em uma sala com tatames, onde havia alguns brinquedos. No início, nos propúnhamos a incentivar a brincadeira e a interação entre

- 5 Equipe multidisciplinar na Unidade Básica Vila Romana, que na ocasião era composta pelos seguintes profissionais: Mira Wajntal (psicóloga), Gilcineia Jardim Eleutério (fonoaudióloga), Lucila Faleiros Neves (terapeuta ocupacional), Teresinha Stumpf Souto (pediatra) e Margareth Inês Veggiato Ramos de Melo (coordenadora da Unidade).
- 6 Estatuto da Criança e do Adolescente, lei nº 13.438, 2017. Alterou a Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990 (Estatuto da Criança e do Adolescente), para tornar obrigatória a adoção pelo SUS de protocolo que estabeleça padrões para a avaliação de riscos para o desenvolvimento psíquico das crianças. Um ano mais tarde, esta lei foi suspensa.
- 7 M. Kupfer et al., op. cit.
- 8 Crescimento como evolução harmônica e no ritmo adequado das medidas pondero-estaturais do indivíduo.
- 9 A noção de maturação compreende os processos de evolução das estruturas nervosas, tanto centrais quanto periféricas.
- 10 A noção de desenvolvimento descreve a expressão funcional, assimilante e adaptativa ao mundo social e ao mundo real que a criança conquista, apoiada nos recursos maturativos.
- 11 M. Wajntal et al., “Grupo de Acompanhamento do Desenvolvimento Infantil”.





*vemos aqui um novo
mal dos nossos tempos,
em que, com o intuito
de superproteger os bebês,
ou pela exigência do trabalho
sofrida pelos pais, os bebês
acabam sendo inibidos
em sua potência de exploradores
ou de interação social*

46

PERCURSO 67 : dezembro 2021

todos. A aproximação começava com perguntas do cotidiano: “Como estão?”, “Como está o bebê?”, “Como foi a chegada dele na família?” e, por fim, se “A família está vivendo alguma preocupação?”.

Não fazíamos qualquer inventário, e os problemas de saúde só eram abordados caso fossem reportados espontaneamente. O clima era de interação e troca. Claro que a oportunidade de ter acesso tão fácil a profissionais de saúde abria espaço para questões e dúvidas, que procurávamos responder dentro do grupo. Caso fosse necessário, com cuidado e respeito, quando a família pudesse receber um encaminhamento, cuidávamos para que a oferta específica fosse entendida como ajuda, e não como condenação.

Desde o início, tínhamos muito claro que, para frequentar o grupo, não era necessário ter uma queixa. Com o passar do tempo, vimos que muitos pais traziam os filhos pelo benefício da interação social, pela oportunidade de compartilhamento na tarefa de criar um filho e para contar com profissionais de saúde em uma oferta totalmente diferente.

Recebemos uma grande variedade de situações com demandas diferentes: dificuldades no aleitamento materno, pais de primeira viagem, pais que se angustiam com algum comportamento do bebê, jovens adolescentes abrigadas que se tornaram mães, mães adolescentes, avós que são as principais cuidadoras, bebês expostos ao Zika

vírus, bebês pouco estimulados, bebês que estavam se desenvolvendo bem, outros que necessitavam de atenção e cuidados especiais referentes ao desenvolvimento motor, assim como bebês que demonstravam dificuldade de socialização.

No entanto, observamos que a maioria dos bebês cujos cuidadores nos procuravam eram pouco estimulados e, muitas vezes, apresentavam quadro de inibição do desenvolvimento, que muito se assemelhava ao hospitalismo de Spitz, pois ficavam por muitas horas em berços, cadeirinhas e carrinhos, sem poder se movimentar, com pouca interação social e muita exposição às telas (televisão ou celulares).

Vemos aqui um novo mal dos nossos tempos, em que, com o intuito de superproteger os bebês, ou pela exigência do trabalho sofrida pelos pais, os bebês acabam sendo inibidos em sua potência de exploradores ou de interação social. Eles, com muita frequência, têm medo de ir para o chão ou pouca habilidade em rolar, engatinhar e explorar o ambiente. Nestas situações, o que mais nos preocupa é a perda de oportunidade proporcionada pela neuroplasticidade típica da idade. Em nossa opinião, isto também é reflexo da solidão em que as famílias se encontram na tarefa de criar um filho, da sobrecarga em conciliar as multitarefas de trabalho e de organizar um lar, sobrando pouco tempo e energia para os pais serem pais no dia a dia.

O espaço do grupo, assim pensado para que todos possam brincar, situação cada vez mais rara na família, passa a ser a oportunidade para os adultos perceberem a importância da interação, tanto para o bebê quanto para si próprios, rompendo um ciclo de isolamento das famílias, imersas nas dificuldades cotidianas da vida.

Quando vinha um bebê que visivelmente apresentava sinais de risco ou sofrimento psíquico, a família era acolhida como todas as outras e, com frequência, nos víamos na seguinte cena: o bebê no centro do círculo, cheio de atenção, todos brincando com ele e reconhecendo suas comunicações, sem desvalorizar a queixa dos seus acompanhantes. Ao final, dizíamos que, quanto

mais vezes pudessem vir, melhor; sem cobranças ou acusações.

Uma vez, recebemos um bebê e sua mãe, que se mostrava muito angustiada com a falta de responsividade do filho. Nossa ação foi colocar o bebê no centro do grupo, brincar com ele, sustentando a relação da mãe com o bebê. A mãe saiu satisfeita, dizendo que, pela primeira vez, alguém deu “um começo” para ela. Notem que, em nenhum momento, falamos em doença, diagnóstico ou conduta. Ao colocarmos o filho que a preocupava no centro de tudo, com brincadeiras e risadas, criamos uma rede de reconhecimento para a dupla, em que o bebê é sempre valoroso.

Baseada nas ideias de Paulina Rocha (2010)¹², diria que, neste caso, criamos uma “rede tensional libidinal” para a dupla mãe e filho poder se encontrar. Esta rede consiste na possibilidade de uma equipe ou grupo social criar as condições de continência e segurança para o trabalho sincronizado e necessário dos envolvidos, disponibilizando sua escuta para trabalhar com conteúdo muito primitivos.

Em “Algumas considerações sobre a constituição psíquica”, citando o conceito de “rede tensional libidinal” desenvolvido por Salmeron¹³, Rocha considera que, na vinda de um novo membro em uma família, se estabelece uma “dinâmica tensional libidinal grupal” semelhante, cunhada por um desejo dos pais de que seu filho seja amado, cuidado e protegido por todos. Vemos, aqui, o grupo como condição da maior importância para o acontecer psíquico do bebê. A autora também discute como uma criança se apropria

12 P. Rocha, “Algumas considerações sobre a constituição psíquica”.

13 S. Salmeron, “Réseau libidinal tensionnel”.

14 P. Rocha, *op. cit.*, p. 170.

15 Com as inúmeras “mudanças” do Serviço Público, o projeto precisou e recebeu apoio de uma parceria de ensino, por meio do Contrato Organizativo de Ação Pública de Ensino-Saúde (Coapes-USP) e funcionou sob o guarda-chuva do Programa Ensino pelo Trabalho, do Ministério da Saúde (PET) USP / SMS-PMSP / Ministério da Saúde, sob a tutoria da Prof. Dra. Ligia Ferreira Gomes, da Faculdade de Farmácia e Bioquímica da USP, a quem agradeço muito a parceria, que, contando com a participação dos seus alunos, sustentou a continuidade do projeto.

»
*ao colocarmos o filho
que preocupava aquela mãe
no centro de tudo, com
brincadeiras e risadas,
criamos uma rede de
reconhecimento para
a dupla, em que o bebê
é sempre valoroso*

de seu corpo, como se torna cada vez mais “Eu” diante do reconhecimento de vários outros, e não apenas dos pais ou da mãe.¹⁴

Muitas vezes, este aporte de reconhecimento e valor também é necessário para os pais ou cuidadores poderem exercer suas funções. Por exemplo, recebemos uma família cujo bebê foi exposto ao Zika vírus. Eles temiam que o filho fosse portador de microcefalia, supondo que teria uma “deficiência”, o que gerou grande dificuldade na interação com ele. Em uma situação como esta, quando o cuidador pode ver a responsividade do bebê ao meio, quando pode participar desta conquista, os dois juntos ganham o mundo!

Nestes anos, tivemos a oportunidade de receber crianças vindas de abrigos, acompanhadas de seus cuidadores, que iam revendo suas condutas e funções junto aos bebês abrigados, em função da experiência que adquiriram no grupo. Ao final do grupo, como grata surpresa, estes educadores relataram que nunca haviam tido tal prática e se surpreenderam com seus efeitos. Eles não apenas se tornaram agentes da conquista do bebê, como houve, também, um fortalecimento do vínculo.

O Grupo de Acompanhamento do Desenvolvimento Infantil¹⁵ mostrou-se um potente dispositivo de saúde, um espaço em que os cuidadores puderam deixar fluir sua capacidade de criação, lugar de sonhos. Esta é a potência de uma



*a clínica do acompanhamento
do desenvolvimento infantil
põe em cena nossa concepção
sobre o papel da alteridade
e das moções pulsionais
no processo do acontecer
psíquico*

48

PERCURSO 67 : dezembro 2021

“Clínica em Saúde”, um espaço sustentado para que seja possível refletir, trocar e construir modos de estar, encontrando novas soluções aos entraves que as histórias de vida possam apresentar.

O acontecer psíquico e a alteridade: entre presença e ausência, a construção da fantasia

A clínica do acompanhamento do desenvolvimento infantil põe em cena nossa concepção sobre o papel da alteridade e das moções pulsionais¹⁶ no processo do acontecer psíquico. Nas escolas de psicanálise, existem visões distintas sobre o tema¹⁷, “quer porque levam mais em conta a função do outro e da realidade exterior” – o relacional, quer porque privilegiam a “economia da energia psíquica” – o pulsional¹⁸. O fato é que, quando atendemos bebês, vemos que ambas posições não são excludentes, mas indicam alguns rumos para nossas intervenções.

Desde os primórdios da psicanálise, Freud se ocupa dos processos da constituição psíquica e faz referência à vida psíquica dos bebês desde *O projeto de uma psicologia científica*¹⁹, quando discorre a respeito da importância do próximo (*nebenmensch*) e dos seus cuidados para o acontecer psíquico. Ao se fazer presente, propiciando prazer

e desprazer ao bebê, o outro fornece notícias sobre ele, sobre o ambiente e a realidade.

Convido o leitor a adentrar na questão de como o ambiente, o vivido e o outro (alteridade), aliados aos destinos das moções pulsionais, se tornarão o mote da fantasia. Tomemos como metáfora a brincadeira do “cadê/achou”. Neste jogo, o adulto se cobre ou cobre o bebê e pergunta a ele: “cadê o bebê?”. Quando ele se descobre, diz: “achou o bebê!”. Os bebês adoram este jogo! Ao ver o outro excitante, a fruição da excitação produz registros de si mesmo para o bebê. Mas, junto com esta excitação, ele vê o outro, e não ele mesmo. Ele se vê pelo outro, terá notícias de si por meio do outro. O próximo propicia a percepção tanto da realidade interna quanto da realidade externa, esta última definida como o mundo tal qual é percebido por nós na experiência imediata. Esta percepção inicia-se no momento em que o bebê, incapaz de eliminar a estimulação desprazerosa que vem de dentro do seu organismo, depende de uma ação específica do outro, para que possa apaziguar a intensidade da estimulação desconfortável.

Isso ocorre porque, ao ter, repetidamente, suas necessidades satisfeitas, o bebê armazena as imagens mnemônicas correspondentes ao objeto que apaziguou suas tensões internas. Estas imagens têm a potência de vincular a satisfação aos atributos do outro, como a voz, o olhar e o cheiro, fazendo com que o recém-nascido encontre, entre a imagem de satisfação e o outro, uma *identidade perceptiva*. Segundo Freud:

O organismo humano é, no início, incapaz de levar a cabo a ação específica. Ela se efetua por ajuda alheia, na medida em que, através da eliminação pelo caminho da alteração interna, um indivíduo experiente atenta para o estado da criança. Esta via de eliminação passa a ter, assim, a função secundária, da mais alta importância, de comunicação, e o desamparo inicial do ser humano é a fonte originária de todos os motivos morais.²⁰

Diante de uma necessidade, um bebê chora, grita, e alguém lhe escuta e atende sua demanda, vindo em seu socorro. A repetição da experiência de ser

atendido gera uma percepção de que algo acontece ao gritar: surgem peito/leite, voz, cheiro, sensações – lembranças parciais que, futuramente, se reunirão na percepção de um objeto. Quando a vivência de satisfação for suficientemente repetida, a tendência será repetir o circuito, investindo-se na marca mnêmica correspondente à vivência de descarga de satisfação. Frente a uma nova premência, ele evocará a imagem – representação-lembrança – ligada a esta vivência, procurando obter a mesma satisfação. Mas se, desta forma, o apaziguamento almejado não vem, o bebê se vê obrigado a realizar um trabalho de buscar uma identidade entre a imagem mnemônica associada à sensação de saciedade e o mundo externo.

Nesse processo, haverá uma série de reordenamentos das marcas psíquicas – início da constituição da memória. Posteriormente, em um segundo reordenamento ou transcrição, o bebê terá de buscar uma identidade entre os traços mnêmicos que produzirá a memória e o ambiente. Estes primeiros movimentos de ligação serão a base que sustentará uma busca ativa do objeto no futuro e a capacidade de representação de suas vivências.

Ainda segundo Freud: “Através do próximo, o homem aprende a se reconhecer” e a reconhecer o seu redor. Será, então, sob determinados indícios do próximo (*Nebenmensch*) que se construirá uma identidade entre o corpo do outro e o próprio, entre um signo de percepção e a realidade. É importante observar que, nestes primeiros movimentos, será bastante difícil distinguir fatores internos e externos como fatores que não sejam interdependentes no acontecer psíquico.

16 Segundo Laplanche & Pontalis (1967), entre *Triebregung* e *Trieb* (pulsão) existe uma diferença muito pequena: “a moção pulsional é a pulsão em acto, considerada no momento em que uma modificação orgânica a põe em movimento” (p. 364).

17 Sugerimos os seguintes autores para aprofundamento deste tema: R. Mezan, Figueiredo e Coelho Jr.

18 R. Mezan, *O tronco e os ramos*, p. 82.

19 S. Freud, *Projeto de uma psicologia*.

20 Idem, p. 32.

21 S. Freud, “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico”.

22 Idem, p. 66.

»
a observação do estilo do bebê diante dos seus desconfortos e a maneira como o cuidador apazigua suas demandas são marcadores que refletem como estão o bebê, sua família e a relação entre eles, além de indicar caminhos para nossas intervenções

Todas estas questões, amplamente debatidas na literatura psicanalítica, despertam um particular interesse na clínica de acompanhamento do desenvolvimento infantil, uma vez que a observação do estilo do bebê diante dos seus desconfortos e a maneira como o cuidador apazigua suas demandas são marcadores que refletem como estão o bebê, sua família e a relação entre eles, além de indicar caminhos para nossas intervenções.

É importante observar a capacidade de uma mãe ou cuidador em estar atento e poder satisfazer as necessidades iniciais de um bebê, alternar progressivamente entre estar presente ou ausente. Sabemos que, cada vez mais, pais se veem sozinhos nesta tarefa e muitos ficam bastante desorientados, pela dificuldade em codificar os sinais de seu bebê. Por vezes, não conseguem dele se afastar nem deixar que explorem um pouco do mundo por si.

Em *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*²¹, veremos que a série prazer/desprazer e a realidade são os princípios do acontecer psíquico. Até então, Freud nos lembra que estávamos habituados a tomar como ponto de partida os processos psíquicos inconscientes, remanescentes de uma fase em que eram os únicos existentes, cuja principal característica era o domínio do princípio de prazer. Ele prossegue, afirmando:



vemos, então, como
a realidade introduzida
pela ação do outro, por meio
de repetidas experiências, estrutura
as sensações oriundas do organismo
e inaugura a percepção externa
do bebê e a consciência de
si próprio

[...] Neste estado, de modo análogo ao que ainda hoje ocorre todas as noites com o nosso pensamento onírico, o pensado (o desejado) apresentava-se simplesmente de forma alucinatória. Foi preciso que não ocorresse a satisfação esperada, que houvesse uma frustração, para que essa tentativa de satisfação pela via alucinatória fosse abandonada. Em vez de alucinar, o aparelho psíquico teve que decidir então conceber [*Vorzustellen*] as circunstâncias reais presentes no mundo externo e passou a almejar uma modificação real deste. Com isso foi introduzido um novo princípio da atividade psíquica: não mais era imaginado [*Vorgestellt*] o que fosse agradável, mas sim o real, mesmo em se tratando de algo desagradável. Essa instauração do princípio de realidade mostrou-se um passo de importantes consequências.²²

Quais foram estas consequências? Segundo Freud, a partir da frustração da satisfação esperada pela via alucinatória, uma série de adaptações do funcionamento psíquico se processa: a realidade exterior adquire maior importância, aumentando o papel dos órgãos sensoriais voltados para o mundo externo e para a consciência, ou seja, a *atenção* passa a ser importante. Diante de uma “nova necessidade inadiável”, é preciso conhecer e registrar o mundo externo. Forma-se, então, um *sistema de notações*, a *memória*. Para lidar com as representações geradoras de desprazer e decidir se estas estão ou não de acordo

com a realidade, forma-se um sistema de *juízo*. Por fim, a motricidade ativada pelas sensações passa a ter uma função de *ação*, com o intuito de modificar a realidade, a partir de processos de *pensamento*, possibilitando tanto suportar o aumento das tensões endógenas quanto lidar com o tempo necessário para sua eliminação. O pensar, que tem sua provável origem inconsciente, se torna consciente “por meio da fixação [*Bindung*] a restos de palavras”²³.

O princípio da realidade possui, portanto, tanto a potência desencadeadora de um “eu realidade” quanto a atividade do pensamento. Cabe lembrar, porém, que uma parte irá permanecer livre deste princípio, apenas submetido ao princípio de prazer – a *fantasia* – que tem início com a brincadeira e prossegue com o devaneio.

Vemos, então, como a realidade introduzida pela ação do outro, por meio de repetidas experiências, cuja alternância entre presença e ausência é fundamental para a diferenciação desta percepção, estrutura as sensações oriundas do organismo e inaugura a percepção externa do bebê e a consciência de si próprio. Cabe lembrar que o processo não ocorre de uma única vez nem abarca toda extensão do psiquismo. Podemos, então, traçar a seguinte rota a partir da frustração da satisfação no investimento alucinatório: atenção → memória → juízo → ação → pensamento → fantasia.

Esta transformação psíquica, introduzida pela premência, quer de avaliar o mundo externo, quer de estabelecer pontes entre a realidade e a memória, se observa no bebê, aliada à maior habilidade motora para execução de suas pesquisas e buscas no mundo. Isto, particularmente, nos interessa para pensar como incide a nossa intervenção com os bebês, pois supomos que, sem estes registros de vivência da série de prazer, eles teriam pouca motivação para buscar e pesquisar o mundo. Podemos dizer, também, que o juízo inaugura o desenvolvimento do eu. O que era “eu prazer” passa a ter uma parte que se torna “eu realidade”. Vemos, assim, como este contato com o outro e a realidade será fundamental para a constituição do Eu e da fantasia.

Após discorrer sobre como os princípios de prazer e realidade vão incidir nos destinos da fantasia, Freud nos adverte que:

[...] nunca devemos aplicar os critérios da realidade às formações psíquicas inconscientes, pois, se o fizermos, acabaremos por subestimar o papel das fantasias na formação de sintoma só pelo fato de elas não serem realidade.²⁴

Cabe se ater, também, ao fato de que Freud, a partir de 1916, introduz em sua obra a noção de *séries complementares*²⁵, em que nos alerta para o fato de que o desenvolvimento da libido percorre extenso caminho, e nem todas as fases preparatórias correm igualmente bem e são superadas completamente: “partes da função [da libido] ficarão retidas de forma duradoura nesses estágios iniciais, e o quadro geral do desenvolvimento sofrerá certa medida de inibição”²⁶. Tanto fatores internos como acidentes externos podem influenciar no percurso da libido, resultando nos mecanismos de fixação libidinal ou frustração, respectivamente.

Tratando-se do exame de suas causas, os casos de adoecimento neurótico dispõem-se numa série, no interior da qual os dois fatores – constituição sexual e vivências, ou, se quiserem, fixação libidinal e frustração – encontram-se representados de maneira que, crescendo a participação de um deles, a do outro diminui. Nas duas pontas dessa série estão os casos extremos.²⁷

Mais adiante, neste mesmo texto, vemos que este mecanismo pode ser extensivo a outras situações psicopatológicas, cujas fronteiras entre os mecanismos internos e externos são tênues, o que acentua o fato de que “um impedimento interno, na pré-história do desenvolvimento humano, tenha se originado de obstáculos externos reais”²⁸.

23 Idem, p. 67.

24 Idem, p. 70.

25 S. Freud, “Conferências introdutórias à psicanálise”.

26 Idem, p. 450.

27 Idem, p. 461.

28 Idem, p. 465.

29 Idem, p. 468.

»
*devemos levar em conta
o “estilo” de cada um dos
envolvidos neste encontro:
bebê, cuidadores e história familiar.
Isto é, como se dá o encontro
das moções pulsionais do bebê
com o outro, a realidade
e o círculo social*

Também fica evidente que não se pode descartar a influência que o Eu irá exercer no curso da pulsão sexual, e que “a *propensão ao conflito* depende do desenvolvimento tanto do Eu como da libido”²⁹.

Todos estes pontos levantados colaboram com a ideia de que, ao se fazer uma intervenção em tempo, seria leviano atribuir um único fator como causa de expressões tão complexas. Devemos levar em conta o “estilo” de cada um dos envolvidos neste encontro: bebê, cuidadores e história familiar. Isto é, como se dá o encontro das moções pulsionais do bebê com o outro, a realidade e o círculo social. Nesta clínica, veremos que, nos entraves iniciais do acontecer psíquico, ora há a predominância de um, ora do outro.

A alteridade e a construção da fantasia

Há diversos caminhos e autores que podem ser eleitos para refletir acerca da clínica dos primeiros anos de vida. Não podemos, porém, ao falar dela, deixar de lembrar a teoria de Spitz, por ser este autor um dos primeiros a estudar e descrever o desenvolvimento psíquico no primeiro ano de vida. O autor trabalha com a ideia de organizadores psíquicos que resultam de processos de integração, reestruturando o sistema psíquico em níveis mais elevados de complexidade. Para



*ao contrário da maturação,
que transcorre naturalmente,
de acordo com o hereditário,
para Spitz os organizadores
psíquicos só se estabelecem
caso essa relação do bebê
com o cuidador se
consolide com êxito*

52

PERCURSO 67 : dezembro 2021

que este processo se suceda, é fundamental que se consolide uma relação estável do bebê com um outro que lhe preste cuidados. Ao contrário da maturação, que transcorre naturalmente, de acordo com o hereditário, os organizadores psíquicos só se estabelecem caso essa relação do bebê com o cuidador se consolide com êxito, a partir da qual o desenvolvimento poderá progredir. Spitz sublinha que:

[...] embora o equipamento inato exista no bebê desde o primeiro minuto de vida, ele *tem de ser ativado*; o lampejo vital tem que ser conferido ao equipamento através de trocas com outro ser humano, com um parceiro, com a mãe. *Só uma relação recíproca é capaz disso*³⁰. (grifos meus)

Vejam os indicadores da organização psíquica em Spitz: inicialmente, temos o sorriso, em torno dos três meses, que é a primeira manifestação ativa do bebê, indicando a transição da passividade para a atividade em torno de um pré-objeto. Em seguida, próximo aos quatro meses, também manifestará desagrado em se separar deste. O pré-objeto é apenas um sinal, uma *gestalt* do rosto humano, que posteriormente se transformará no objeto propriamente dito. O reconhecimento de um rosto individual é um desenvolvimento posterior, quando o bebê se torna

capaz de distinguir um rosto entre muitos e de transformá-lo em seu único objeto próprio de amor individual³¹.

Aos sete ou oito meses, como segundo indicador, temos a rejeição ao estranho, por ver frustrado seu desejo de encontro com o objeto de amor (objeto libidinal), agora bem diferenciado, revelando que a criança já possui uma volição e intenção nas suas relações, estabelecendo-se as primeiras fronteiras entre o eu e o outro, assim como entre o eu e o outro. Como terceiro organizador, no segundo ano de vida, em torno do décimo quinto mês, teremos o domínio do “não”, um gesto semântico que indica a aquisição da capacidade de julgamento, trocas recíprocas de mensagens e socialização.

A ideia do desenvolvimento do acontecer psíquico de Spitz é alinhada ao texto de Freud (1911). Ambos irão sublinhar a formação do juízo como elementar para a constituição de um eu. O não para um e a rejeição de um elemento para o outro, também têm o potencial de inaugurar as primeiras inscrições do eu e do não-eu. A realidade inaugura a função do eu e permite refletir sobre a importância da alteridade para a constituição da fantasia.

Winnicott faz uma consideração sobre a realidade que muito contribui para nossa reflexão sobre a importância da alteridade na introdução da realidade e na construção da fantasia, quando questiona o que é ou não é real para cada pessoa, pois não nascemos com esta capacidade de fazer a distinção entre ambos, fantasia e realidade. Portanto tal distinção só será possível se “cada um de nós tiver uma mãe capaz de nos apresentar o mundo em pequenas doses”.

[...] o bebê começa nada sabendo acerca do mundo, e na época em que as mães terminaram sua tarefa o bebê já se converteu em alguém que conhece o mundo, que pode descobrir um caminho para viver nele e até para tomar parte na maneira como ele se conduz.³²

Dialogando com esta passagem, vemos que os cuidados em doses acabam por modular o destino das intensidades oriundas do organismo do

bebê frente às exigências da realidade. Quando estas intensidades encontram seus alvos/objetos, passam por transformações, transcrições e, por fim, serão representadas, inaugurando a função de representação, que é tributária ao próximo³³.

Pensamentos e fantasias indicam que se estabeleceu uma nova ordem, um percurso do mundo sensorial para o mundo representacional. Nessa evolução, parece haver uma torção, pois as percepções do mundo externo serão armazenadas na memória e também serão uma “encenação no psiquismo de um desejo imperioso, que não pode ser saciado pela realidade”³⁴ – em outras palavras, a fantasia.

Freud³⁵ afirma que devemos buscar na infância os primeiros traços de atividade criativa. Toda criança, ao brincar, constrói para si um mundo próprio: arranja as coisas de seu mundo numa ordem nova, do seu agrado. Ela constrói um acervo, um refúgio, uma intimidade consigo mesma, de modo que a fruição da fantasia, a descarga da excitação associada a esta fantasia, possa prescindir da presença concreta dos seus doadores. Portanto, haverá um momento em que a criança não precisará do cuidador, dos familiares para apaziguar-se. Esses, por sua vez, precisam aceitar o fato de que o bebê não se gratifica apenas com sua presença e resignar-se a ser apenas doadores e fonte de motivação do início deste processo. A função da alteridade, da maior importância para o acontecer psíquico, põe em movimento a função representativa, permitindo ao bebê não apenas representar suas vivências, como também recriá-las e dar destino a suas aparições conflitivas. A partir da

»
*a função da alteridade,
da maior importância
para o acontecer psíquico,
põe em movimento a função
representativa, permitindo
ao bebê não apenas representar
suas vivências, como também
recriá-las e dar destino
a suas aparições conflitivas*

alteridade, ele poderá organizar seu mundo, à sua maneira. Ou seja, nesta transição, parte do mundo, vivido em pequenas doses, tem a potência de tornar-se “um santuário” (Rocha)³⁶, no qual todos podemos nos recolher e fantasiar. Sugiro, portanto, que a trajetória aqui descrita sirva de parâmetro na clínica da primeira infância.

No Grupo de Acompanhamento do Desenvolvimento Infantil, incentivamos cada família a apresentar e dosar o mundo externo, ou a realidade, incluindo a cultura, as relações sociais e suas ligações, suas possibilidades e impossibilidades. Quando há entaves, nos ocupamos de seus impedimentos, reconhecemos os sucessos e procuramos não deixar o adulto sentir-se tão solitário em sua tarefa de ser pai, mãe ou cuidador. Acreditamos que tal exercício abra novas escolhas e possibilidades para quem frequenta o grupo.

30 R. Spitz, *op. cit.*, p. 96.

31 *Idem*, p. 92.

32 D. Winnicott, *A criança e o seu mundo*, p. 76.

33 J. Thomas-Quilichini, “O conceito de representação”.

34 J. D. Nasio, “A fantasia”.

35 S. Freud, “O escritor e a fantasia”, p. 325.

36 P. Rocha, por comunicação pessoal em 2020.

Referências

- Brasil (2017). Estatuto da Criança e do Adolescente. LEI Nº 13.438. Brasília, DF, 2017.
- Coelho Jr. N.; Figueiredo L.C. (2012). Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. In: Coelho Jr.; Salem K. (orgs.) *Dimensões da intersubjetividade*. São Paulo: Fapesp/Escuta.
- Crespin G.; Parlato-Oliveira, E. (2015). Projeto Preaut. In: Jerusalinsky A. (org.). *Dossiê autismo*. São Paulo: Instituto Langage.
- Freud, S. (1895/1995). *Projeto de uma Psicologia*. Trad. e comentários Gabbi Jr., O.F. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1887/1902/1981). Los orígenes del Psicoanálisis – carta a Fliss de 25/05/1895. In: *Obras Completas de Freud*. Madrid: Biblioteca Nueva, 4a ed.
- _____. (1908/2015). O escritor e a fantasia. In: *Obras completas*, v. 8 (1906-1909). Trad. P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1911/2004). Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico. In: Freud. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Trad. L.A. Hanns. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1916/17) 2015. Conferências introdutórias à psicanálise. In: S. Freud. *Obras completas* v.13. Trad. P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Laplanche J.; Pontalis J.B. (1983). *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes. 6a ed.
- 54 Laznik M.C. (2004). *A voz da sereia: O autismo e os impasses na construção do sujeito*. Bahia: Ágalma.
- Lerner R.; Kupfer M.C. (2008). *Psicanálise com crianças: clínica e pesquisa*. São Paulo: Fapesp/Escuta.
- Kupfer M. C. et al. (2009). Valor preditivo de indicadores clínicos de risco para o desenvolvimento infantil: um estudo a partir da teoria psicanalítica. *Lat. Am. Journal of Fund. Psychopath.* Online, v. 6, n. 1, maio de 2009.
- Mezan R. (2014). *O tronco e os ramos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nasio J.D. (2007). *A fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ogden T.H. (1996). *Os sujeitos da psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Rocha P.S. (2010). Algumas considerações sobre a constituição psíquica. *Psicologia Argumento*. PUC-PR. v. 28, n. 61. Curitiba: Champagnat. abril/junho.
- Salmeron S. (1996). Réseau libidinal tensionnel. *Séminaires sur les concepts de base de la psychothérapie psychanalytique d'enfants et d'adultes*. Paris: Centre Alfred Binet.
- Spitz R. (1998). *Primeiro ano de vida*. São Paulo: Martins Fontes.
- Thomas-Quilichini J. (1998). O conceito de representação. In: Dougeuille C.; Chema R. *Dicionário de psicanálise Freud & Lacan* v. 2. Bahia: Ágalma.
- Wajntal M. et al. (2018). Grupo de acompanhamento do desenvolvimento infantil. *IV Encontro Internacional e XI Encontro Nacional sobre o Bebê*, de 28/04 à 01/05 de 2018, UNIF São Paulo, e *V Colóquio de Psicanálise com Crianças: A criança e o mal-estar contemporâneo*, dias 14 e 15/09/2018, São Paulo.
- Winnicott W.D. (2013). *A criança e o seu mundo*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos.

How many events do we need in order to mobilize our minds? A clinical experience with baby groups in Primary Health Care

Abstract In this article, we will present an analytical report regarding the experience of a clinical work with babies and their caretakers in an open group that was available for users of SUS (Brazilian Public System of Health). This practice has provided important insights about the psychic functioning in the origins of life. In this clinic we saw the establishment of the relationship with the other, as well as the destination of the ongoing drive motions, both in interconnected movements.

Keyword Clinic with babies; Psychic functioning; Group with babies; Alterity; Fantasy.

Texto Recebido: 10/2021

Aprovado: 11/2022

O tempo na sessão de análise e a partitura musical

reflexões sobre o enquadre na obra de André Green

Michael Reuben

Resumo O artigo explora as figuras do tempo presentes em uma sessão de análise. O díptico enquadre externo e enquadre interno do analista funciona como analisador do processo analítico e da presença da associatividade na clínica online e na presencial. Elementos da música como ritmo, espaço e tempo são usados como metáfora dos processos que ocorrem em uma sessão de análise.

Palavras-chave heterocronia; enquadre; aparato de linguagem; espaço e tempo; partitura musical.

Michael Reuben é psicólogo pela PUC-SP e psicanalista pelo Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Membro da Rede de Atendimento Psicanalítico e da Gesto Psicanálise. Coordena grupos de estudos independentes sobre o pensamento clínico de André Green.

Em meu princípio está meu fim. [...]
Em meu fim está meu princípio.
T.S. Eliot¹

— **Esse** foi um corte lacaniano? – o Sr. B. me perguntou.

– O que lhe faz pensar que foi?

– Sei lá, fez muito sentido isso que você falou, foi perfeito.

– Bem, como eu disse, vamos ficar por aqui hoje.

Esse diálogo trivial se deu exatamente ao final de 50 minutos da sessão do Sr. B., experiência que tem se repetido com certa frequência no seu processo de análise. Em outro dia, no final da sessão, passados os mesmos 50 minutos, algo semelhante aconteceu. Mas, antes, o início da sessão:

– Estou triste, estou na “friend zone”. Gostando de uma pessoa, o Sr. Z., mas ele é meu amigo.

Agora, no final...

– Talvez o que você esteja me dizendo é que você não quer mais estar na “friend zone” com o Sr. X [detalhe: não é o Sr. Z do início], ouço que você está fazendo uma escolha, talvez você agora possa falar com o Sr. X., falar sobre a “friend zone” com ele.

– Nossa, Michael, que final, foi um grande final. Falei de “friend zone” no início da sessão e você falou agora, no final, com outro significado. Que grande final!

Não havia sido a primeira vez em que o Sr. B. demonstrava assombro com que o final da sessão trouxesse um sentido latente, uma revelação repentina, como nas palavras de Green em *O tempo fragmentado*: “Não somente sentida e suportada como um momento

¹ T.S. Eliot, *Quatro quartetos*. East Coker.



*faço-me as perguntas:
o final de uma sessão de análise
já está potencialmente colocado
desde seu início? Como é
que nossa escuta pode estar
atenta às figuras do tempo
em uma sessão
de análise?*

56

PERCURSO 67 : dezembro 2021

de ruptura, senão também como a causa do destino deste encontro interrompido”.² Muitas vezes, meu paciente atribui ao meu tom de voz um sinal de que o fim da sessão se aproxima, sentindo uma antecipação do momento do término. Com o andar do processo, penso que ele possa ter internalizado essa dimensão constante da duração do tempo de uma sessão de análise. A conexão que existe entre seu começo, o meio da sessão – com seus desvios e retornos – e seu fim anunciado, antecipado, mas que é, mesmo assim, sentido repetidas vezes como se fosse repentino. Perfeito. Uma experiência reveladora. Um significante.

“Em meu princípio está o meu fim. Em meu fim, está o meu princípio”. É com essas palavras que T.S. Eliot inicia e termina, respectivamente, a Parte II do poema “Quatro Quartetos”. Green (no livro que nos acompanhará nesta exposição, *O tempo fragmentado*, de 2000) faz referência a esse poema.³ Fiquei curioso e fui lê-lo. Ali Eliot fala das diversas figuras do tempo da vida de uma pessoa, da infância, da velhice, daquilo que se deu em um primeiro tempo e sobre o qual depois se pode refletir a respeito. De marcas primevas que se revisitam ao longo de uma existência. Marcas reinvestidas. Repetições, o ritmo das estações, diferentes tempos e ciclos de uma vida. Aquilo que foi dito e aquilo que não foi dito. Espaços, sentimentos de vazio em procura de sentido. Espera

e repouso. Enfim, me fez pensar em tanta coisa! O poema, como um sonho, continha tantas figuras do tempo misturadas em uma não linearidade... Me fez pensar em falas que podiam muito bem habitar um processo de análise, ou mesmo uma única sessão! Faço-me as perguntas: o final de uma sessão de análise já está potencialmente colocado desde seu início? Como é que nossa escuta pode estar atenta às figuras do tempo em uma sessão de análise?

Espaço e tempo, enquadre e linguagem

Muito se fala, em psicanálise, da importância que o espaço do enquadre e toda a sua montagem têm para as condições mínimas de se levar adiante um processo. O enquadre inclui diversos parâmetros e condições: a recriação do modelo do sonho, e seu análogo no setting, representado pelo divã; a falta de motilidade; a associação livre e seu complemento, a escuta flutuante; a posição recostada do analisando e o analista sentado atrás, implicado, porém, em reserva, ausente e presente. Há também toda a dimensão dos combinados temporais e de contrato referentes a frequência, horário, duração, pagamento etc. Esses são alguns entre tantos outros parâmetros amplamente explorados na literatura psicanalítica relacionados ao enquadre e ao espaço.

Porém, pouco se diz sobre o tempo no espaço analítico. Green, em *O tempo fragmentado*, aponta na direção daquilo sobre o que irá discorrer ao longo de seu ensaio: “Disse em reiterados casos que a psicanálise contemporânea havia encontrado soluções engenhosas para os problemas suscitados pela noção de espaço, mas poucas no que concerne ao tempo”.⁴ Ele parte de um sonho e dos diferentes tempos nele contidos para iniciar seu trabalho, um sonho que tivera na noite anterior, antes de iniciar a escrita do livro. Green descreve como o sonho trouxe elementos e fragmentos de distintas épocas de sua vida e como justamente um sonho não segue a lógica linear passado-presente-futuro. A psicanálise, de modo semelhante, segue uma lógica temporal perene,

de um núcleo de verdade que permanece intacto na intemporalidade do inconsciente.

Antes de falar sobre o tempo na sessão de análise, vou explorar um pouco alguns recortes sobre o enquadre na obra de Green e sua relação com a linguagem. Para Green, conforme frisa Fernando Urribari no prefácio do livro *A clínica psicoanalítica contemporânea*, “o modelo do sonho é o modelo teórico implícito na clínica de Freud”.⁵ Green fala do papel mediador e simbolizante da linguagem no modelo do sonho e da necessidade “de voltar ao modelo de base para dar conta da relação entre o fundamento pulsional do sujeito (intrapsíquico) e a transferência (intersubjetivo) e o papel mediador (simbolizante) da linguagem na análise”.⁶ Afinal, o modelo do sonho é o modelo paradigmático da psicanálise, e servirá de base para colocar em tensão o modelo do ato que o próprio Green porá em evidência no mesmo livro sobre o tempo citado acima.

No livro *A linguagem na psicanálise*, de 1983, Green, ao falar do enquadre e seus diferentes parâmetros e aspectos, explicita o papel da linguagem na situação analítica: “Se a linguagem é uma *mediação* até o inconsciente, então têm que se submeter a linguagem e suas condições de produção a uma modificação tal que a função mediadora se torne audível”.⁷ Nessa perspectiva, o enquadre torna-se um “*aparato psicoanalítico*, cuja função é a transformação a mais extrema possível do aparato psíquico em aparato de linguagem, e reciprocamente”.⁸ A definição do enquadre por Green, a partir desse ponto de vista, como menciona Urribari, é de um “aparato de linguagem” cuja meta é a transformação

2 A. Green, *El tiempo fragmentado*, p. 81. Não há tradução da obra do espanhol para o português.

3 A. Green, *op. cit.*, p. 50.

4 A. Green, *op. cit.*, p. 17.

5 F. Urribari, “Para una historia del pensamiento clínico contemporáneo” (prefácio), in A. Green, *La clínica psicoanalítica contemporánea*, p. 20, sem tradução do espanhol para o português.

6 F. Urribari, *op. cit.*, p. 20.

7 A. Green, *El lenguaje en el psicoanálisis*, p. 110. Livro sem tradução do espanhol para o português.

8 A. Green, *op. cit.*, p. 111.

9 F. Urribari, *op. cit.*, p. 20.

10 F. Urribari, *op. cit.*, p. 21.

o modelo do sonho
é o modelo paradigmático
da psicanálise, e servirá
de base para colocar
em tensão o modelo do ato
que o próprio Green porá
em evidência no mesmo
livro sobre o tempo

mais extrema possível da produção psíquica em linguagem, através da associação livre⁹. Por esse ângulo, a linguagem ganha um outro estatuto e faz referência direta ao conceito de enquadre desenvolvido por Green nessa altura de sua obra. Ainda em 1983, Green, conforme Urribari relata, define a linguagem da seguinte maneira:

[...] como um sistema triplo que inclui a dupla significância (de signo e de som), a dupla representação (representação de coisa e de palavra) e a dupla referência (à realidade psíquica e à realidade material). A transferência seria dupla: simultaneamente sobre o objeto (o analista) e sobre a palavra (discurso associativo). A linguagem, sobreinvestida pela transferência, funciona como um mediador até aquilo que não é linguagem, até o inconsciente. Por essa razão é que se diz: “A palavra analítica desvela a linguagem” [...]. O enquadre, enquanto elemento terceiro (entre analisando e analista), é definido como uma matriz de simbolização transicional e terciária.¹⁰

O enquadre como um aparato metaforizante. Onde há dois, há o terceiro. Em seguida, Urribari escolhe alguns fragmentos do texto de 1983 de Green sobre a linguagem para falar sobre a função do enquadre:

A função do enquadre é de levar a cabo uma *metaforização polisêmica* [...]. O enquadre reúne as três polaridades:





Green introduz o conceito de objeto analítico como objeto terceiro que surge na relação paciente/analista, isso no contexto do encontro analítico em que ocorre a comunicação entre analista e analisando

58

PERCURSO 67 : dezembro 2021

do sonho (narcisismo), dos cuidados maternos (da mãe, segundo Winnicott) e da proibição do incesto (pelo pai, segundo Freud). É, então, *simbolização da estrutura inconsciente do complexo de Édipo, ao que o aparato psicanalítico [o enquadre] faz falar [...]*. O aparato psicanalítico porta em si a possibilidade de fazer aparecer o outro do objeto, segundo a teoria de triangulação com o terceiro substituível.¹¹

O conceito de enquadre, que foi pouco explorado por Freud em sua obra, é, ao contrário, trazido à baila por Green no relatório de Londres de 1974, *O analista, a simbolização e a ausência no enquadre analítico*. Green, Bleger e Winnicott são analistas que se debruçaram sobre a questão do enquadre em psicanálise. As contribuições do casal Baranger e de Donnet também são imprescindíveis para se entender o conceito de enquadre de Green. Nesse texto seminal de 1974, Green introduz o conceito de objeto analítico como objeto terceiro que surge na relação paciente/analista, isso no contexto do encontro analítico em que ocorre a comunicação entre analista e analisando no espaço potencial do enquadre. Na junção desses dois discursos, específicos da conversa analítica, há o espaço potencial que se forma entre eles na delimitação imposta pelo enquadre, um espaço que se quebra a cada separação e se reconstitui a cada reunião. Ao longo de sua obra, o conceito de

enquadre foi um dos eixos de pesquisa de André Green, tendo se ampliado ao longo do tempo à medida que ele e outros autores lhe adicionaram camadas e nuances, articulando o conceito de enquadre a outros tão relevantes para a psicanálise contemporânea, como o papel da contratransferência e o papel do objeto.

Frente à ruptura das condições espaciais no contexto da pandemia de 2020, principalmente no seu início, muito se falou sobre a dimensão espacial do enquadre, quando tivemos de fazer uma psicanálise sem a presença dos corpos, sem as intensidades de forças presentes no campo, longe de nossos consultórios, onde os parâmetros constantes do enquadre se faziam tão presentes. Forçosamente, teríamos que nos reinventar na relação com os nossos pacientes. Perguntamo-nos se era possível, sob essas novas condições, a prática da psicanálise que conhecemos. Seria possível com todos os pacientes? A partir daí, inúmeras respostas foram formuladas, e hipóteses, levantadas.

Hoje, ainda nos encontramos nesse processo de construção e teorização sobre o atendimento em-linha e todas suas implicações metapsicológicas. Entre outros, o conceito de enquadre interno foi amplamente explorado em diversos trabalhos e apresentações, e logo nos sentimos amparados por um conceito que dava conta de sustentar nosso trabalho em condições tão adversas ou, no mínimo, tão diferentes do que tínhamos no dia a dia dos nossos consultórios. A elasticidade da técnica foi colocada em jogo. No frígido dos ovos, o analista poderia contar com aquilo que sempre esteve introjetado nele: sua própria análise e a capacidade de manter “uma distância útil e uma diferença eficaz”¹² do seu analisando no novo setting online. São os processos internos do analista que sustentam, facilitam e têm como objetivo a simbolização. Sentimos ao longo da obra de Green que nunca será demasiado insistir na importância do enquadre e de manter sua constância frente às suas possíveis variações. Entre elas, as que vivemos em pleno advento da pandemia, com a maioria dos analistas ainda tendo 100% de seus atendimentos feitos em-linha, salvo

exceções. Isso me faz pensar: há certas coisas de que não podemos abrir mão!

No ano passado, ainda no primeiro mês da pandemia, quando vivíamos uma espécie de “tempo congelado”, lançados em uma rotina totalmente diferente daquela de antes, muito se falou sobre o lugar de repetição que experimentávamos. Surgiram então, para mim, perguntas que me fizeram pensar e repensar a minha clínica, seja ela presencial, seja em-linha: como a psicanálise vê a questão do tempo? Onde está a questão do tempo dentro do enquadre, e qual sua relação com ele? Quais são as diversas figuras do tempo que coabitam uma sessão? E, talvez, as perguntas que para mim se fizeram mais importantes: quais são as dimensões e as figuras do tempo na sessão de análise? Como elas são sentidas pelo analisando e pelo analista?

O ano de 2020 também foi o marco do centenário de *Além do princípio de prazer*, a famosa obra de Freud que cunhou a dita virada dos anos 1920. Green, no livro sobre o tempo, focado neste artigo, revisita a icônica obra de Freud e traz aportes originais, entre os quais o díptico “modelo do sonho/modelo do ato”, para se referir à primeira e à segunda tópicos freudianas. Green retoma a questão da compulsão à repetição na transferência e a reação terapêutica negativa; relança o problema da destrutividade sob uma ótica diferente no contexto de um tempo congelado; fala do irrepresentável, presente no modelo do ato, na descarga das moções pulsionais que passam a ser o centro do campo epistemológico. A manifestação sintomática mais reveladora do modelo do ato é a compulsão à repetição. Green discorre sobre os diferentes tempos da psicanálise, entre eles a importância central do conceito de *après-coup*, e sobre o tempo na cura, na própria sessão de análise e nas diversas figuras temporais de um sujeito, individuais, culturais ou históricas. Green, nesse momento de sua obra, fala de

11 F. Urribari, *op. cit.*, p. 21.

12 A. Green, *O analista, a simbolização e a ausência no enquadre analítico*, p. 91.

13 F. Urribari, *op. cit.*, p. 25.

no livro sobre o tempo,
enfocado neste artigo, revisita
“Além do princípio do prazer”
e traz aportes originais,
entre os quais o díptico
“modelo do sonho/modelo
do ato”, para se referir à primeira
e à segunda tópicos freudianas

“uma virada dos anos 2000”, de um movimento de renovação da psicanálise e do seu aprofundamento no projeto de pesquisa da psicanálise contemporânea. Ao comentar esse ensaio como uma produção original de Green nessa etapa da obra dele, na sua maturidade, Urribari afirma:

No que se refere à sua produção pessoal, em *O tempo fragmentado* [...], Green propõe uma síntese dos dois modelos anteriores através do díptico ‘modelo do sonho/modelo do ato’, a fim de levar a cabo uma dupla investigação (sempre definida em torno do eixo representação/enquadre): por um lado, continuar aprofundando os estudos sobre os limites do analisável (em particular, a propósito da destrutividade ‘radical’); por outro lado, renovar a teoria da clínica contemporânea. O díptico ‘sonho/ato’ torna possível uma reelaboração dos fundamentos da técnica psicanalítica que gira ao redor do par conceitual ‘enquadre externo-enquadre interno’. O pensamento clínico é introduzido enquanto conceito.¹³

Eu me interessei particularmente pelo Capítulo 6 de *O tempo fragmentado*, cujo título é “O tempo na cura”. O texto me ajudou muito a pensar na célula básica de um processo de análise: a própria sessão, o seu andamento, o ritmo dela, seus excessos, seus silêncios, o dito e o não dito, os encadeamentos associativos – com seus desvios, ramificações e seus movimentos retroativos





*ao analisarmos uma sessão
de análise em seus detalhes
e o seu movimento associativo,
podemos sentir uma densidade,
uma rede de sustentação para perceber
os movimentos do despertar pulsional
e a exigência de trabalho presentes
no enquadre analítico como aparato
de linguagem*

60

PERCURSO 67 : dezembro 2021

e antecipatórios –, o tempo lógico versus o tempo constante, e aquilo que é anunciado no início e no final de uma sessão, e que pode ser sentido a posteriori a cada separação e reencontro. Deparei-me com uma verdadeira metapsicologia em torno da sessão de análise. Uma metapsicologia que daria conta para sustentar esse momento peculiar do atendimento em linha. O tempo como fio condutor de um movimento perceptível, que se repete, de maneiras diferentes, incontáveis vezes, durante um processo analítico. Aqui, tempo e espaço são indissociáveis.

Ao ler esse capítulo revivo uma epifania que tive quando li o artigo “A posição fóbica central”.¹⁴ Ali Green descreve um modelo possível de se pensar como ocorre a associação livre durante uma sessão. Nunca havia visto uma descrição de uma sessão tão pormenorizada! Em “O tempo na cura”, Green aprofunda as hipóteses do artigo da posição fóbica. Segundo ele, a própria sessão de análise pode nos ajudar a pensar no modelo da associação livre no contexto da clínica clássica. E, também, no funcionamento mental dos pacientes neuróticos dentro “de uma sessão idealmente produtiva”,¹⁵ para assim podermos comparar o andamento de uma sessão com o funcionamento mental de pacientes não neuróticos. Ao analisarmos uma sessão de análise em seus detalhes e o seu movimento associativo, podemos sentir

uma densidade, uma rede de sustentação para perceber os movimentos do despertar pulsional e a exigência de trabalho presentes no enquadre analítico como aparato de linguagem. Diferentes tempos e figuras temporais coabitam uma sessão, e assim podemos perceber a ligação entre eles. Além do tempo cronológico que aparece no material manifesto, podemos falar do tempo do sonho, da repetição e da *rêverie*. Como são duas pessoas presentes no setting, podemos falar do meu tempo e do tempo do outro, que, juntos, compõem o tempo do terceiro analítico. Podemos pensar também no andamento de uma sessão e nos seus ritmos, ora rápidos, ora lentos, tão presentes na compulsão à repetição. O andamento e suas modificações passam a ser algo que podemos acompanhar ao longo da hora analítica.

Antes de retomar a discussão sobre a sessão de análise, escolhi fazer uma comparação entre uma partitura musical e uma sessão, em um exercício associativo livre, metafórico, um pouco diferente. Minhas associações ficaram indo e voltando em torno de como poderia aproximar a questão do tempo na sessão com os conceitos do tempo contidos numa partitura musical. Logicamente, como em todas as aproximações feitas entre campos tão diferentes de conhecimento, existem várias limitações. Mesmo assim, me proponho a explorá-las.

A partitura musical

Vou soltar aqui alguns fragmentos que ficaram habitando minha mente ultimamente. Alguns referentes à partitura musical, outros referentes à sessão, ora separados, ora mesclados. Eu parto da afirmação: *a unidade de tempo de um processo de análise é uma sessão*.

Eis algumas definições sobre ritmo e tempo encontradas no livro *Guia teórico e prático para o ensino do ditado musical*, de Ettore Pozzoli:

A lei do ritmo baseia-se na *divisão ordenada do tempo*. Por *unidade de tempo* se deve entender o espaço de tempo que se passa entre dois limites

preestabelecidos e sensíveis ao ouvido. O som interrompe o silêncio. A cada som produzido há um intervalo entre eles. Espaço e tempo se misturam em sons e silêncios.¹⁶

Agora, algumas associações mescladas: a partitura é preenchida por sons e espaços vazios, ambos com uma unidade de tempo definida para preencher as células, os compassos da partitura. Podemos ter o espaço preenchido por muitas notas ou poucas notas, longos vazios de notas... Perfeito para improvisar, associar. A harmonia, o pano de fundo, o enquadre, é a rede de sustentação; ela é constante. Há o tempo e há o contratempo (tempo esse que pode se dar no silêncio, na ausência de som, na ausência de tempo... O silêncio em si é, afinal, uma unidade de tempo). Uma partitura tem uma assinatura constante de divisão do tempo e ritmo, há uma repetição do pulso (e a pressão para se manter o pulso constante). Manter o andamento... Detalhe: ele pode mudar! O andamento pode ser modificado no meio da partitura. Muda-se a assinatura do tempo. Há os ritmos binários e terciários, os dois ritmos fundamentais da música. No enquadre, há duas pessoas; onde há o duplo, há o terceiro.

Voltando a Pozzoli: “Nem todos os momentos dão a mesma impressão ao ouvido, o que é facilmente perceptível, principalmente quando o mesmo ritmo é repetido”.¹⁷

Podemos voltar ao começo ou a outras partes da partitura repetidamente. Podemos voltar *da capo*, à cabeça da música; voltar ao seu início de maneira obstinada, repetitiva, como representada na figura musical do *ostinato*. Repetições de seqüências de sons, padrões rítmicos e melódicos, persistentes e repetitivos. Esses são os mais perceptíveis. Na voz de um paciente pode aparecer como uma afirmação: “Não aguento mais aquela musiquinha repetitiva na minha cabeça...”. Há o

14 A. Green, A posição fóbica central, *Revista Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre*, v. 3, n. 1, p.35-70.

15 A. Green, *El tiempo fragmentado*, p.40.

16 E. Pozzoli, *Guia teórico e prático para o ensino do ditado musical*, p. 6-7.

17 E. Pozzoli, *op. cit.*, p. 6.

»
a discussão de Green
sobre o tempo na cura parte primeiro
da questão da duração de uma
análise (ou de diversas análises)
e da necessidade (ou não)
de reanálise. Em seguida, formula
críticas bem contundentes em face
do tempo lógico e ao encurtamento
da sessão de análise

contraponto, composto de dois tempos distintos que ocorrem simultaneamente. O meu tempo e o tempo do outro. Ao mesmo tempo. A tensividade da emissão do som também é variável. A força e a energia colocadas no som são variáveis. Dirijo-me a quem quando interpreto a partitura? A linguagem está situada entre o grito e o silêncio.

Sinto que posso transitar indefinidamente entre essas figuras, em uma polifonia de sentidos metafóricos, tão semelhante àquela com que me deparo em uma sessão.

A sessão de análise

A discussão de Green sobre o tempo na cura parte primeiro da questão da duração de uma análise (ou de diversas análises) e da necessidade (ou não) de reanálise. De maneira provocadora, ele defende uma análise longa levada a cabo em diversos períodos, ao invés de uma única análise mais intensa e com frequência de cinco vezes por semana durante um período curto. Em seguida, ironicamente, ele formula críticas bem contundentes em face do tempo lógico e ao encurtamento da sessão de análise, contrapondo as problemáticas do tempo do analista e do tempo do analisando. Será que o analista encurta a sessão frente a uma angústia que ele próprio não consegue tolerar?



*na associação livre
não há uma linearidade
no discurso de um paciente,
apesar de aparentemente
haver uma organização naquilo
que é falado. Cabe à escuta
do analista perceber esses
movimentos progredientes
e regredientes dentro
da sessão*

Green defende que a sessão de análise deva ter uma duração constante, seja ela de 45 ou 50 minutos. Obviamente, na eventualidade de se sair de um parâmetro estabelecido, encurtando-se (ou mesmo prolongando-se) uma sessão, isso não nos afasta do lugar de cuidado e fidelidade à técnica psicanalítica. Muito pelo contrário, isso aponta para uma flexibilidade necessária e possível, circunscrita àquele momento específico, daquela sessão, levando-se em conta a singularidade daquele analisando. Green aponta de modo provocativo quão raro é o prolongamento das sessões, por exemplo como ocorria no manejo do tempo de Winnicott em sessões com pacientes graves, que poderiam chegar à duração de 90 minutos ou mais. Green defende que “uma vez que nenhum tempo verdadeiramente objetivo é possível para se anunciar o fim da sessão, tampouco nenhum limite é definível para a sua abreviação”.¹⁸ Ele propõe que nos detenhamos sobre aquilo que se passa em uma sessão como a melhor maneira de se avaliar a qualidade de um processo, principalmente a questão sobre se existem, ou não, a associatividade e a possibilidade de representação.

De fato, a sessão é – tem que se dizer – a unidade de tempo da análise, aquela em que se avalia o trabalho analítico de cada encontro. Aquela que torna inteligível a ação do analista no seu trabalho.¹⁹

Seja uma sessão levada a supervisão, ou uma sucessão delas, ou mesmo o fragmento de uma sessão, a liberdade associativa do analista (e dos seus pares) lhe permite pensar no seu paciente e no seu processo de maneira mais clara.

A quem é dirigido aquilo que fala o paciente na sessão? Ao que se refere? O que é despertado (e se move de maneira progressiva, adiante, ou mesmo regressiva) na fala do paciente? O que é despertado em possíveis silêncios, curtos ou prolongados, quando ele inicia a sua sessão, ou mesmo ao longo dela? Green parte do esquema apresentado por Freud no projeto de 1895, para ilustrar o funcionamento do eu, para servir seu propósito e iniciar sua exposição sobre os processos que ocorrem em uma sessão. Nesse capítulo 6 de *O tempo fragmentado*, “O tempo na cura”, Green retoma diversas expressões introduzidas no artigo “A posição fóbica central”, que citei há pouco, expressões como “irradiação associativa; arborização reticulada; reverberação retroativa e anunciação antecipatória”.²⁰ Ele as utiliza para descrever os diversos movimentos da associação livre que acontecem com as forças, falas, silêncios e rupturas dentro de uma sessão. De alguma maneira essas expressões parecem nos remeter a figurais temporais, descrevendo uma heterocronia. Green parte da descrição de uma sessão psicanalítica clássica para percorrer o seu caminho. Os movimentos em direções diferentes em uma mesma sessão nos remetem a uma “temporalidade pluridirecional”.²¹

Na associação livre não há uma linearidade no discurso de um paciente, apesar de aparentemente haver uma organização naquilo que é falado. Cabe à escuta do analista perceber esses movimentos progredientes e regredientes dentro da sessão. Green utiliza o termo “irradiação associativa” para descrever como os elementos do discurso, na situação analítica, seguem um caminho duplo “retroativo e antecipador”.²² Em “A posição fóbica central”, ele menciona as diferentes relações temporais progredientes e regredientes que ocorrem no processo associativo de uma sessão:

As associações permitem indicar, ajudadas por condensações e deslocamentos, núcleos de reverberação retroativa: ou seja, que um elemento enunciado só toma verdadeiramente sentido se, a partir dele, são esclarecidos ecos retroativos às vezes convergentes, contidos em propósitos enunciados anteriormente na sessão, que testemunham a persistência de seu poder significativo muito tempo depois que o discurso que os continha tenha se apagado. Da mesma forma, em outros momentos, embora nada o pressagie, alguns termos terão efeitos de advertência, experimentados como tal a posteriori, sem que o analista, no momento em que os ouve, esteja à altura de prever a forma do que acontecerá e cuja ocorrência ulterior permitirá deduzir sua relação com seu precursor. O alcance dessas relações é percebido a posteriori pois o valor de antecipação estava isolado e não podia deixar pressentir precisamente o que então se anunciava. Assim, reverberação retroativa e anúncio antecipatório agirão juntas ou alternadamente, fazendo-nos compreender que a associação livre permite nos aceder a uma estrutura temporal complexa que coloca em questão a linearidade aparente do discurso para nos tornar sensíveis a uma temporalidade tanto progressiva quanto regressiva, que toma uma forma arborescente e, sobretudo, produtora de potencialidades não expressas ou geradoras de ecos retrospectivos. Se é assim, é porque a organização psíquica não cessa de se modificar ao longo de sua história, fato ao qual Freud fez alusão, sem elaborar as implicações teóricas, ao falar da atração no reprimido pré-existente (A Repressão).²³

Explorando a imagem de uma árvore, ele completa mais adiante: “Se existe arborescência do

18 A. Green, *El tiempo fragmentado*, p. 70-71.

19 A. Green, *op. cit.*, p. 71.

20 A. Green, “A posição fóbica central”, p. 43-44.

21 A. Green, “*El tiempo...*”, p. 74.

22 A. Green, *op. cit.*, p. 75.

23 A. Green, “A posição ...”, p. 43-44.

24 A. Green, *op. cit.*, p. 44-45.

25 A. Green, “El enquadre psicoanalítico y su interiorización en el analista y su aplicación en la práctica”, in *La clínica psicoanalítica contemporánea*, p. 61.

26 A. Green, “Introducción al pensamiento clínico”, in *El pensamiento clínico*, p. 45.

27 A. Green, *El lenguaje em el psicoanálisis*, p. 122.

28 A. Green, *op. cit.*, p. 123.

o enquadre permite que uma produção psíquica mediada pela palavra seja dirigida a alguém que está ali, mas não está: “Quem fala? A quem ele fala? De quem ele fala?”.

A transferência traz aquilo que há de mais atual, em um diálogo aparentemente trivial com o analista na situação analítica

sentido, é na medida em que se pode passar de um ramo da árvore ao outro, por um trajeto recorrente para voltar, em seguida, para as bifurcações ulteriores do ramo de onde se partiu”.²⁴

Antes de chegarmos nos ramos, convém tentarmos retomar o caminho proposto por Green para pensar a sessão de análise: uma quantidade de força (a pulsão) é despertado no enquadre, como “um campo de forças”²⁵ que se coloca em evidência e permite tomar consciência dessa força através da transferência, “o objeto como revelador da pulsão”.²⁶ O enquadre permite que uma produção psíquica mediada pela palavra seja dirigida a alguém que está ali, mas não está: “Quem fala? A quem ele fala? De quem ele fala?”.²⁷ A transferência traz aquilo que há de mais atual, em um diálogo aparentemente trivial com o analista na situação analítica, e pode ser revelador dos diferentes tempos presentes em uma sessão. “Pode-se afirmar então que o discurso está inteiramente impregnado pelo passado, conotado por suas antecipações do futuro, e se desdobra, ao mesmo tempo, na única dimensão do presente”.²⁸ Não há nada mais atual, e que condense as figuras do tempo, do que a transferência.

Devemos levar em conta a indissociação do par pulsão–objeto para entender o pensamento de Green. Qual o papel do objeto que acompanha e sustenta os desdobramentos de uma sessão?





Green, diz Talya Candi,
“enumera 12 funções que
precisam ser desempenhadas
pelos objetos e o ambiente
em geral”. Essas funções talvez
possam servir de balizamento
para pensarmos se elas estão
presentes (ou não) na clínica
em-linha

Quais as funções do objeto externo que podem ser desempenhadas na situação analítica? Se pensarmos no âmbito clínico e no enquadre, que inclui o funcionamento mental do analista: temos as condições mínimas possíveis para poder sustentar o processo de simbolização? Talvez pudéssemos formular uma grande pergunta para pensarmos se o analista consegue desempenhar as funções de objetos primários também no contexto do enquadre em-linha, para, assim, pensar no díptico espaço-tempo no contexto de uma sessão de análise. Green, diz Talya Candi, “enumera 12 funções que precisam ser desempenhadas pelos objetos e o ambiente em geral”.²⁹ Essas funções talvez possam servir de balizamento para pensarmos se elas estão presentes (ou não) na clínica em-linha, pois sabemos pela nossa experiência que elas fazem parte da clínica presencial. A ampliação do conceito de uso do objeto pode apontar na direção de uma metapsicologia que possa dar conta da elasticidade e das variações da técnica psicanalítica em contextos diferentes, como esse que vivemos no momento. Essas funções também podem ser pensadas no contexto de uma clínica com pacientes não neuróticos que exigem uma presença maior do analista.

Vou começar pela função que explora o que falei acima, para depois simplesmente listar as outras, por falta de espaço. Elas estão descritas no livro *O duplo limite*, de Talya Candi:

Função de despertar a pulsão e de enquadrar:
O objeto deve poder acordar e estimular a vida pulsional; o enquadre é a marca e permanência de alguma coisa que surge ao lado da experiência de satisfação e que possibilita transformar a espera de satisfação em espaço potencial de procura alternativa de satisfação, transformando a passividade angustiante de espera em investigação, de onde pode advir o sentido”.³⁰

As outras funções desempenhadas pelos objetos primários no enquadre, segundo Green e descritos por Talya, são: “função de investimento; função de reflexão; função de satisfação; função de ilusão; função de regulação das condições de angústia; função de atração e substituição; função de criação; função de indução”.³¹ Algumas funções são despertadas automaticamente pelo enquadre e, como disse acima, estão relacionadas a condições mínimas de possibilitar a simbolização que incluem o funcionamento mental do analista. São elas: “a função de despertar e interpelar; a função de sustentar (holding); a função de conter (containing); a função de reconhecimento”.³² Esta última está ligada à série associativa que realiza uma ligação composta de diversos elementos: imagens, afetos, sensações, representações de coisa e de palavra, incluindo representações não verbais, em uma heterogeneidade tão característica do aparelho psíquico, na visão de Green.

Por último, gostaria de fazer menção à questão do silêncio. Podemos pensar no silêncio que facilita elaboração versus o silêncio mortífero, do tempo congelado, que pode simplesmente atualizar a mãe morta ou o pai punitivo. A questão da associatividade está sendo discutida justamente para contrapor o paciente que se beneficia do modelo clássico (com o paciente que faz quase todo trabalho) em comparação com os pacientes-limite, que não aceitam e não se beneficiam do modelo do sonho, sendo intolerantes ao enquadre tradicional, que pode ser sentido como um elemento intrusivo, insuportável. O enquadre em-linha é sentido como protetor ou ameaçador? Ou, agora, talvez seja melhor dizer ambos, ora protetor, ora não? Vimos ao longo desse tempo

de pandemia análises que se beneficiaram desse modelo em-linha e outras que não foram possíveis nele.

Voltando ao vazio: suportar o vazio e o silêncio está entre os grandes desafios e potencialidades de uma sessão de análise. É no silêncio das notas musicais, nos espaços do vazio na partitura, que se preenchem o tempo e o espaço com a construção de sentidos. É onde criativamente estamos implicados com aquilo que está sendo dito, manifesto pela partitura, pela busca de sentido na sessão de análise como um aparato de linguagem.

Conclusão

Parece-me interessante, agora, ao final do artigo, fazer menção à primeira frase deste trabalho, remetendo-nos novamente à ideia de que o final está no seu princípio e de que no princípio está o seu final. Podemos pensar que, em uma partitura musical, o primeiro acorde, no início, o primeiro despertar de exigência de trabalho que caminha na direção do seu final, é o mesmo acorde tocado no seu final. Um acorde que marca um repouso, uma ruptura, um silêncio que se prolongará até a próxima partitura, até o próximo reencontro.

Não sei se quem está seguindo este artigo já fez aqueles desenhos de ligar os pontinhos, tão populares nos anos 1970. A criança tinha uma ideia mais ou menos da figura que iria aparecer, antes de traçar a linha que os ligava, mas, mesmo assim, tinha que ligar pontinho por pontinho para chegar à figura final, que magicamente se revelava se os pontos fossem ligados sequencialmente. Às vezes a gente errava e a figura não saía tão perfeita. Diferentemente desse jogo, uma sessão de análise não tem seus pontos ligados sequencialmente

»
*podemos pensar que,
em uma partitura musical,
o primeiro acorde, no início,
o primeiro despertar de exigência
de trabalho que caminha
na direção do seu final,
é o mesmo acorde
tocado no seu final*

em uma linearidade espacial-temporal. Mas tem uma lógica de que os seus pontinhos fazem parte de um movimento que busca uma construção de sentido, talvez só sentido *après-coup*. Uma partitura é basicamente preenchida pela presença de pontinhos (as notas musicais) e pela ausência de notas (as figuras de silêncios).

Faço uma última pergunta: na sessão de análise, seja na modalidade em-linha, seja presencialmente, cabe ao analista ligar os pontinhos dos diferentes tempos, para somente aí se chegar à imagem potencial que está presente desde o seu início? Prefiro pensar que, como no jogo do rabisco, esse desenho é feito de modo compartilhado. Mesmo sendo o analista o guardião do tempo e do enquadre, analista e analisando traçam juntos a linha do tempo de uma sessão, vivenciando concomitantemente os seus próprios tempos, e os tempos do outro. Tempos de ausência e presença, tempos diferentes, intercambiantes, que coabitam um mesmo espaço na procura de sentido.

29 T. Candi, *O duplo limite: o aparelho psíquico de André Green*, p. 232-233.

30 T. Candi, *op. cit.*, p. 232-233.

31 T. Candi, *op. cit.*, p. 232-233.

32 T. Candi, *op. cit.*, p. 232-233.

Referências bibliográficas

- Candi T. (2010). *O duplo limite: o aparelho psíquico de André Green*. São Paulo: Escuta.
- Eliot T.S. Quatro quartetos. Trad. I. Junqueira. Apud G. Bastos, T.S. Eliot e seu 'East Coker', o princípio e o fim. *Século Diário*. 03/10/2015. Disponível em <<http://www.seculodiario.com.br/cultura/t-s-eliot-e-seu-east-coker-o-principio-e-o-fim>>. Acesso em 15 nov. 2020.
- Green A. (1974). O analista, a simbolização e a ausência no enquadre analítico. In: *A loucura privada*. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Escuta.
- _____. (1983). *El lenguaje en el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2000). *El tiempo fragmentado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2001). A posição fóbica central. *Revista Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre*, v. 3, n. 1.
- _____. (2002). Introducción al pensamiento clínico. In: *El pensamiento clínico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2012). El enquadre psicoanalítico su interiorización en el analista y su aplicación en la práctica. In *La clínica psicoanalítica contemporánea*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Pozzoli E. (1983) *Guía teórica e práctica para o ensino de ditado musical*. São Paulo: Ricordi Brasileira.
- 66 Urribari F. (2012). Para una historia del pensamiento clínico contemporáneo (prefácio). :n A. Green, *La clínica psicoanalítica contemporánea*. Buenos Aires: Amorrortu.

Time in the analytic hour and the musical score: reflections on the framework in André Green's work

Abstract This article explores the images of time present in a psychoanalytical session. The diptych external-internal setting functions as an analyzer of the analytical process and the presence of associativity in the online or presential clinic. Musical elements such as rhythm, space and time are used to think metaphorically in the processes that occur in the analytical session.

Keywords Heterochrony, setting, language apparatus, space and time, music score

Texto Recebido: 09/2021

Aprovado: 11/2022

Melancolia sem culpa?

Considerações psicanalíticas sobre o romance *Desonra*, de J. M. Coetzee

Ana Cecília Carvalho

Resumo O objetivo deste artigo é examinar o romance *Desonra*, de J.M. Coetzee, sob a luz de algumas noções freudianas sobre a experiência melancólica. Nessa abordagem da psicanálise ao texto literário destaca-se a função do sentimento de culpa e o peculiar investimento no objeto feito pelo eu nas experiências de perda, aspectos que se relacionam ao drama do personagem central do romance e que enriquecem as possibilidades de compreensão do fenômeno clínico da melancolia.

Palavras-chave psicanálise; literatura; romance *Desonra*; J.M. Coetzee; melancolia.

Ana Cecília Carvalho é psicanalista e escritora, mestre em psicologia e doutora em literatura comparada pela UFMG, onde lecionou de 1979 a 2009. É autora de *Os mesmos e os outros: o livro dos ex* (Quixote + Do); *O foco das coisas & outras histórias* (Quixote + Do), *A memória do perigo* (Quixote + Do), *A poética do suicídio em Sylvia Plath* (Editora da UFMG) e coautora de *Estilos do xadrez psicanalítico: a técnica em questão* (Imago) e *Psicanálise e Universidade: um espaço de interlocução* (Zagodoní).

O que significa falar de uma obra literária sob a luz da psicanálise? Será que o psicanalista interpreta um texto literário do mesmo modo que procede quando escuta um paciente no divã? É possível, senão legítimo, submeter um romance de ficção aos mesmos dispositivos que usamos quando escutamos dentro das quatro paredes de um consultório? Quando interpretamos um conto ou um poema, por exemplo, o que justificaria desconsiderar os aspectos formais do texto e, em vez disso, escolher focalizar as fontes motivacionais ou biográficas da escrita? Se optarmos por privilegiar a vida em detrimento da obra, o que nos protegeria da velha tradição da “patografia” – termo empregado por Sigmund Freud¹ –, aquela que é criticada por ignorar os aspectos formais da obra e a utiliza como uma espécie de teste projetivo da mente supostamente doentia do autor?

Como se não bastassem essas interrogações, que apontam para os limites do método psicanalítico aplicado ao texto literário, alguns argumentariam que tudo o que essa abordagem terminaria por revelar é apenas o desejo inconsciente do analista, não havendo garantia de que as interpretações que ele porventura construísse sobre o texto não sejam pura “selvageria” e, assim, pouco tenham a ver com a obra e muito menos com as intenções ou desejos do escritor.

Uma alternativa para esses impasses no trabalho psicanalítico de interpretação – cuja função, não custa enfatizar, é abrir sentidos insuspeitados de outro modo – é respaldá-la por elementos que possam ser encontrados por qualquer um que se volte para o texto literário, à semelhança do que acontece quando trabalhamos no consultório. Ali procedemos de modo a sempre submeter a pertinência das nossas intervenções ao que o paciente irá confirmar.

1 S. Freud, “Leonardo Da Vinci e uma lembrança da sua infância”, p. 18.



quanto à pertinência
do enfoque psicanalítico
fora da clínica, é sempre bom
lembrar que a psicanálise
é um método de investigação
que permite descobrir processos
mentais dificilmente acessíveis
de outro modo

68

PERCURSO 67 : dezembro 2021

Desse modo, numa abordagem psicanalítica do texto literário, a premissa é que a obra continuará sendo a melhor medida para pautar a pertinência das nossas interpretações.² Quanto à pertinência do enfoque psicanalítico fora da clínica, é sempre bom lembrar que a psicanálise é um método de investigação que permite descobrir processos mentais dificilmente acessíveis de outro modo.³ Nesse sentido, há mais de um século, felizmente, as noções psicanalíticas têm se mostrado eficientes não apenas no âmbito restrito da clínica, mas também quando se voltam para iluminar a determinação inconsciente nos fenômenos sociais, culturas, artísticos e literários.⁴

Essa breve introdução e a premissa que acabei de esboçar têm por objetivo justificar as considerações que farei, neste artigo, sobre o romance *Desonra*⁵, do escritor sul-africano J. M. Coetzee.⁶ Tomarei aqui, como baliza, a posição assumida por Freud⁷ no estudo sobre a *Gradiva* de Jensen, quando afirma que “nada descobrimos em uma obra que ali não exista.”⁸ Se, como pensava Freud, o que nela se descobre é o material inconsciente disfarçado, potencialmente revelado pelo método analítico e pela criação literária, é porque o analista e o escritor, cada um à sua maneira, “provavelmente [bebem] na mesma fonte e [trabalham] com o mesmo objeto, embora cada um com seu próprio método.”⁹

Sendo assim, comecemos pelo título do romance. O que nele descobrimos, se procurarmos elementos que justifiquem a escolha da palavra “desonra” pela tradução brasileira? Em inglês, o título é *Disgrace*, palavra cujo campo semântico é bem mais amplo do que a restrição de sentido imposta pelo termo “desonra”. Talvez por isso, quando terminei de ler a tradução do livro em português, tive dificuldade para encontrar uma justificativa para o título *Desonra*, que, a meu ver, não dá conta de toda a complexidade de situações narradas no livro. A sua leitura confirma a impressão de que os temas da honra e da perda da honra não são o eixo central nesse livro, embora em alguns momentos eles sejam evocados, sobretudo quando associados às situações de violência e humilhação.

Para fundamentar essa impressão, retomo alguns dos sentidos da palavra *disgrace*.¹⁰ Minha intenção é abrir outras possibilidades de sentido que estão latentes e se aproximam das linhas temáticas apresentadas por Coetzee. A palavra *disgrace* pode ser traduzida por “vergonha” (por exemplo: um policial que mata sem razão é uma *disgrace* para toda a corporação) e também por “ignomínia”, “perda de honra, de respeito ou de reputação”, referindo-se também à condição de ser desaprovado ou desacreditado. Além desses sentidos, *disgrace* significa “sem beleza” e “sem ornamento”, podendo ser um termo empregado para nomear uma imperfeição. Assim, a feiura de uma vida defeituosa pode ser descrita como *disgrace*. No outro extremo desse campo semântico, encontramos a palavra *grace*, que significa “indulgência”, “leniência”, “bênção” (como em *Grace of God*, “Graça de Deus”). Finalmente, o verbo *to grace* significa “decorar”, “ornamentar”, “embeleazar”. Daí que o conceito do substantivo *grace*, em vez de ser um antônimo de *disgrace*, com os sentidos correlatos *honour* ou *noble*, implica “beleza”, “refinamento”, “elegância”.¹¹ Não estamos longe de concluir que *disgrace* pode muito bem significar a retirada da beleza, a revelação do defeito e da imperfeição. Tenhamos em mente todos esses significados,

porque eles talvez iluminem o enigma apresentado por Coetzee em *Desonra*.

Outro aspecto que quero destacar é o efeito provocado em mim pelo romance: ao lê-lo, não pude evitar uma certa tristeza, com uma tonalidade de desesperança. Se esse efeito de leitura tem alguma importância, é preciso evocar a formulação feita por Freud¹² no texto sobre o Moisés de Michelangelo, quando aconselha que devemos confiar no efeito despertado em nós por uma obra. No meio desse efeito, é possível encontrar os elementos inconscientes (a mesma “motivação”, dirá Freud) do artista ou do escritor ao comporem suas obras. Esses elementos, iluminados pelo trabalho interpretativo, se apresentarão nos personagens e nos dramas por eles vividos.

Apresentação de *Desonra*

Farei um breve resumo do romance, que é dividido em duas partes. No início da primeira parte,

- 2 Discuti alguns desses aspectos nos artigos “É possível uma crítica literária psicanalítica?” e “Problemas da pesquisa psicanalítica do texto literário”. Indico, como excelentes contribuições da psicanálise ao exame do texto literário, os livros de Renato Mezan *Tempo de muda: ensaios de psicanálise e A sombra de Don Juan e outros ensaios*, além de *O desligamento: psicanálise, antropologia e literatura*, de André Green.
- 3 S. Freud, “Dois verbetes de enciclopédia”, p. 285-312.
- 4 Sobre a pertinência da psicanálise no estudo dos fenômenos culturais, sugiro a leitura de *Interfaces da psicanálise*, de Renato Mezan.
- 5 J. M. Coetzee, *Desonra*.
- 6 Agraciado com o Prêmio Nobel de Literatura em 2003, J.M. Coetzee recebeu antes, por duas vezes, o Prêmio Booker de Literatura: a primeira em 1983, por *Vida e época de Michael K.*, e a segunda em 1999, por *Desonra*. Além dos livros abordados neste artigo, ele publicou *A vida dos animais*, *O mestre de Peterburgo*, *À espera dos bárbaros*, *Juventude e Diário de um ano ruim*. O romance *Disgrace* foi adaptado para o cinema com o mesmo título. Dirigido por Steve Jacobs, o filme recebeu o Prêmio dos Críticos no Festival Internacional de Toronto, em 2008.
- 7 S. Freud, “Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen”.
- 8 S. Freud, *op. cit.*, p. 93.
- 9 Idem, *ibidem*.
- 10 Agradeço a Hal Reames pela sugestão dos outros sentidos possíveis do termo *disgrace* na língua inglesa.
- 11 Cf. E. A. Grayson, A moderated bliss: J. M. Coetzee’s *Disgrace* as existential maturation.
- 12 S. Freud, “O Moisés de Michelangelo”.
- 13 J. M. Coetzee, *op. cit.*, p. 70.

seguindo as formalidades administrativas, inicia-se um inquérito, no qual é dada a Lurie a oportunidade de se defender. Contudo, ele não reconhece nenhuma função legal ou mesmo disciplinar nas sessões em que é questionado por seus pares

acompanhamos o personagem David Lurie nos encontros semanais com uma prostituta chamada Soraya, a quem ele paga para ter sexo. Esses encontros são interrompidos quando Soraya, que é casada, recusa a proposta de Lurie para iniciarem um namoro. Não muito tempo depois, ele começa a se relacionar com Melanie Isaacs, uma de suas alunas. O envolvimento prossegue até o dia em que, para sua surpresa, Lurie recebe da universidade um memorando com a informação de que Melanie o acusara formalmente de assédio sexual. A partir daí, seguindo as formalidades administrativas, inicia-se um inquérito, no qual é dada a Lurie a oportunidade de se defender. Contudo, ele não reconhece nenhuma função legal ou mesmo disciplinar nas sessões em que é questionado por seus pares. Admite ter se envolvido com Melanie e se declara culpado de todas as acusações feitas pela aluna. Mas, apesar de os membros da comissão insistirem para que ele peça desculpas à jovem que o acusa, Lurie não aceita essa alternativa. “Estão me pedindo para pedir desculpas que podem não ser sinceras?”, ele pergunta.¹³ Ou seja, tudo indica que o pedido de desculpas imposto pela comissão não resulta em um movimento de expiação por parte de Lurie.

Na segunda parte do romance, sabemos que Lurie abandona o emprego por vontade própria





*Um detalhe curioso
na trama de Desonra:
enquanto se desenrolam
os acontecimentos dramáticos
na vida de Lurie, ele se encontra
às voltas com um projeto
no qual se dedica a compor
uma ópera sobre
Lord Byron*

70

PERCURSO 67 : dezembro 2021

e vai para a pequena fazenda em Salem, onde mora Lucy, sua filha. Nesse lugar ele conhece o vizinho Petrus, que costuma ajudar Lucy no dia a dia da fazenda, e Bev Shaw, uma amiga da filha que mantém uma espécie de clínica veterinária onde são tratados e sacrificados animais doentes. Alguns dias depois de sua chegada à casa da filha, estando Petrus ausente, pai e filha são atacados por três homens. Enquanto Lurie é aprisionado no banheiro e ferido por fogo ateadado em sua cabeça, Lucy é estuprada em um outro cômodo. Com exceção de um cão, todos os outros animais que viviam na propriedade são mortos pelos assaltantes. Mal refeitos da violência a que foram submetidos, alguns dias depois Lurie e a filha comparecem a uma festa na casa de Petrus. Nessa noite eles reconhecem um dos assaltantes, entre os convidados. Logo saberemos que esse rapaz, de nome Pollux, é cunhado de Petrus. Ao que tudo indica, Petrus estava envolvido no plano que culminou no assalto e no estupro. Tal como havia decidido fazer depois do ataque à sua propriedade, Lucy, para surpresa de Lurie, decide não denunciar os homens à polícia e mantém a atitude de silêncio que passou a adotar desde o acontecimento. Não demora muito e Lurie descobre que a filha tinha engravidado

durante o estupro. Lucy decide prosseguir com a gravidez. Além disso, a despeito dos esforços de Lurie para convencê-la a fechar a fazenda e ir embora daquele lugar, ela fica firme na decisão de permanecer ali e aceitar a proposta de Petrus para se tornar sua mulher, numa espécie de acordo em que ela ganha proteção e Petrus adquire o controle da terra.

Lurie pensa que a posição de Lucy é uma espécie de auto-humilhação em decorrência da dívida moral dos brancos depois de décadas de opressão imposta aos negros durante o regime do *apartheid* na África do Sul. Ao que ela diz: “É, eu concordo, é humilhante. Mas talvez seja isso que eu tenha de aprender a aceitar. Começar do nada. Com nada. Não com nada, mas... Com nada. Sem cartas, sem armas, sem propriedade, sem direitos, sem dignidade.” Ele acrescenta: “Feito um cachorro”. Lucy responde: “É, feito um cachorro.”¹⁴

Resta a Lurie o trabalho na clínica, com Bev Shaw, onde ele a ajuda no extermínio dos cães e na remoção dos seus corpos. Em reação ao que é obrigado a testemunhar no local de trabalho, Lurie parece evitar qualquer tipo de apego aos animais, embora, numa atitude ambivalente, ele se preocupe com a maneira como seus corpos são tratados no processo da incineração e, eventualmente, se afeiçoe a um cão aleijado que “gosta de música”.¹⁵ Contudo, quando poderia evitar que esse cãozinho fosse sacrificado, ele muda de ideia e o entrega a Bev para que seja morto. “Vai desistir dele?” Ela pergunta. “É. Vou desistir.”¹⁶

Um detalhe curioso na trama de *Desonra*: enquanto se desenrolam os acontecimentos dramáticos na vida de Lurie – que revelam tanto o seu lado, digamos, desafetado, se não destituído de qualquer ilusão ou esperança, assim como mostram um outro lado, que é a sua capacidade para se enternecer e se preocupar com os desvalidos e violentados –, ele se encontra às voltas com um projeto no qual se dedica a compor uma ópera sobre Lord Byron. O projeto se mostra interminável e sem nenhuma finalidade. Em uma das cenas dessa ópera, Lurie descreve Byron como um “exilado da vida” que, menosprezando os pedidos

de Teresa, a mulher que o ama e se lamenta por ele desprezá-la, assim se expressa: “Deixe-me, deixe-me, deixe-me”.¹⁷

Tendo em mente o campo semântico de *disgrace*, cabe perguntar: o que faz Lurie ser ou estar defeituoso (*disgraceful, flawed*)? O que seria necessário para retirá-lo da condição de *disgrace*? Lembremos que, na abertura do romance, embora tenha se declarado culpado no inquérito sobre o envolvimento com a aluna Melanie, ele se recusara a pedir desculpas à moça. Algum tempo após o assalto e o estupro sofrido pela sua filha, nós o vemos confessando a Lucy que não fez nada para salvá-la; ao que ela responde, inutilmente: “A culpa não é sua, David”.¹⁸ Pouco tempo depois dessa conversa, ele faz uma visita aos pais de Melanie. Então, pede desculpas pelo que fez a ela e pelo sofrimento que causou à sua família. E se interroga, em um diálogo interno: “Mas a questão não é se arrepender. A questão é: que lição se aprende? [...] O que se pode fazer agora que nos arrependemos?”¹⁹

O personagem no divã

Terminada a primeira leitura do livro, começou o trabalho de submetê-lo ao olhar da psicanálise. Para isso, foi preciso lê-lo mais de uma vez, como se eu estivesse escutando de novo tudo o que tinha ouvido numa primeira sessão de análise. E a primeira sessão com o personagem Lurie não tinha sido lá muito animadora. Sobressaía um aspecto da sua “personalidade”, que era a sua incapacidade para amar e para estabelecer laços, e, tão importante quanto isso, a sua incapacidade para ter prazer e alegria com as coisas e com as outras pessoas. O que me levou a pensar: seria

14 J. M. Coetzee, *op. cit.*, p. 231.

15 J. M. Coetzee, *op. cit.*, p. 245.

16 J. M. Coetzee, *op. cit.*, p. 246.

17 J. M. Coetzee, *op. cit.*, p. 209.

18 J. M. Coetzee, *op. cit.*, p. 179.

19 J. M. Coetzee, *op. cit.*, p. 195.

20 P. E. Sifneos, citado por J. McDougall in *Teatros do eu*, p. 49.

21 S. Freud, “Luto e melancolia”, p. 271-291.

22 S. Freud, “O ego e o id”, p. 13-83.

»
a primeira sessão com o personagem Lurie não tinha sido lá muito animadora. Sobressaía um aspecto da sua “personalidade”, que era a sua incapacidade para amar e para estabelecer laços, e, tão importante quanto isso, a sua incapacidade para ter prazer e alegria

Lurie um depressivo? Seria ele um daqueles sujeitos descritos por Sifneos e retomados por Joyce McDougall²⁰, ou seja, os que sofrem de alexitimia e de pensamento operatório, aqueles que são por ela descritos como sendo “incapazes de exprimir afetos ou de investir libidinalmente os outros” e de “refletir sobre as causas internas de [sua] aflição”?

Prestando atenção no efeito de leitura (a sensação de tristeza e de desesperança que *Desonra* me provocou), arrisquei uma primeira hipótese: este é um romance que descreve um aspecto insuspeito na melancolia. Que aspecto seria esse, se estamos acostumados a pensar na melancolia associando-a ao sentimento de culpa, à autorrecriminação e à severa consciência moral – pelo menos como Freud as apresentou em “Luto e melancolia”²¹ e, posteriormente, em *O ego e o id*²² –, que não se encontram no caráter do personagem principal?

Pois não seria equivocado dizer que Lurie é um sujeito algo estoico que se pauta por um senso de ética que, se inclui o elemento da culpabilidade, é destituído de vergonha e de autorrecriminação. Como vimos, durante o inquérito na universidade, a comissão encarregada de julgá-lo, em seguida à acusação de assédio, bem que tentou convencê-lo a pedir desculpas à Melanie,



Lurie prossegue, assumindo sozinho as consequências de suas próprias decisões, como se confirmasse a ideia da retificação subjetiva que, para a psicanálise, indica a admissão da parte que nos cabe naquilo que nos acontece

72

PERCURSO 67 : dezembro 2021

a aluna ofendida. A ameaça de desonra e de humilhação pública não o abalaram, contudo. Ele só pede desculpas em um outro momento e por motivos alheios aos da comissão. Lurie prossegue, assumindo sozinho as consequências de suas próprias decisões, como se confirmasse a ideia da retificação subjetiva que, para a psicanálise, indica a admissão da parte que nos cabe naquilo que nos acontece.²³

Ele o faz de modo indiferente e mesmo anestesiado, embora não seja definitivamente um sociopata, nem um perverso, nem alguém consumido pela inércia, como o personagem Oblomov²⁴, de Ivan Gontchorov, ou alguém fechado para as demandas da vida, como Bartleby²⁵, da novela de Melville, inesquecível por causa de seu famoso “bordão” mortífero *I would rather not to*. Talvez fosse possível comparar Lurie a Meursault, personagem de Albert Camus²⁶ em *O estrangeiro*, que foi julgado não tanto pelo crime que cometeu, mas pela indiferença e pela incapacidade de chorar no enterro da própria mãe. Tal como Meursault, Lurie não tem crenças nem ilusões. Mas, diferente de Meursault, Lurie não parece alheio à falta de sentido da existência, à injustiça, à opressão, à barbárie, à crueldade humana, à decrepitude dos sistemas políticos e de seus representantes.

Pelo contrário, seus gestos e pensamentos revelam uma consciência aguda desses absurdos. Contudo, ele não dá sinal do que sente diante desse conhecimento. É como se o excesso desse conhecimento o tivesse anestesiado.

Alguém poderia dizer que, em seu comportamento ensimesmado e solitário, o posicionamento de Lurie revela ser político, mais do que filosófico ou existencial; outro perguntaria se, em Lurie, o que se vê não seria um posicionamento subjetivo cujas defesas trazem as marcas dos primórdios da constituição subjetiva, esses momentos nos quais cada um de nós se defronta com o absoluto desamparo. Não sem razão, enquanto trabalha na escrita da ópera sobre Byron²⁷, Lurie dá voz a Allegra, nome significativo da filha do poeta, e pergunta a si mesmo de onde vem essa voz dentro dele:

*Por que me deixou? Venha me buscar! [...] Ela reclama em um ritmo todo seu que interrompe insistentemente as vozes dos amantes. O chamado inconveniente da criança de cinco anos não recebe resposta. Não amável, não amada, negligenciada pelo pai famoso, passou de mão em mão até finalmente ser entregue aos cuidados de freiras. Tanto calor, tanto calor!, ela geme na cama do convento onde está morrendo de malária. Por que se esqueceu de mim? Por que o pai não responde? Porque ele se cansou da vida, porque prefere voltar para o lugar de onde veio, na outra margem da morte, mergulhado em seu velho sono.*²⁸

Uma melancolia sem culpa

Sem desconsiderar essas possibilidades de interpretação, talvez não seja descabido pensar em um posicionamento melancólico, para descrever David Lurie e suas desventuras. Mas para que essa ideia tenha sentido, precisamos considerar um aspecto que na melancolia se refere à economia da dor, que é a anestesia psíquica. O sofrimento pode ter-se tornado excruciante a ponto de, para se defender desse excesso, o aparelho psíquico ter “desligado” o circuito em que as intensidades (as

cargas de afeto) se tornaram intoleráveis. Essas operações de desligamento indicam a presença das pulsões de morte e nos mostram de onde se origina a falta da alegria de viver e, ao mesmo tempo, a ausência de expressões abertas de tristeza em alguém como Lurie. Isso não significa que o sujeito não esteja sofrendo. Ele mesmo o diz, em seus pensamentos, na ocasião em que visita os pais de Melanie para pedir-lhes desculpas: “Estou vivendo o castigo dia a dia, tentando aceitar a desgraça como meu estado de ser.”²⁹

Para prosseguir com a minha hipótese de uma “melancolia sem afeto” na condição *disgraced* de Lurie, decidi, então, ler outros livros de J. M. Coetzee traduzidos para o português. Li, nesta ordem, *Verão*³⁰ e *Infância*³¹ (que, junto com *Juventude*, ausente na minha amostra, compõem a trilogia descrita como a “ficção autobiográfica” do escritor), os romances *Homem lento*³² e *Elizabeth Costello*³³ e a coleção de ensaios sobre literatura, intitulada *Mecanismos internos*³⁴. Numa investigação psicanalítica do texto literário, é importante comparar o autor com ele mesmo, em diversos momentos da sua produção literária e, se for possível, também examinar, sob a luz de sua obra,

»
numa investigação psicanalítica do texto literário, é importante comparar o autor com ele mesmo, em diversos momentos da sua produção literária e, se for possível, também examinar, sob a luz de sua obra, outros documentos que porventura ele tenha deixado

outros documentos que porventura ele tenha deixado e que possam se relacionar à sua produção literária. Essa comparação elucida muito sobre a fonte dos temas e a construção dos personagens e das tramas narrativas no conjunto de uma obra. Infelizmente não é possível falar sobre tudo isso no escopo deste artigo. Direi apenas que, ao ler outros livros e assistir aos vídeos com entrevistas de Coetzee ou sobre ele³⁵ na internet, pude escutá-lo tal como se esse material se apresentasse em uma sucessão de sessões.

Nessa sucessão, alguns elementos se repetem, ajudando a fundamentar a minha hipótese sobre o tema da melancolia e sua relação com a anestesia psíquica. Em *Infância*, Coetzee descreve os efeitos da situação de desamparo à qual é submetido o menino, referido pelo pronome “ele”. Em *Homem lento*, não se pode dizer que o personagem Paul Rayment seja indiferente aos dramas alheios. Contudo, quando oferece ajuda à enfermeira Marijana, que ele contrata após a amputação de uma perna devido a um grave acidente de trânsito, sua atitude desastrada revela uma certa inépcia em entender de que são feitas as necessidades do outro humano. Do mesmo modo, a amiga de Rayment, a escritora Elizabeth Costello, numa atitude que vai da onipotência ao total desrespeito, parece não

23 Para uma retomada minuciosa da noção de retificação subjetiva, sugiro a leitura do artigo “Dora, uma experiência dialética”, de L. F. S. Couto.

24 I. A. Gontcharov, *Oblomov*.

25 H. Melville, *Bartleby, o escrivão*.

26 A. Camus, *O estrangeiro*.

27 Curiosamente, um dos poemas famosos de Lord Byron é “Manfredo: um poema dramático”, escrito em 1817-1817, conhecido por seu cunho autobiográfico e confessional. Nele, o personagem principal se tortura com o próprio sentimento de culpa em decorrência de um crime inominável por ele cometido.

28 J. M. Coetzee, *op. cit.*, p. 210.

29 J. M. Coetzee, *op. cit.*, p. 195. É pertinente retomar a preciosa reflexão de Yudith Rozenbaum, em comunicação pessoal feita em 18 de maio de 2021: “As duas filhas de Lurie, a real e a da Ópera, são antípodas. A real assume uma culpa e se auto-humilha em movimento francamente melancólico. Ela quer se penitenciar por uma identificação com o agressor, enquanto a da Ópera é abandonada e padece sentindo intensamente o desamparo.”

30 J. M. Coetzee, *Verão: cenas da vida na província*.

31 J. M. Coetzee, *Infância*.

32 J. M. Coetzee, *Homem lento*.

33 J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello: oito palestras*.

34 J. M. Coetzee, *Mecanismos internos*.

35 Sugiro o excelente depoimento de André Rodrigues Corrêa sobre o livro *Desonra*, no vídeo disponível em https://www.youtube.com/watch?v=SR_UaXu3wnY. Acesso em 24 abr. 2021.



na desesperança dos dramas de seus personagens, aparece uma característica nem sempre evocada nos quadros de melancolia, que é a dificuldade para estabelecer vínculos afetivos – a condição de “desatado”, como se autodescreve o personagem Rayment, em *Homem lento*

74

PERCURSO 67 : dezembro 2021

ter a menor ideia de como proceder diante dos dramas alheios. Intrigado com o que ele descreve em si mesmo como uma melancolia – que ele não sentia antes do acidente e que, a princípio, atribui aos analgésicos que foram prescritos –, Rayment constata que esse estado afetivo permanece mesmo quando suspende por conta própria essa medicação. E reflete:

É isso que quer dizer estar melancólico: num nível muito abaixo do jogo tremeluzente do intelecto (*Por que não isto? Por que não aquilo?*), ele, ele, o ele que ele às vezes chama de você, às vezes de eu, está inteiramente disposto a abraçar a escuridão, imobilidade, a extinção. *Ele*: não aquele cuja mente costumava voar para cá e para lá, mas aquele que tem dor a noite inteira. [...] Ele desistiu? Quer morrer? Não. [...] Não quer a morte porque não quer nada. [...] *Desatado*: esta é a palavra que lhe volta [...]”³⁶

Finalmente, destaco a semelhança entre os desfechos de *Verão e Desonra*. Em *Verão*, apresentada pelo autor como uma “ficção autobiográfica”, o personagem John (mesmo nome do autor, J. M. Coetzee) se encontra diante de duas escolhas: ou permanece junto de seu pai idoso e doente, dedicando-se a cuidar dele, o que o impediria de realizar seus projetos; ou abandona o pobre homem,

deixando-o entregue à própria sorte. Em *Desonra*, como vimos, Lurie poderia manter vivo o cãozinho ao qual parecia ter-se afeiçoado mas decide não o fazer, entregando-o para ser sacrificado. O que estaria em jogo nessas escolhas que terminam em um desligamento dos laços afetivos, senão a ação desagregadora da pulsão de morte? Talvez por isso seja tão difícil para Lurie entender a razão de sua filha se recusar a abandonar a fazenda, local dos acontecimentos violentos aos quais foi submetida, assim como é difícil para ele compreender a decisão dela de prosseguir com a gravidez resultante do estupro. Talvez por isso ele também insista em continuar compondo uma ópera sobre o poeta conhecido pela culpa de um amor criminoso. O seu esforço é o de uma sublimação cujo lado disfuncional é sempre uma possibilidade. É que, no reino da sublimação, nada garante que as ligações efetuadas pelas pulsões de vida não se desfaçam pela ação silenciosa das pulsões de morte e de sua tendência ao desligamento.

Longe de mim diagnosticar o autor como melancólico, embora não fosse incorreto dizer que Coetzee demonstra possuir o “conhecimento endopsíquico” de que nos fala Freud ao se referir ao acesso relativamente fácil que os escritores criativos têm em relação aos mesmos processos sobre os quais se debruça penosamente a psicanálise. Em nosso autor, esse conhecimento endopsíquico se expressa na recorrência aludida na desesperança dos dramas de seus personagens, nos quais aparece uma característica nem sempre evocada nos quadros de melancolia, que é a dificuldade para estabelecer vínculos afetivos – a condição de “desatado”, como se autodescreve o personagem Rayment, em *Homem lento*. Aliás, penso que talvez o substantivo “desatamento” bem poderia ser usado como título em português de *Desonra*. A situação de Lurie nos permite supor propósitos defensivos que, nele, agem para evitar a dor que seria causada pela perda potencial de objetos (ideais, pessoas, posições), talvez antes mesmo de serem investidos libidinalmente. Sendo assim, é pertinente a formulação de Freud³⁷ sobre o processo de luto: quando um objeto amado é

perdido, o *eu* é obrigado a recolher a libido que nele fora investida. Esse desinvestimento é doloroso e é feito aos poucos, até que o *eu* fique em condição de se ligar novamente a outros objetos e possa reconhecer que, apesar de tudo, é preciso continuar. Contudo, para alguns, esse movimento gradativo não é possível, uma vez que, no regime da dor – ou da “pseudopulsão”, como Freud³⁸ a descreveu –, o objetivo é a sua cessação. A dor é imperativa e seu regime é, digamos assim, “tudo ou nada”.

Não apenas nos livros de Coetzee, mas também em seus depoimentos (destaco, aqui, o vídeo intitulado *Beauty and Consolation*³⁹ [Beleza e Consolo], produzido pela televisão holandesa e dirigido por Wim Kayser, em 2000), a consciência da mortalidade e da fragilidade dos laços e das convicções, mais o desamparo dos homens e dos animais diante da brutalidade e da falta de sentido da existência, são algumas das linhas temáticas que contrastam com a sua percepção da beleza e da fugacidade da vida. De um lado, ao ressaltar a transitoriedade e o caráter efêmero da existência, a escrita de Coetzee parece se alimentar do belo, apreensível por ser essencialmente fugaz, como diria Freud em “Sobre a transitoriedade”⁴⁰. De outro lado, ele se concentra em narrar o drama de alguém como Lurie, que bem poderia ser descrito

»
*a consciência da mortalidade
e da fragilidade dos laços e
das convicções, mais o desamparo
dos homens e dos animais diante da
brutalidade e da falta de sentido
da existência, são algumas das
linhas temáticas que contrastam
com a sua percepção da beleza
e da fugacidade da vida*

nos termos de Freud como um sujeito que recusa o luto e aceita uma renúncia permanente ao que a vida oferece, uma vez que “o que era precioso revelou não ser duradouro”⁴¹.

Seria preciso curar-se da injúria narcísica perpetrada contra o seu *eu* por essa revelação, para que Lurie admitisse a própria impotência diante do que se move e sempre se moverá à revelia do seu desejo. Assim, talvez haja uma chance de descobrir que *disgrace* possa se tornar *grace*.

36 J. M. Coetzee, *Homem lento*, p. 33-34.

37 S. Freud, “Luto e melancolia”.

38 S. Freud, “Repressão”, p. 169. Ver também a descrição feita por Freud sobre a dor na seção IV de “Além do princípio do prazer”, p. 39-50.

39 As entrevistas citadas estão disponíveis em: https://www.youtube.com/watch?v=_zaUGK02yCk e <https://www.youtube.com/watch?v=UVJ4N-Z7R5Oo>. Acessos em 23 de abr. 2021.

40 S. Freud, “Sobre a transitoriedade”, p. 345-348.

41 S. Freud, *op. cit.*, p. 347.

Referências

- Camus A. (2009). *O estrangeiro*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- Carvalho A. C. (1999). É possível uma crítica literária psicanalítica? *Percursos* n. 22, São Paulo, 1999, p. 59-68.
- _____. (2007). Problemas da pesquisa psicanalítica do texto literário. *Trieb*, n. 2, vol. VII, Rio de Janeiro, 2007, p. 449-461.
- Coetzee J. M. (2000). *Desonra*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2010a). *Infância*. Trad. Luiz Roberto Mendes Gonçalves. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2010b). *Verão: cenas da vida na província*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2007). *Homem lento*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2004). *Elizabeth Costello: oito palestras*. Trad. Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2011). *Mecanismos internos*. Trad. Sérgio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras.
- Couto L. F. S. (2004). Dora, uma experiência dialética. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, vol. 7, n. 2, Rio de Janeiro, jul./dez. 2004, <https://doi.org/10.1590/S1516-14982004000200006>. Acesso em: 27 abr. 2021.
- Freud S. (1906-1907/1976). Delírios e sonhos na *Grávida de Jensen*. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. IX. Trad. Jayme Salomão et al. Rio de Janeiro: Imago, p. 13-98.
- _____. (1910/1976). Leonardo Da Vinci e uma lembrança da sua infância. *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de S. Freud*, v. XI. Trad. Jayme Salomão et al. Rio de Janeiro: Imago, p. 53-124.
- _____. (1914/1976). O Moisés de Michelangelo. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XIII. Trad. Jayme Salomão et al. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1915/1974). Repressão. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIV. Trad. Jayme Salomão et al. Rio de Janeiro: Imago, p. 165-182.
- _____. (1915 [1917]). Luto e melancolia. *Edição standard das obras psicológicas completas de S. Freud*. Trad. Jayme Salomão et al. Rio de Janeiro: Imago, p. 271-291.
- _____. (1915 [1916]/1974). Sobre a transitoriedade. *Edição standard das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XIV. Trad. Jayme Salomão et al. Rio de Janeiro: Imago, p. 345-348.
- _____. (1920). Além do princípio do prazer. *Edição standard das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XVIII. Trad. Jayme Salomão et al. Rio de Janeiro: Imago, p. 13-85.
- _____. (1922/1976). Dois verbetes de enciclopédia. *Edição standard das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XVIII. Trad. Jayme Salomão et al. Rio de Janeiro: Imago, p. 285-312.
- _____. (1923). O ego e o id. *Edição standard das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XIX. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, p. 13-83.
- Gontcharov I. A. (2001). *Oblomov*. Trad. Juliana Borges. São Paulo: Germinal.
- Grayson E. (2008). A moderated bliss: J. M. Coetzee's *Disgrace* as existencial maturation. In: Baral, K. S. (ed.). *J. M. Coetzee: critical perspectives*. New Delhi: Pencraft. Disponível em https://issuu.com/litcrit/docs/moderated_bliss_coetzee_disgrace. Acesso em 27 abr. 2021.
- Green A. (1994). *O desligamento: psicanálise, antropologia e literatura*. Rio de Janeiro: Imago.
- McDougall J. (1992). *Teatros do eu*. Revisão técnica: Pedro Henrique Bernardes Rondon. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Melville H. (2005). *Bartleby, o escrivão*. Trad. Irene Hirsch. São Paulo: Cosac Naify.
- Mezan R. (1993). *A sombra de Don Juan e outros ensaios*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1998). *Tempo de muda: ensaios de psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2002). *Interfaces da psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.

Melancholy without guilt? Psychoanalytic considerations about the novel *Disgrace*, by J. M. Coetzee

Abstract The purpose of this article is to examine J.M. Coetzee's novel *Disgrace* using Freudian notions about the melancholic experience. This psychoanalytical approach to the literary text highlights the function of guilt feelings as well as the peculiar investment the ego makes in the object. These two aspects are related to the drama of the novel's main character, and their interpretation enriches the possibilities of understanding the clinical phenomenon of melancholy.

Keywords Psychoanalysis, Literature, *Disgrace*, J.M. Coetzee; Melancholy

Artigo recebido: 09/2021.

Aprovado: 11/2021.

São livros de aço!

sobre formas estéticas de afetar

Nota Este trabalho foi apresentado no X Congresso FLAPPSIP – VI Congresso AUDEP: “Configurações atuais da violência. Desafios à psicanálise latino-americana”, em Montevidéu, 25 de maio de 2019. Corresponde a uma versão modificada da que foi apresentada na XVII Jornada do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos, “Insurgências de Eros em tempos de escassez”, no Rio de Janeiro, 24 de agosto de 2018.

Resumo Fruto de estudos sobre as relações entre arte, psicanálise e política, este trabalho olha e escuta rastros da violência de Estado apresentada na exposição *O mar que atravessamos* (2014), de Fernando Vilela. Visa a uma memória ativa do tempo presente ao revisitar a insurgência dos processos criadores de uma experiência pública simbolizante da história do Brasil dos anos 1970.

Palavras-chave arte e psicanálise contemporâneas; violência de Estado e resistência; memória e contramonumento.

Adriana Barbosa Pereira é psicóloga e psicanalista. Mestre e doutora pelo Instituto de Psicologia da USP. Professora e supervisora clínico-institucional da PUC-SP no curso de Psicologia e no curso de especialização em Teoria Psicanalítica do Cogea. Membro do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sándor Ferenczi. Organizadora da *Coleção de Sonhos Oniricopandemia* e, junto com Nelson Coelho Junior, do livro *Sonhar: figurar o terror, sustentar o desejo* (2021).

Sílvia Nogueira de Carvalho é psicóloga, analista institucional, psicanalista. Membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, editora de seu jornal digital *Boletim Online*, professora no curso *Clínica Psicanalítica: Conflito e Sintoma* e articuladora da Área de Publicações e Comunicação no Conselho de Direção 2021-2023. Integrante do coletivo *Escuta Sedes*.

1 Publicada sob o título “A palavra não é onde as coisas nascem”, na edição 32 do *Boletim Online* – jornal digital do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, em novembro de 2014. Disponível em: <http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/index.php?apg=bvisor&pub=32&ordem=1>

2 E. Chaves, “O paradigma estético de Freud”. Prefácio a *Arte, literatura e os artistas / Obras incompletas de Sigmund Freud*.

Adriana Barbosa Pereira
Sílvia Nogueira de Carvalho

Nunca souberam quão profundo foi o mar que atravessaram. Inscritas numa monotopia da artista Mira Schendel, essas palavras são uma chave de leitura da dupla vertente – familiar e artística – da transmissão transgeracional que ressoa na exposição *O mar que atravessamos*, de Fernando Vilela (1973), realizada em São Paulo em 2014. Fotografias, gravuras, livros de artista, instalação e vídeo, assim como as palavras trocadas com o artista em entrevista na Galeria Virgílio¹, nos incitam a assinalar necessárias distinções entre psicanálise dos processos criadores e produção de *patografias*.

Não é neste gênero médico-psiquiátrico nascido no século XIX, na perspectiva do biopoder, que temos interesse, pois não buscamos na obra e na biografia de um artista os indícios de uma psicopatologia. Nossa trilha é a que encontra, desde Freud, significativas similaridades entre processos de criação artística, efeitos das obras de arte sobre o espectador e o modelo de constituição subjetiva². Trata-se de sustentar a presença da psicanálise nas políticas culturais que se interpõem à violência dessubjetivante – trabalho inevitável para a memória do tempo presente, no qual se incitam, no Brasil, discursos militarizantes em meio a sobrevoos de helicópteros policiais que atiram de cima, baleando meninos apressados, tal como ocorreu em julho de 2018 no caminho para a escola da comunidade da Maré, no Rio de Janeiro.

Genealogia de um trabalho caprichoso

Justamente a figura de um outro helicóptero, transitando entre imagem fotográfica e gravura, convidava à visita da exposição. Na primeira



quantos livrinhos sobre
os desaparecidos eram empilhados
na estante da sala!

sala da galeria, agigantada na parede, era acompanhada de uma pequena inscrição numa plaquinha de ferro, onde quase não se lia: *Aço, aço, aço – maio de 1978*, e se repetia nos livros de artista dispostos numa bancada ao centro do espaço expositivo, intitulados *Cachorro no espaço* e diferentemente datados: *agosto de 1979* e *abril de 1984*. Convocadas à experiência de olhar a obra a partir dessas pistas, encontramos um papel avulso num escaninho:

Calças azuis, tênis sujos, braços suados, muita gente. Me sentia bem, estava quente, espremido e alegre. Até que subi para o alto. Que multidão! Vi cartazes, sorrisos, barbudos, cabeludos e carecas dos ombros fortes do papai em passo firme e mão abraçando mãe. Do céu veio o barulhão. Eram helicópteros militares voando muito baixo. Que lindo! *Aço, aço, aço, tem cachorro no espaço!* Lá dentro eu via os soldadinhos com metralhadoras apontadas para nós. Ninguém tinha medo. Aquilo tudo era muito bom. Continuamos gritando juntos.

10 de maio. Greve geral, Estádio de Vila Euclides – São Paulo.

Quais os tempos vivos em jogo nesse conjunto? Vilela localiza sementes da exposição no solo da vida familiar envolvida nos anos 1970 com a organização política conhecida como AP, ou Ação Popular, na casa-aparelho que refugiava, nos medos que permeavam a clandestinidade e suas consequências, nas informações sabiamente filtradas pelos pais e tios, nas sessões de terapia feitas para tratar de uma insuportável dor de garganta crônica. Antes de tudo, tais sessões resultariam em um testemunho intitulado *Um feto na revolução* – em referência ao período em que a mãe, grávida de sete meses e meio, foi interrogada na militar Oban (Operação Bandeirantes), escrito de cunho terapêutico nunca desdobrado ou publicado, pois fazia parte de um contexto clínico bastante particular.

Nessa passagem do *Cachorro no espaço* o artista contava 5 anos de idade, em meio à Greve Geral de 1978, mas foi a partir do trabalho da *Comissão Nacional da Verdade* (2012-2014) que novas recordações afloraram – talvez por conta dos movimentos que emergiram na mídia, quando até mesmo notícias de rádio convocaram cidadãos brasileiros a aportarem indícios, lembranças e documentos que pudessem ajudar a esclarecer o destino de desaparecidos políticos³.

Certos arquivos se abriram para Fernando quando, em 2007, a mãe e as tias presas e torturadas em 1973 entraram com processos contra o Estado, para acederem à indenização simbólica considerada importante para que o Estado assumisse que foi criminoso. Ao ajudar a mãe a escrever para a *Comissão de Anistia*, interessou-se pela leitura dos depoimentos das tias, que, mais de 30 anos depois, contavam histórias da prisão e da tortura sem emoção vitimista ou revanchista. Ao entrar ele também com um processo, novas narrativas. Quando a indenização saiu, pulsou o desejo de usar o dinheiro numa produção artística. Juntou cacos de memória, sonhos e imagens.

A quantas passeatas foram! Quantos livrinhos sobre os desaparecidos eram empilhados na estante da sala! E o menino de 8 ou 9 anos costumava dizer: “Tia, está muito mal impresso isso aí”... Tocamos assim nessa curiosa *genealogia de um artista gráfico caprichoso*, pois tínhamos olhado seu primoroso livro, *Lampião e Lancelote*⁴. Rimos juntos. E pensamos na *indeterminação das marcas psíquicas informes*, que, no tempo da posterioridade, deram lugar a processos criadores reversos da patologia: ali onde se ancoraria um sintoma, um talento pôde advir.

Fernando começou desenhando, anotando memórias, gravando histórias ouvidas, juntando todo esse material bruto de imagens acústicas e visuais – associando e, desta forma, abrindo espaço para as afetações próprias aos *processos primários*. Também conversando, consentindo que suas palavras passassem pelo pensamento de outros: sua mulher, Stella Barbieri, também artista e sua principal interlocutora estética; Cristina Herrera,

psicanalista que conheceu numa sessão familiar relativa ao projeto *Clínicas do testemunho*⁵, no qual membros de sua família se engajaram. Para o artista, se tratava de decidir até que ponto fazia sentido sua biografia entrar explícita no trabalho – a primeira pessoa, as histórias – ou criar ficção ou, ainda, uma situação em que não se sabe o que é ficção...

Entreditos: história, política e arte

Enveredou pelo caminho de deixar as coisas entreditas ao registrar datas como pistas de memórias. O helicóptero, assim, se fez imagem estética de um olhar que sobrevoa múltiplas temporalidades, em reconexão com um olhar de menino a demandar movimento e ação através do embate com a matéria. A gravura em madeira foi um meio que respondeu aos seus anseios de forma; assim como o ferro – material de atrito, de briga. As datas como pistas armaram o jogo de subtrair-se para dar informação de uma época: o trabalho é de 1978, mas o artista nasceu em 1973; então a data da obra não é a data em que o trabalho foi realizado, é um conteúdo da obra. Obra cuja fruição começa pelo artista e se completa depois de aberta ao público: só-depois de inaugurar a mostra Fernando agregou aqueles textos nos escaninhos de aço, pois notou que deixara a exposição silenciosa de palavras ao tê-las grafado apenas como legendas sobre as plaquinhas de metal escuro e lixado. Metal que não expõe muito e pede que se leia com o tato.

O olhar do artista figura então aquele olhar da criança do 10 de maio: diante dos apelos que lhe eram familiares – seu gosto pelas sensações e observações, seu desgosto do medo, seu sonho de estar junto –, face à estranha experiência de ter metralhadoras apontadas para si. Essa disjunção

3 Tal como em 2010 foi transmitido pela fala da psicanalista Heidi Tabacof na abertura do lançamento do livro *Clínica e Política*. Ver *Boletim Online*, edição 12, abril de 2010: http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/index.php?app=b_visor&pub=12&ordem=2&origem=ppag.

4 F. Vilela., *Lampião e Lancelote*.

5 No instituto *Projetos Terapêuticos*, em São Paulo.

os helicópteros também fazem referência às guerras atuais, aos crimes na periferia de São Paulo

familiar/estranho compõe um retrato do Brasil no final dos anos 1970 e início dos 1980 ao dar lugar e testemunho aos *processos políticos encarnados na vida e no corpo da obra*. Há inclusive um aspecto *orgânico* nos livros da exposição, feitos com papéis artesanais irregulares e encadernação japoneses. Eles são únicos e as impressões em xilogravura são únicas também; as fotos se repetem, mas o que vai sobre elas são gravuras se deslocando, como num jogo de histórias visuais. Primeiro a fotografia é impressa no papel japonês e depois a gravura é impressa sobre ela: são duas impressões, numa particularidade específica do trabalho de Vilela a evocar a sobreposição das inscrições de memória.

Os helicópteros também fazem referência às guerras atuais, aos crimes na periferia de São Paulo envolvendo homicídios e torturas. Ao assumir falar também do nosso tempo, Fernando recorreu às fotografias de nuvens nas quais trabalhava havia dois anos. Não buscava figuras e sim *climas*: nuvem que parece fumaça, nuvem de tempestade iminente, nuvem mais celeste, mais transcendente... Começara por fotografar nuvens de pinturas: a natureza sublime das tempestades de William Turner; as pinceladas espessas de Camille Corot representando algo tão diáfano; um céu espesso de Gustave Courbet. Além das fotos tiradas de trabalhos de outros artistas, Vilela se apropriou de fotos de domínio público – registros da explosão da bomba atômica de Nagasaki ou da erupção de um vulcão.

Deste modo, a foto atual de um bombardeio na Faixa de Gaza conversa com nuvens do fim de tarde na varanda de sua casa no mesmo dia, assim como a crueza do céu sem transparência da *Vista de Toledo*, de El Greco, é ressignificada ao lado da bomba atômica. Vilela colocou em jogo esses conflitos como *diálogos intersubjetivos* que atravessam tempos e espaços. A singularidade inconfundível





no processo de criação,
às vezes a palavra vem
antes da imagem

das imagens jornalísticas selecionadas é um dos traços que evocam a irreprodutibilidade da pintura. Também a escolha do preto-e-branco, as ampliações fotográficas em que o grão aparece visível e a sua impressão num espesso papel de algodão aproximam entre si imagens tão heterogêneas nessas produções que designamos *foto-pinturas*. Apresentadas nos trípticos que convidam nosso olhar a se deslocar de uma imagem a outra, por 5 séries – intituladas *Entardecer agosto 1979*, *Tempestade maio 1976*, *Calmaria janeiro 1974*, *Anunciação setembro 1973* e *Alvorada novembro 1973* –, tensionam explosão e sensibilidade.

Formas de figurar, formas de afetar

Desde Freud, o modo como os sentidos se constroem e se desconstroem em uma convocação recíproca entre imagens, narrativas-imagem e narrativas-palavra é um enigma que inquieta a psicanálise. Se o *trabalho do sonho* pode ser tomado como um dos modelos para a experiência estética⁶ é porque o onírico trabalha na indistinção entre forma e conteúdo através da força da *figurabilidade* que transforma um “impulso filho da noite”⁷. O sonho dá lugar visível ao que se tornou invisível e o mesmo pode valer para certas obras, inclusive no que se refere às experiências políticas dessubjetivantes, como nos *Sonhos no Terceiro Reich* coletados por Beradt⁸. A intensidade perceptivo-estética – do sonho e da obra – permite que as memórias coletivas não se desbotem nas pesquisas científicas e historiográficas, também fundamentais, pois tem o caráter instrutivo de um evento capaz de revelar camadas de sentido que nem mesmo os diários das experiências históricas conseguem mostrar. Devido à função elaborativa que cumprem, “as imagens sonhadas

sob o terror tornam-se então imagens produzidas sobre o terror”⁹.

Em *O mar que atravessamos* os limites do dizer se refazem na experiência apreciativa: ensaio fotográfico, livro, escultura e vídeo parecem se apresentar num conjunto por uma exigência de diversidade formativa na qual uma peça pode ser ressignificada pela outra. Ao mesmo tempo, as palavras inscritas no ferro, quase invisíveis mas sensíveis ao tato, assim como os títulos e palavras em baixo-relevo nas capas dos livros do balcão central, além dos pequenos textos encontrados ali perto, funcionam como provocação para a construção de um mar de histórias antes silenciosas.

No processo de criação, às vezes a palavra vem antes da imagem, mas Fernando conta que normalmente a imagem e a sensação, a experiência sinestésica, vem antes da palavra. A palavra é para ele mais uma possibilidade de narrar algo que foi sentido e vivido. É uma linguagem em que as coisas se articulam, mas não é a linguagem onde as coisas nascem: é uma operação de linguagem de acesso.

Esse dizer do artista sobre a palavra nos impacta, pois ele é também escritor. Atentas aos escritos que portam uma condensação telegráfica: “dos ombros fortes do papai em passo firme e mão abraçando mãe”, dizemos que se trata menos de um *regime poético* e mais de um *regime estético* de escrita¹⁰: um regime liberado das supostas hierarquias entre o inteligível e o sensível, a palavra e o visível; entre o saber e o não saber, o agir e o padecer. Um texto como esse atravessou diversos laboratórios para chegar a uma forma mais direta, mais simples. Note-se que o interesse foi o de que a linguagem presentificasse uma memória – uma palavra que criasse imagem. Uma *palavra quase-corpo*¹¹, aberta ao mundo.

O próprio título da exposição recria a memória da impressão do pai de Fernando diante do trabalho de Mira Schendel antes citado: “Mas esse mar é nosso; então vamos colocá-lo em presença. E o atravessamos. ‘Nunca souberam’ não, soubemos sim!”. O artista foi reduzindo, reduzindo – condensando – e chegou a esse mar que atravessamos.

No políptico *Noturnas abril 1976*, experimentamos o deslocamento para a obscuridade nascida de uma noite na cidade do Porto, num inverno em que havia bruma na cidade e ali estavam as fotos, pedindo para serem construídas. Horas na varanda, com tripé, velocidade lenta, nas quais o artista foi registrando imagens que almejava muito gráficas, obtidas simplesmente através do obturador, da velocidade e da sensibilidade do filme.

Em contraponto jaz a máquina de emoldurar o olhar para o vídeo *Rua Tutoia, 921, setembro de 1973*, referência ao endereço do antigo DOI-CODI e sede da OBAN¹²: são 7 minutos de *looping* diante do testemunho da tortura fria. Um a um se apresentam serra circular, revólver, martelo, aparelho de pressão e morsa. Avental, estetoscópio, luvas cirúrgicas. Livros-objeto retirados de uma estante. Imobilizados, auscultados, queimados, serrados. Martelados, examinados, atirados, perfurados...

Na terceira margem, ao fundo da sala, se instala um conjunto de esculturas – livros de ferro em tamanhos variados e marcados de diversas formas, irremediavelmente fechados. Na melhor tradição distópica, compõem uma espécie de memorial da comunidade de homens-livro – aqueles que em *Fahrenheit 451*¹³ decoraram uma obra inteira para que ela não se perdesse.

A ideia do livro deriva do trabalho com livros de papel nos quais muitas vezes a imagem é o texto e, vice-versa, o texto cria imagens. Numa repetição diferida, criam-se livros de ferro que não se reproduzem nem se imprimem, feitos com

6 A. B. Pereira, *Da experiência estética para a experiência psicanalítica: reverberações entre força, figura e sentido*, p. 131-141.

7 S. Freud, Novas conferências introdutórias à psicanálise.

8 No posfácio de C. Beradt, *Sonhos no Terceiro Reich*.

9 G. Didi-Huberman, *A sobrevivência dos vaga-lumes*, p. 138.

10 Para aprofundar a distinção entre os três regimes de visibilidade das Artes – ético, poético e estético – segundo o filósofo J. Rancière, ver S. Nogueira de Carvalho, “Silêncios. Sobre psicanálise, arte e resistências”.

11 S. Nogueira de Carvalho, “No lugar da máscara, meu rosto” (inédito).

12 Tombado em janeiro de 2014 pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (Condephaat) de São Paulo.

13 R. Bradbury, *Fahrenheit 451*: a temperatura na qual o papel do livro pega fogo e queima.

14 L. Pareyson, *Os problemas da estética*.

15 M. Merleau-Ponty, “A dúvida de Cézanne”, p. 122.

Vilela faz livros, atento à sua reprodutibilidade. Dessa vez fez também antilivros, irreprodutíveis

muito esforço, artesanalmente: cortar, dobrar o ferro, fechar, soldar, oxidar... com aço corten, que enferruja até certo ponto, um aço que não deteriora nem apodrece e acaba. Dentro deles há outros livros: o *Livro vermelho*, de Mao Tsé-Tung; o *Manual Kubark de tortura psicológica*, da CIA, livros brancos feitos de silentes folhas encadernadas, livros que registram nomes ou reproduzem testemunhos. Esses livros também são seres: associados à tortura, eles são corpos; mas são também a cultura violentada. Tudo o que suscitam compõe essa *Coleção 1973-1978*.

O trabalho do artista é muito atento aos cuidados requeridos nesse processo de lembrar – carregado de invenção e de realidade – e à exigência de transformação psíquica e plástica nas passagens entre a inscrição de um traço de memória e a *formatividade*¹⁴ da obra. Lembramos Merleau-Ponty: “É certo que a vida não explica a obra, porém é certo também que se comunicam [...] A verdade é que esta obra a fazer exigia essa vida”¹⁵.

Fernando lembra o artista Christian Boltanski ao dizer que não é papel do artista falar a verdade, mas fazer sentir a verdade: “E aí, como? O *como* é a questão das artes: com qual linguagem? Filme, livro, gráfico, pictórico? E uma parte fica para o espectador, você deixa a obra mais aberta, respira mais...”

A psicanálise aprende com a arte sobre sua própria contemporaneidade

Vilela faz livros, atento à sua reprodutibilidade. Dessa vez fez também antilivros, irreprodutíveis. Seus livros-escultura são livros de aço a compor o memorial onde termina *O mar que atravessamos*. Dentre os efeitos produzidos sobre nós, espectadores, a divertida circunstância pela qual presenciamos



fotógrafos da exposição carregarem livremente tais livros de lá pra cá chamou-nos a atenção para sua leveza, sua *contramonumentalidade*. Esta categoria, proposta pelo crítico James Young, faz referência a uma abordagem ativa da memória, pela qual o traço dinâmico da escultura ou instalação contramonumental libera o espectador do aprisionamento na grandiosidade do traumático, liberação essencial para o trabalho psíquico que o trauma nos requer, pois “é a dinâmica e a história das coisas enterradas e desaparecidas que perduram para serem compreendidas e reencontradas”¹⁶.

Eis nosso convite para uma psicanálise que intervém como crítica do mal-estar na cultura:

voltar a olhar a obra de Fernando Vilela a fim de reencontrarmos a dimensão alteritária com que o artista dispôs sua *imaginação elaborativa* para a construção de uma experiência pública simbolizante da violência de Estado no Brasil dos anos 1970.

Ao encontrar a forma justa de sua apresentação, *O mar que atravessamos* recolhe e transmite a pulsação desejante do trabalho psicanalítico coletivo que nos cabe contemporaneamente, voltado não apenas ao *sonho dos tempos do desejo* mas ainda aos *atos de resistência dos tempos da destrutividade*¹⁷ que insiste em mobilizar nossos flexíveis e antiromânticos *nervos de aço*¹⁸.

Referências

- Beradt C. (2017). *Sonhos no Terceiro Reich*. São Paulo: Três estrelas.
- Bradbury R. *Fahrenheit 451: a temperatura na qual o papel do livro pega fogo e queima*. São Paulo: Globo, 2003.
- Chaves E. (2015). O paradigma estético de Freud. Prefácio a *Arte, literatura e os artistas / Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- Didi-Huberman G. (2011). *A sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: UFMG.
- Endo P. (2014). Memória, memoriais e o futuro dos que sonham e dos que sonham com a democracia. *Correio da APPOA*, ed. 236, julho de 2014. Disponível em http://www.appoa.com.br/correio/edicao/236/memoria_memoriais_e_o_futuro_dos_que_sonham_e_dos_que_sonham_com_a_democracia/III. Acesso em 12/02/2019.
- Freud S. (1900/2015). *A interpretação dos sonhos*. Porto Alegre: L&PM.
- _____. (1920/2006). Além do princípio do prazer. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II: 1915-1920*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1933/2010). Novas conferências introdutórias à psicanálise. In: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Green A. (2001). *El tiempo fragmentado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Merleau-Ponty M. (1948/1984). A dúvida de Cézanne. In: Merleau-Ponty, M. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- Nogueira de Carvalho S.; Pereira A. B. (2014). A palavra não é onde as coisas nascem. *Boletim Online do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae*, ed. 32, novembro de 2014.
- Nogueira de Carvalho, S. (2017). Entre a força e o sentido: Arte e Psicanálise diante da dor dos outros. *Percurso, Revista de Psicanálise*, ed. 58, ano XXIX, junho de 2017.

16 P. Endo, “Memória, memoriais e o futuro dos que sonham e dos que sonham com a democracia”.

17 A coexistência desses dois modelos – o modelo do sonho e o modelo do ato – em psicanálise contemporânea é abordada em Green 2001.

18 Em referência à melancolia da canção composta por Lupicínio Rodrigues em 1947.

_____. (2019). Silêncios. Sobre Psicanálise, Arte e Resistências. *Percurso, Revista de Psicanálise*, ed. 61, ano XXXI, junho de 2019.

_____. *No lugar da máscara, meu rosto*. Inédito.

Pareyson L. (1966/2001). *Os problemas da estética*. São Paulo: Martins Fontes.

Pereira, A. B. (2014). *Da experiência estética para a experiência psicanalítica: reverberações entre força, figura e sentido*. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Rancière J. (2005). *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Exo experimental/Ed. 34.

Rodrigues L. (1947). *Nervos de aço*. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/lupcinio-rodrigues/127284/>. Acesso em 12/02/2019.

Vilela F. (2006). *Lampião e Lancelote*. São Paulo: Cosac & Naify.

They are books of steel! About aesthetic ways to affect

Abstract The result of studies on the relationship between art, psychoanalysis and politics, this work looks and listens to traces of State violence presented in the exhibition *O mar que atravessamos* (2014) [*The sea we have crossed*], by Fernando Vilela. It aims at an active memory of the present time by revisiting the insurgency of processes that created a public experience symbolizing the history of Brazil in the 1970s.

Keywords contemporary art and psychoanalysis; state violence and resistance; memory and counter-monument.

Artigo recebido: 09/2021.

Aprovado: 11/2021.

Más que memoria: construyendo futuro con memoria

a 46 años del Golpe de Estado
en la Argentina¹

Elina Aguiar

Resumo El artículo plantea que para que el pasado de la última dictadura sea pasado, para que aquel horror sea pasado, se requiere repensar hoy sobre la presencia del presente de este pasado y nuestras respuestas frente ante ello. Analiza en la construcción de la Memoria contextualizando nuestra historia, así cómo la construcción social de la historia, la amnesia y los usos del olvido desde el Genocidio fundacional de América hasta la historia traumática reciente argentina, y los habituales hechos violentos hoy en día.

Palavras-chave rethink about the presence of the present; social construction of history, the amnesia and uses of oblivion; recent traumatic history; contemporary violent events.

Elina Aguiar é membro titular da A.A.P.P.G – Associação Argentina de Psicologia y Psicoterapia de Grupo, e da A.P.B.A., Asociación de Psicólogos de Buenos Aires. Secretária de mental e president honorária (ativa) da Assembleia Permanente por los Derechos Humanos (A.P.D.H.).

¹ Este escrito es un amplificado del capítulo publicado en el libro *Dolor Social de nuestro tiempo*, comp. Néstor Carlisky, 2018. Un parte fue subida a la web de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos – APDH.

Las personas buscamos sentidos. Para los sabios de la Torá, la angustia no reside en que se olviden los hechos de la historia, sino el sentido, el “marajá”, el camino por el que se marcha. Son leyes de la Torá que se deben cumplir para acercarse a Dios. Al analizar los efectos del golpe cívico eclesiástico-militar en Argentina de 1976, en la vida social, política, económica, cultural, hacemos memoria. Pero al recordar los horrores del pasado se corre el riesgo de fijarlos en ese pasado y no pensar sobre su continuidad en el presente.

En efecto, durante la Dictadura cívico-militar se ejerció el Terrorismo de Estado en nombre de la Doctrina de Seguridad Nacional como “justificada guerra sucia”, contra todo lo que pudiera oponerse al poder dictatorial. Subrayo que esta represión estuvo destinada a implementar sin resistencias un plan económico orientado a quebrar la economía nacional y a condicionar su futuro con una agobiante deuda externa y llevar a cabo un proyecto de exclusión social. Este plan se extendió por la mayoría de los países de Latino América, y formó parte del Plan Cóndor.

Este pasado ha sembrado semillas en la vida de nuestra sociedad, porque ni la Doctrina que inspiró la dictadura ha muerto, ni sus autores y ejecutores han abandonado sus propósitos, ni han sido despojados de sus recursos, ni han desarmado sus mecanismos de violencia, ni se han deshecho de sus redes y conexiones internas e internacionales, ni han desistido de sus proyectos.

Sabemos que el crecimiento conlleva la necesidad de investigar el pasado. Se trata de recuperar el pasado individual y social para conocerlo, darle un sentido e impedir así que interfiera en el presente. El historizar asegura el sentimiento de una continuidad



*para los griegos
el más grande enemigo
de la diosa Mnemósine,
la memoria, Madre de las
Musas, quien “sabe todo
lo que ha sido, lo que es
y lo que será”, es la fuente
Leteo, el Olvido, que
forma parte del campo
de la muerte*

84

PERCURSO 67 : dezembro 2021

en la temporalidad, permitiendo proyectarse en el futuro.

Creo útil recordar acá que para los griegos² el más grande enemigo de la diosa Mnemósine, la memoria, Madre de las Musas, quien “sabe todo lo que ha sido, lo que es y lo que será”, es la fuente Leteo, el Olvido, que forma parte del campo de la muerte. Según Platón esta fuente está llena de maldad y por ello se le prohíbe al alma acercarse. El alma debe apartarse y seguir el camino que la lleva a la fuente que sale del lago Mnemósine, cuya agua proporciona el dominio del tiempo. Cabe señalar que Leteo, el Olvido, tiene dos aliados que son hermanos gemelos, el dormir sin sueños, y el Thánatos, la muerte³.

Como recalca este autor, el olvido, el borramiento de las marcas y la descatectización en tanto que expresión del dormir sin sueños y el componente destructivo de la pulsión de muerte son los peores enemigos de la actividad de rememoración y ligadura: “implican una pasividad letal que tiende a la muerte psíquica”. Leteo, Hypnos y Thánatos quiebran toda posibilidad de una construcción de la historicidad al atentar contra la memoria colectiva.

Además, subraya que: “Los mecanismos de la memoria individual están en interacción con

los de la memoria colectiva, sin los cuales no podrían funcionar”.

Recordamos hoy que los delincuentes del pasado, y sus actuales cómplices, están presentes en nuestras cotidianidades. Esto agregado al “desconocimiento”, o sea, el ocultamiento por parte de las instituciones y estamentos responsables para no develar el destino y el lugar donde quedaron los cuerpos de los detenidos/desaparecidos. Se evidencia que los victimarios aún poseen impunidad y poder, pese a los juicios donde muchos de ellos fueron condenados.

Ante esto surge una lógica evidente: si no se les reconociera el lugar de víctimas, ellos y sus familiares corren serios riesgos, se sienten amenazados (Aguiar, 1988). Nos encontramos con los ejes des-responsabilización e impunidad. La impunidad vigente es un obstáculo para que este pasado de la dictadura cívico, eclesiástico, militar se transforme realmente en pasado y no amenace con repetirse con distintas modalidades. La impunidad repercute en las primeras, segundas y terceras generaciones de las víctimas del terrorismo de Estado y en la población toda (Aguiar, 1988). Además si los victimarios siguen impunes, siguen entonces teniendo poder represor. Nuevamente se favorece el “no te metas” inducido en la dictadura. Como recalca S. Amati, “... el miedo, las más de las veces inconsciente, hace que lleguemos a aprobar lo que desaprobamos”. Nuevamente, como durante la dictadura, ante hechos condenables producidos por las fuerzas de seguridad, muchos pueden alegar el “por algo será” como se decía cuando alguien “desaparecía,” “algo habrán hecho”, evitando así el cuestionarse. ¿Para qué se delega en otros el pensar? Quizás para no sentir marginación y desamparo, para *reforzar ilusoriamente los sentimientos de pertenencia al cuerpo social*.

La actual impunidad de los civiles que forjaron la dictadura, ideólogos y actores, está vigente hoy día, en aquellos empresarios que permitieron que las fuerzas de seguridad entraran a sus empresas y facilitaran las listas y domicilios de los trabajadores que reclamaban por sus condiciones

laborales. Con el objetivo de obtener beneficios económicos. En algunas empresas hubo centros clandestinos como en la fábrica Mercedes Benz, el Ingenio Ledesma, Molinos Río de la Plata, Ford, etc. En Papel Prensa, como en tantas otras empresas hubo apropiación ilegal de las mismas. Hoy denominamos dictadura cívico-eclesiástico-militar entendiendo que la parte civil fue la autora de un plan económico y los militares su brazo ejecutor y armado. “Es difícil enjuiciar a los empresarios” señala el criminólogo Willem de Haan, profesor del Centro de Justicia Internacional Penal de la Universidad de Ámsterdam- sobre las causas a los civiles por crímenes de lesa humanidad. Establecer la complicidad de las empresas es un paso necesario para terminar con la impunidad. Sin embargo es difícil por el poder económico y político de las empresas y la vulnerabilidad de la Justicia con respecto a la presión política actual⁴.

Las condiciones aquí relatadas reavivan los síntomas de las víctimas y sus descendientes cuando tienen que convivir con la no sanción y juzgamiento de lo que debiera ser juzgado y condenado.

Por ello necesitamos de algo más que memoria: aprender a no cerrar los ojos ante aquello que sigue vigente de aquel desastre. El desastre hoy es la continuidad del pasado en el presente bajo diferentes fachadas.

Al recordar el pasado y a reflexionar sobre esta continuidad enfatizo las marcas que han quedado en el cuerpo social. *¿Qué marcas ha dejado, qué marcas siguen dejando las violencias sociales y su impunidad?*

Freud en 1930 recalca que ante hechos traumáticos de origen social los individuos pueden presentar: estupor inicial, paulatino embotamiento, abandono de toda expectativa o formas de narcotización de la sensibilidad frente a estímulos

2 Vernant, 1987.

3 M. Enríquez, 1987.

4 Willem de Haan, 2015.

5 Freud, 1930.

6 Kardiner, 1986.

7 Amati, 2005.

»

*Nos encontramos entonces
frente a un “traumatismo
acumulativo” de origen social
que hace que sigamos siendo
sacudidos hoy por
situaciones traumáticas
sin percatarnos*

desagradables. “El alejamiento de los demás es el método de protección más inmediato contra el sufrimiento susceptible de originarse en las relaciones humanas”⁵. En 1947 Kardiner al analizar los efectos psicológicos del nazismo, recalca “la atonía psicológica y la constricción del funcionamiento como ser social”⁶. La mordaza psicológica producida por la cultura del miedo promueve que inconscientemente las personas para evitar el terror se adapten a cualquier situación y se anestesia: Se construye una subjetividad empobrecida marcada por el miedo.

La impunidad con la que se sigue vigente la exclusión social y la impunidad de los crímenes realizados y los que continúan realizándose (gatillo fácil, supuestos suicidios en la población carcelaria etc. Atentado y voladura de la Embajada de Israel, voladura de la AMIA – Mutual Israelita Argentina), se suma a los traumas padecidos por la sociedad. Nos encontramos entonces frente a un “traumatismo acumulativo” de origen social que hace que sigamos siendo sacudidos hoy por situaciones traumáticas sin percatarnos⁷.

Dado que la violencia social atenta contra las apoyaturas intersubjetivas, y contextuales, las actuales amenazas de exclusión, los efectos del plan económico, y la represión política, han alcanzado



podemos preguntarnos
sobre nuestra responsabilidad
sobre el silencio y la impunidad
con las que se siguen realizando
hoy las formas actuales
de marginación homicida,
estas se naturalizan

86

PERCURSO 67 : dezembro 2021

al conjunto social y a sus instituciones, y es difícil suponer que nuestro campo profesional pudiera haber quedado fuera de esta demarcación: también formamos parte de la cultura del miedo tan frecuente en estas latitudes. *El pasado que continúa, el pasado continuo deja marcas* en los cuerpos, en las instituciones, en las teorías científicas. Marcas en las denuncias, resistencias y transformaciones que también continúan. ¿Cómo poner de relieve su quiebre y cómo subrayar también las nuevas redes que se construyen?

Hoy, a más de 45 años del golpe de Estado en la Argentina, intentamos conocer, comprender las causas de aquel horror. Actualmente enfrentados con los efectos de la exclusión política, podemos defensivamente pensar que los afectados son los otros, no nosotros, no nuestro cuerpo teórico

Muchas veces los psicoanalistas, dejamos de lado lo social y nos refugiamos en teorías que excluyen los efectos permanentes y estructurantes en el psiquismo del contexto social, cuando este sin embargo, nos va subjetivando y desubjetivando.

Hoy todavía en cuanto a nuestra formación como psicólogos o psicoanalistas, poco nos enseñan sobre violencia social, ni en los cursos de pregrado universitario ni en los de postgrado sus causas, los

efectos de esos años signados por el genocidio y su impunidad. Recalcaba Primo Levi, sobreviviente de Auschwitz: que debemos comprender lo sucedido, dónde nace y estar en guardia... “conocer es necesario. Porque lo sucedido puede volver a suceder. Las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo”, señalaba Primo Levi luego de la segunda guerra mundial⁸. Para no obnubilarnos es necesario detectar, de-construir cómo continúa el sistema de exterminio. Este es parte de nuestro trabajo como psicoanalistas.

Asistimos hoy a una degradación sistemática de la existencia de vastos sectores del cuerpo social ante la impunidad de quienes la producen y ante la indiferencia, ignorancia y resignación con la pesimista ilusión según la cual no habría otra alternativa y que ello no nos incumbe y nos des-responsabiliza a los no afectados directamente.

Recordamos a los 30.000 desaparecidos sin tumbas que se perpetúan hoy en muchos más “desexistentes”⁹ por las políticas de exclusión y arrasamiento. ¿Cómo nos implica este ataque invisible al cuerpo social?

No es suficiente el recordar, denunciar y repudiar el Terrorismo de Estado; no basta. Creo que podemos preguntarnos sobre nuestra responsabilidad sobre el silencio y la impunidad con las que se siguen realizando hoy las formas actuales de marginación homicida, estas se naturalizan. Según Roland Barthes (1986) en referencia a los mitos, la naturalización es un tipo de operación social consistente en fundamentar como naturaleza lo que es una construcción histórica.

Para que *el pasado del horror sea pasado*, se requiere repensar hoy sobre la presencia del presente de este pasado y nuestras respuestas.

Para ello me detendré en la construcción de la Memoria contextualizando nuestra historia. Analizaré la construcción social de la historia, *la amnesia y los usos del olvido* desde el Genocidio fundacional de América hasta la historia traumática reciente argentina.

Nos encontramos con una ausencia de mención del Genocidio americano en los textos que se utilizan en la enseñanza primaria, media y

universitaria en la Argentina, en las versiones oficiales de la historia y con el “desconocimiento” del etnocidio, o sea el borramiento de la cultura de las poblaciones originarias y de sus movimientos de resistencia. Se sigue denominando “Descubrimiento de América” a la cruel Conquista de América. En esta se perpetra no sólo el genocidio más grande de la humanidad sino el “etnocidio”. ¿“Descubrimiento” de América o “encubrimiento” de América? ¿Encubrimiento del otro radicalmente distinto, para no enfrentarse con la diferencia radical?

Es habitual que en los medios hegemónicos se mencione a los pueblos originarios mapuches, tehuelches como invasores y agresores. ¿Pero quién invadió a quién? ¿Cuán objetivos son estos medios de comunicación? Desde el inicio de la conquista de nuestras tierras el europeo intentó justificar su actitud, lo que de hecho fue una ocupación ilegal, quedó inscripta en la historia como una epopeya de superioridad racial que se hizo “para nuestro bien”. Con la independencia de los distintos países la actitud del blanco no cambió demasiado, y el “indio”, o sea, los pueblos originarios siguieron siendo los chivos expiatorios de todas las violencias.

Detrás de esta actitud prejuiciosa se ocultan perversos propósitos como la minería depredadora, la destrucción de selvas y bosques nativos (provocada por dudosos incendios no intencionales para emprendimientos de explotación de la tierra con características latifundistas, todo esto y otras muchas expresiones de atrocidades contra la gente en el marco de una deliberada finalidad de extinguir las culturas generadas por estos pueblos. O la entrega de millones de hectáreas incluyendo lagos, ríos y montañas, donde habitaban pueblos originarios y ahora vedados incluso al turismo local o internacional.

Demás está decir que los pueblos originarios existen desde antes que se trazaran las actuales fronteras y la delimitación de los predios privados, bajo las reglas de la legalidad heredada

8 Levy, 2003.

9 Puget, 2015.

10 M. Berón, 1999.

»
*setrás de esta actitud
prejuiciosa se ocultan perversos
propósitos como la minería
depredadora, la destrucción
de selvas y bosques nativos
(provocada por dudosos
incendios no intencionales
para emprendimientos
de explotación de la tierra con
características latifundistas)*

de España o Portugal, frente al sistema de propiedad comunitaria ancestral de estos pueblos.

En la Argentina, desde la Patagonia hasta el noroeste del país los intereses inmobiliarios actuales sobre los territorios en que se asientan los distintos pueblos originarios, explican la perduración de estos prejuicios cuando ellos intentan resistir y defenderse ante la persecución y violencia ejercida tanto por las fuerzas de seguridad como por bandas civiles.

Se promueve una narrativa “objetiva”, “neutra”, como la única verdad y cualquier intento por discutirla es tildada como “parcial” o “sesgada”, desconociendo los derechos ancestrales de los originarios. Se mata, se encarcela no solo a los originarios que defienden su tierra sino también a quienes están colaborando con ellos y se trata de exacerbar el odio racial¹⁰.

Desde los discursos estigmatizantes contra los originarios se descontextualiza la historia de los diferentes pueblos y parcialidades indígenas, negando las complejas transformaciones operadas durante siglos. Al desconocer o no poder comprender estos procesos, la invasión europea que arrasa con sus tradiciones, medicinas, cuidados y costumbres ancestrales por considerarlas primitivas termina siendo una de las explicaciones



*América transfiere
forzadamente a Europa
la riqueza de sus metales,
oro y plata, exacción que
deviene fruto de la conquista
y la destrucción de las naciones
indígenas de América; así como
el genocidio primero
y luego la esclavitud
de sus pobladores*

88

PERCURSO 67 : dezembro 2021

posibles de la desaparición de las distintas etnias. Así para citar un ejemplo, hasta mediados del siglo xx en la Tierra del Fuego habitaban las tribus de “onas” y “yaganes”, que cubrían sus cuerpos con aceite de ballena para protegerse del intenso frío. Sin embargo los europeos los obligaron a vestirse para evitar su desnudez y fueron diezmados por haber quedado sin defensas ante la baja temperatura.

Como bien lo analiza Hugo Ortega, en síntesis: los europeos se apropiaron por la fuerza del territorio, de las ciudades, de las personas y de las riquezas, sometiendo a todo un continente y a millones de personas a un régimen de vida extraño, con nulo o escaso respeto por las personas, sus vínculos familiares, los poderes, la cultura, la religiosidad y las pertenencias de los pueblos apropiados y esto continúa hasta hoy.

La sobreexplotación de la población indígena en los trabajos de extracción de minerales, apertura de montes, confección de caminos, construcción de edificios públicos y templos implicaba inusitadas y agotadoras jornadas de trabajos forzados, extraña y mala alimentación, condiciones insalubres de labor, separación o lejanía del vínculo familiar y de los afectos, el mal trato y hacinamiento.

América transfiere forzadamente a Europa la riqueza de sus metales, oro y plata, exacción que deviene fruto de la conquista y la destrucción de las naciones indígenas de América; así como el genocidio primero y luego la esclavitud de sus pobladores. Esto es en nuestra opinión la causa fundamental de la violencia originaria de América.

La situación de las naciones indígenas es una cuestión aún no resuelta en lo que llamamos América Latina y, entre los argentinos, una situación sumergida en el olvido, perdida entre los vericuetos de nuestra memoria histórica. Se estima que, en nuestros días, la población indígena alcanza a un 11% de la población latina. Podemos afirmar que nuestras sociedades, forzadamente occidentales y con un pasado ineludiblemente europeo, están construidas en torno a proyectos de dominación cuyo fundamento es la violencia que, en sus distintas formas, está en la base de nuestra formación como sociedades coloniales primero y luego como naciones independientes.

Esta dominación centenaria ha implicado el quebrantamiento de la identidad de los distintos pueblos y naciones; el genocidio por acción de las armas, la sobreexplotación o el contagio de enfermedades desconocidas; el despojo del territorio, su distribución entre los nuevos amos y la marginación de los pobladores originales; la extracción de la riquezas de la tierra – el caso de los metales preciosos y luego el carbón y el petróleo – para ser transferidos hacia los centros de gran consumo en los países nordatlánticos; la imposición de los modelos de producción (las plantaciones, el monocultivo, las factorías), y el increíble recurso al trabajo esclavo de los cautivos africanos.

La lectura etnocéntrica de la historia informa erróneamente y no explica con veracidad el real enfrentamiento que condujo a la derrota de los pueblos nativos. Es interesante notar que el indio está connotado con la actitud de las fieras selváticas: está siempre en acecho.

¿Por qué entre todos los elementos de las culturas toba y mataco algunos autores privilegian la mención del estado primitivo y del hecho de ser productores y festivos bebedores de aloja?

¿Por qué no se hace mención de los rasgos fundamentales de estos pueblos: su concepto de la propiedad comunitaria de los bienes, la práctica de compartir la comida, la solidez del vínculo familiar, el desconocimiento de la promiscuidad sexual, su habilidad para construir viviendas frescas en un clima subtropical donde cuentan con escasos recursos, su vital religiosidad o la general sobriedad de su vida social?

El racismo no es un problema nuevo sino de larga data en América Latina que, donde se ha podido, se ha tratado de encubrir; apelando a diferentes y curiosos mecanismos de ocultamiento. Para finalizar estas consideraciones pasamos a resumir algunas de las características que se adjudican a los pueblos originarios en el saber vulgar en Argentina – aunque son comunes a la visión que existe en muchos países de la región.

De los textos escolares se desprende que:

1. El indígena es una figura del pasado.
2. Se ignoran los distintos pueblos originarios y sus rasgos culturales.
3. El aborígen americano es pintado peyorativamente: semidesnudo, salvaje, adornado con plumas, irracional e inferior al hombre blanco.
4. La insistencia en el “descubrimiento” sobrevalora a Europa y devalúa las milenarias civilizaciones americanas, a la vez que oculta la apropiación europea del continente.
5. Encontramos una tendencia a desacreditar y cosificar al indígena: se juega a los indios, se confecciona un muñequito como “indio” y se reproduce su choza.
6. La lectura de la historia omite información fundamental para comprender la compleja causación que llevó a la derrota a los pueblos aborígenes.
7. Se advierte una tendencia a reproducir los estereotipos norteamericanos en vez de exponer con veracidad la situación del originario en cada país de la región.

Todo esto configura un grave fenómeno de ocultamiento, etnocidio cultural, que va en

»
para finalizar estas consideraciones pasamos a resumir algunas de las características que se adjudican a los pueblos originarios en el saber vulgar en Argentina – aunque son comunes a la visión que existe en muchos países de la región

deterioro del “otro” no europeo; a privarlo de formar parte de la vida de cada país con toda la herencia y el bagaje cultural que lo sostiene y lo define históricamente. De allí a negarle los territorios, las aguas y los recursos naturales que siempre ha usado hay un solo paso: negarle sus derechos.

Hoy en día convivimos ya no con el Colonialismo y la esclavitud sino con la *naturalización de un sistema de exclusión, que amenaza con expandirse.*

Diferencio, siguiendo al Colectivo Modernidad/Colonialidad; “Colonialismo”: que hace referencia a aquella ocupación militar por parte de una fuerza imperial extranjera, de la “Colonialidad”, que se refiere a la “lógica cultural” del colonialismo, que persiste y se reproduce hasta hoy aunque el colonialismo haya finalizado.

De la colonización heredamos el “pensamiento de la colonialidad” y forma hoy en día parte integral de nuestros procesos de subjetivación, conformando así una “subjetividad colonizada” concepto en el que me voy a detener.

La visión del mundo en una subjetividad colonizada produce orden, jerarquías y significaciones como modos de sujeción al servicio de las formaciones de poder (escolar, militar, médico, jurídico, etc.) y se reproduce en cadenas



según el Colectivo
Modernidad/Colonialidad,
esta subjetividad colonizada
se manifiesta hasta hoy
en tres áreas complementarias
por lo menos: el racismo,
el eurocentrismo epistémico
y la occidentalización
(violenta o consentida)
de los estilos de vida

90

PERCURSO 67 : dezembro 2021

deshumanizantes. La indolencia del fatalismo político. El fatalismo no es otra cosa que la interiorización de la dominación social. Estamos demasiado impulsados a regirnos por la “ética de lo posible”.

¿Podremos en nuestros pensares y accionares grupales visualizar y crear otros equipamientos subjetivantes?

Además podemos ser simultáneamente colonizadores y colonizados. Por ejemplo como trabajadores, se aceptan sus condiciones y se adopta una “tolerancia social” ante el malestar laboral actual. Se convive con violencias, *amenazas y abusos laborales* y se las naturaliza, obedeciendo los mandatos del sistema de rendimiento o a la “disciplina del hambre”, formando parte de la cultura del miedo, hoy presentificado entre otros, por el temor a no tener trabajo.

Según el Colectivo Modernidad/Colonialidad, esta subjetividad colonizada se manifiesta hasta hoy en tres áreas complementarias por lo menos: el racismo, el eurocentrismo epistémico y la occidentalización (violenta o consentida) de los estilos de vida que corresponden a categorías centrales: colonialidad del poder, del saber y del ser.

La colonialidad del poder se expresa en un “blanqueamiento cultural”: es decir en la

aspiración a imitar modelos europeos o norteamericanos en todas las áreas de la vida, al nivel de las instituciones, de las costumbres, del pensamiento que se sustenta en la ilusión de que de esta manera se accedería al poder. La colonialidad ya no es percibida como algo que oprime sino como algo que se desea cual “tejidos oníricos”, al producir las condiciones de existencia valorados. Supuestos garantes de pertenencia para amplios sectores de la población.

Como en los procesos de demolición psíquica que analizan M y M Viñar, donde la víctima comienza a adaptarse al sistema moral perverso del victimario y lo incorpora como si fuera suyo propio; se pierde la conciencia crítica ya no se cuestiona con tal de seguir viviendo o con tal de no correr el riesgo de quedar excluido. La lógica del terror hace que las personas se mimeticen. De esta manera paulatinamente se pueden ir dejando de lado las propias percepciones y convicciones.

¿Cuánto del terror de los genocidios del pasado está presente hoy en la actual naturalización de la sobre-adaptación laboral por temor a la exclusión? La resignación ante esas condiciones conforma “*normopatías defensivas*”, defensas contra la conciencia dolorosa de la propia complicidad, ya no se registran los abusos laborales, se los naturaliza y justifica, tantos los propios como los ejercidos contra otros¹¹.

Paralelamente se produce un desconocimiento y desestimación de lo propio, una des-subjetivación inherente también a la subjetividad colonizada.

El pensamiento de la Colonialidad clasifica a las personas en categorías valorativas y aquellos que no entran en ellas son ubicados en lugares cargados de significados que el conjunto social rechaza, no asume como propios y se desresponsabiliza de su suerte. Son “los otros”. Ese diferente, ese ajeno, ese que nos enfrenta con la “diferencia radical”¹² es vivido como un intruso.

Como conceptualiza Espósito la mayoría de la población intenta “inmunizarse” contra ellos suponiendo que no tiene ningún *munus*: ninguna obligación para con ellos e incluso los inculpa

de su suerte¹³. De esta forma La Comunidad se constituye y destituye a sí misma.

Eugène Enríquez señala que la cultura resuelve el problema de la alteridad por medio de un sistema de clasificaciones que se mutaría en sistemas de separación y dominación por la violencia sacrificial¹⁴.

“Excluido” es un adjetivo calificativo descalificante y las prácticas van atadas al adjetivo calificativo. Se trata de una metabolización de la violencia física en violencia simbólica, ya no se los mata, se los ignora, se los margina¹⁵. Una subjetividad colonizada los visualiza solamente como “carentes”, no se los considera capaces de aportar nada a la Comunidad y se ejerce así sobre ellos una doble exclusión.

El pensamiento de la colonialidad apunta a generalizar masificar y propone claves universales para significar y establecer relaciones jerárquicas, perdiendo la polivocidad que le es propia. El “equipamiento colectivo” de la comunidad ofrece una extensa variedad de codificaciones donde la subjetividad es fabricada por la sociedad en base a las lógicas hegemónicas.

En nuestra sociedad proliferan “equipamientos colectivos” deshumanizantes que conducen a una alienación del deseo en pos de los ideales que nos ofrecen dichos equipamientos. Ellos se van instalando hasta en lo más íntimo de las personas fijándoles nuevos fines, adaptándolos a configuraciones vinculares y a una jerarquía en los intercambios. Es así que logran volver asimilables ciertos componentes que acarrearán una “resignación aprendida” y una falta de conciencia crítica, propia de una subjetividad colonizada.

El protagonismo político que han tenido los pueblos originarios de las Américas (Evo Morales), es una muestra hoy de que ha comenzado ya una descolonización social y epistémica en la que van surgiendo formas de existencia social liberadas del eurocentrismo.

11 C. Déjours, 1992.

12 Puget, 2015.

13 R. Esposito, 2009.

14 E. Enríquez, 1983.

15 G. Frigerio, 2011)

»
en nuestra sociedad
proliferan “equipamientos
colectivos” deshumanizantes
que conducen a una
alienación del deseo en pos
de los ideales que nos
ofrecen dichos
equipamientos

¿Cuál es la posibilidad, el margen de elección que pueden tener las personas para escapar a este destino colonizado? ¿Cómo favorecer una función desalienante, humanizante y deconstruir el carácter opresivo de estos equipamientos colectivos? Creo que es necesario, antes que nada, detectar *nuestro colonialismo mental*. Una conciencia crítica, colectiva, hará analizar en detalle cómo detrás de fachadas institucionales supuestamente neutras, se producen o se fabrican subjetividades alienadas.

Ante la historia escondida de América Latina frente a las violaciones de los Derechos Humanos del pasado remoto, reciente y actual se nos impone desde los medios y grupos hegemónicos de difusión masiva una “historización oficial” falseada. Se trata de lo que P. Bourdieu denomina “violencia simbólica” con sus consecuentes efectos paralizantes y anestésicos ante los sufrimientos propios y ajenos, pasados y presentes. El *olvido con los usos del terror*, la violencia simbólica y el disciplinamiento social son transmitidos y pueden estar vigente hoy en el contexto social ante el terror a la exclusión. Sin embargo hay y hubo variadas formas de los movimientos culturales y comunitarios que resisten a la cultura del miedo llamada “cultura de la resistencia”. Re-member



*la memoria colectiva
puede ser el soporte, el continente,
que viene a significar lo que
ha quedado vacío en la memoria
individual. Se expresa buscando
causalidades y sentidos,
y representándolos de
distintas maneras y
en acciones
transformadas*

92

PERCURSO 67 : dezembro 2021

(recordar) o sea re-unir a los miembros, reconociendo las relaciones sociales preexistentes que las violencias sociales intentan destruir, con la visibilización de los sectores sociales resistentes: desde las “Madres de Plaza de Mayo” a partir de la dictadura de 1976, hasta las marchas actuales de la población por la impunidad de los fusilamientos policiales, y los que reclaman trabajo, respeto a sus derechos gremiales etc.

La transmisión inter y transgeneracional de la violencia social y sus efectos psicosociales se detectan en el contexto social actual, y en las relaciones familiares. En “Tótem y Tabú”, Freud sostiene que no es lícito suponer que ninguna generación sea capaz de ocultar a la que le sigue sus procesos anímicos de mayor sustantividad.

En situaciones de violencia social se hace imprescindible la memoria, historizar las marcas y los actos dejados por las violencias traumáticas. Esto se empezó a manifestar en los llamados “escraches” (término lunfardo argentino, que implica develar lo impune silenciado) cuyo lema es: “Donde no llega la justicia, llega el escrache”. En todos ellos los jóvenes son protagonistas. ¿Cómo podrán los jóvenes permitir la elaboración y transformación de las herencias negativas legadas por sus antepasados?

¿Y cómo podrán metabolizar los elementos traumáticos sufridos en el curso de su historia? Gracias a las capacidades de continencia, significación, transformación o intercambio del contexto social. El contexto social puede servir de ordenador, de dador de sentido de aquello que ha quedado vacío de significado en la familia. La representación de esto en el imaginario social son las leyes, los monumentos, los dichos, las leyendas, los recordatorios y todos aquellos testimonios del pasado que dan cuenta de la trama de una historia social tejida con el tiempo.

La memoria colectiva puede ser el soporte, el continente, que viene a significar lo que ha quedado vacío en la memoria individual. Se expresa buscando causalidades y sentidos, y representándolos de distintas maneras y en acciones transformadas. La función del contexto social es la de permitir la construcción de una historia al ordenar los elementos fragmentados.

Si la función de la memoria es la de significar, ¿Qué sucede cuando desde la memoria colectiva se tiende a renegar o reprimir la violencia padecida? Aparecerá como repetición traumática en algunas áreas del contexto social (por ejemplo se repite hoy la impunidad del Terrorismo desde el Estado en el actual terrorismo económico y corrupción desde el Estado. “Corrupto” significa mal conservado.

Ante la impunidad de muchos genocidas y de los que siguen perpetrando la violencia social, nos convertimos en “población en riesgo” al estar expuestos a una sobrecarga adicional, dado que no podemos apoyarnos en un Estado que garantice el cumplimiento de la ley, la búsqueda de la verdad, la justicia y la equidad. La actual impunidad con la que se perpetra la exclusión social sigue siendo un nuevo trauma que duplica al anterior. Así mismo hoy en día se repiten hechos repudiables: asesinatos a jóvenes provenientes de sectores humildes, estigmatizados por sus vestimentas y color de piel (racismo estructural) perpetrados por las fuerzas de Seguridad, encargadas de cuidar a los ciudadanos de la Ciudad: Es alarmante que la segunda causa de muerte de los jóvenes

en la Argentina sea casos de lo que se denomina “gatillo fácil” (o sea asesinatos de las fuerzas de Seguridad), sin contar las agresiones y muertes contra los ciudadanos en situación de calle. Son los “matables.”

También los fusilamientos y agresiones contra los pueblo originarios que viven en sus tierras de propiedad ancestral, con bosques y aguas codiciadas por el mercado, ellos son estigmatizados, perseguidos y asesinados por las fuerzas de seguridad y la negligencia de esos gobiernos provinciales ante la indiferencia o ceguera de muchos.

Es de destacar que los pueblos indígenas también legan a sus descendientes el mandato de recordar. El genocidio fundacional de América marca algunos ritos indígenas donde una vez al año, las mujeres se reúnen para llorar las penurias sufridas por sus antepasados y llorar por haberlas olvidado.

La violencia social es traumática porque está ligada a la relación con el otro (social, familiar) que viola el espacio social, mental corporal e intersubjetivo.

Freud señala que el hombre nace a la cultura a partir de una desobediencia. Hoy, distintos reclamos convalidados por una buena parte de la población han vuelto visible que muchas veces la desobediencia a los poderes hegemónicos es una nueva oportunidad que se presenta hoy de no permanecer pasivos ante el terror inducido por las violencias vigentes en esta continua construcción de la democracia.

Hoy en nuestras prácticas y en nuestras teorías, podríamos hacer nuestro el “Nunca más”, que exigió el Fiscal J Strassera al finalizar el Juicio a las últimas juntas militares de la Dictadura pero



*se hace necesario
aceptar e indagar cómo
la violencia del afuera
repercute dentro de cada
uno de nosotros. Esta indagación
será una manera de no
sucumbir al conformismo
inducido por la violencia
social pasada y actual*

“¡Nunca más no te metas” ante el exterminio actual! Hoy en día este “Nunca más” se ha extendido – como dice una madre de Plaza de Mayo: “Nunca más el silencio”, “Nunca más el odio”.

Se hace necesario aceptar e indagar cómo la violencia del afuera repercute dentro de cada uno de nosotros. Esta indagación será una manera de no sucumbir al conformismo inducido por la violencia social pasada y actual. Se impone analizar cuáles son las amenazas, crueldades y padecimientos en los vínculos actuales.

Por ello creo que es prioritario hoy rever – como señalaba en el 2000 J. Derrida – de qué nos estamos ocupando hoy prioritariamente en nuestra disciplina y hacer un giro copernicano y pensar en las crueldades actuales y analizar cuáles son los malestares y padecimientos en los vínculos actuales.

Bibliografía

- Aguiar E. (1989/1990/1998). Efectos psicológicos de la impunidad de la represión política en el contexto social argentino. *Groepsychotherapie*, n. 4, t. 23, Diciembre 1989, Amsterdam. *Revue de Psychotherapie Psychanalytique de Groupe*, n. 15, 1990, Paris. *Revista de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo*, tomo XI, 1998.
- _____. (1993). Transmisión de la violencia social a través de las generaciones. *Gaceta Psicológica*, Buenos Aires.
- _____. (2002). Ocupándonos de la desocupación. In: Elsa Wolfberg (comp.). *Prevención en Salud Mental*. Buenos Aires: Lugar.
- _____. (2011). Vecinos en la calle, del ajeno al semejante. *Revista Argentina de Psicología*. Edición en Internet. Octubre 2011.
- Amati Sas S. (1986). Malestar y psicoterapia! xv Congreso Interno de A.P.A..
- _____. (2005). L'interprétation dans le trans subjective. Reflexions sur l'ambiguïté et les espaces psychiques. *Rev. de Psychotherapies*.
- Barthes R. (1986). *Mitologías: Estudio semiológico del mito*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Berón M. (1999). Contacto, intercambio, relaciones interétnicas e implicancias arqueológicas. Soplando en el viento. Actas de la terceras jornadas de arqueología de la Patagonia. Instituto Nacional de Arqueología. Universidad Nacional del Comahue.
- Bourdieu P. (1971). *La reproducción*. Madrid: Laia.
- Carlisky N. (2018). *Dolor Social de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Lugar.
- De Haaan W. (2015). "Página 12" .18-3.2015. Buenos Aires.
- Déjours C. (2006). El sufrimiento en Francia. La banalización de la injusticia social. Buenos Aires: Topia.
- Derrida J. (2000). *États Généraux de la Psychanalyse*. L'impossible au-delà d'une souverane cruauté. Paris: Aubier.
- Encuentro (1996). Encuentro "Más que Memoria". Fac. de Derecho UNBA.
- Dussel E. (2014). *Colectivo Modernidad/Colonialidad*, en la web.
- Enríquez E. (1983). De l'horde a l'État. Essai de psychanalyse du lien social. Paris: Gallimard.
- Espósito, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*" Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1930/1968). *El malestar en la cultura*. t. 3. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____. (1968). *Tótem y Tabú*. t. 3. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Frigerio G. (2011). Panel "Ser digno de ser", Congreso de FLAPAG. Buenos Aires, Julio 2011.
- García Reinoso G. (1992). Algunas consecuencias psíquicas de las transformaciones sociales. Presentado en el Congreso Metropolitano de Psicología, Buenos Aires, 1992. Publicado en *Diarios clínicos*, n° 7, 1994 y en *Zona Erógena*, 1992. Buenos Aires.
- Guattari F. (2013). *Líneas de fuga: Por otro mundo de posibles*. Buenos Aires> Cactus.
- Kardiner A. (1986). Citado por E. Bustos, "Sobre el trauma psíquico y el mundo interno – externo de los refugiados", Seminario Internacional sobre la Represión Política Solis, 1986.
- Ortega H. (1998). *Racismo y violencia*. Buenos Aires: Asamblea Permanente por los Derechos Humanos.
- Primo Levi. (2003). Si esto es un hombre. Buenos Aires: El Aleph, 6ª ed.
- Puget J. (2015). *Subjetivación continua y psicoanálisis. Incertidumbre y certezas*. Buenos Aires: Lugar.
- Rodulfo R. (2004). *El Psicoanálisis de nuevo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Viñar M. y M. (1998). *Fracturas de Memoria. Crónicas de una memoria por venir*. Montevideo: Trilce. (disponible en Internet)

More than memory: building a future with memory. 46 years after the coup d'état in Argentina

Abstract The article states that, in order to make the past of the last dictatorship past, for that horror to be past, it is necessary today to rethink about the presence of the present of this past, and our responses to it. It analyzes the construction of Memory, contextualizing our history, and the social construction of history, the amnesia and uses of oblivion, from the founding Genocide of America to the recent traumatic history of Argentina, and contemporary violent events.

Keywords rethink about the presence of the present; social construction of history, the amnesia and uses of oblivion; recent traumatic history; contemporary violent events.

Artigo recebido: 11/2021.

Aprovado: 01/2022

Eduardo Viveiros de Castro

Pergunte aos indígenas

Realização Ana Claudia Patitucci, Bela M. Sister, Cristina Parada Franch, Danielle Melanie Breyton, Deborah Joan de Cardoso, Silvio Hotimsky e Tatiana Inglez-Mazzarella

Colaboração Marcelo Hotimsky

O encontro com Eduardo Viveiros de Castro, em uma ensolarada tarde de sábado, foi uma dessas situações nas quais temos o privilégio de experimentar aquilo sobre o qual lemos, estudamos e discutimos. Ao falar de seu percurso e de sua produção, a transmissão se fez e nos permitiu reconhecer ao vivo, e ali conosco, um pensador comprometido com seu fundamento de respeito e curiosidade frente ao que se dedica a compreender.

Nosso entrevistado é etnólogo, com especial dedicação ao estudo dos povos ameríndios. É doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pós-doutor pela Université de Paris X, docente de Etnologia no Museu Nacional da UFRJ (desde 1978) e professor titular do programa de pós-graduação em Antropologia Social também na UFRJ (desde 2012). Em sua longa e prestigiosa carreira tem participado de equipes de pesquisa ao redor do mundo e tem sido convidado a dar aulas em universidades no Brasil e no exterior. É autor de numerosos artigos e livros, como *A inconstância da alma selvagem* (Ubu Editora, 2017) e *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* (Ubu Editora, 2018). Seu pensamento é considerado uma valiosa contribuição para a antropologia.

Para Viveiros de Castro, as questões são tomadas como verdadeiros enigmas a decifrar, postura esta radicalmente diferente daquela de tentar acomodar o “objeto de estudo” a uma produção teórica já existente, ou, ainda, de conformá-lo a uma teoria a ser consolidada. Aliás, pudemos acompanhar isso durante toda a entrevista e é o que embasa uma importante crítica feita por ele: a objetificação dos sujeitos nas pesquisas e na construção de conhecimentos sobre

95

PERCURSO 67 : p. 95-118 : dezembro 2021

peças e grupos. Seu pensamento está alinhado a reivindicações contemporâneas de grupos chamados de minoritários acerca do que é falado sobre eles, sem que os sujeitos pesquisados tenham sua própria voz. Parece-nos uma discussão urgente e necessária, já presente na prática de Viveiros de Castro desde seu mestrado, com o povo Yawalapiti no Xingu, quando durante três meses esteve muito próximo do chefe da aldeia, Aritana, em reclusão devido ao parto de sua mulher. E segue se fazendo presente quando ele nos conta de sua atuação como etnólogo e professor universitário, o que nos provoca a refletir sobre as bases das ciências humanas em geral, da antropologia e da psicanálise, em particular. Nossa admiração se consolidou ao longo de uma conversa fluida e descontraída, durante a qual tivemos a oportunidade de ouvir mais sobre temas como o onirismo especulativo, o perspectivismo ameríndio, a afinidade potencial e a morte, dentre outros; ideias que nos renderam, desde a preparação para a entrevista, discussões fecundas e potentes acerca de nossa produção teórica e clínica como psicanalistas.

PERCURSO Gostaríamos que nos contasse: como se interessou pela antropologia e, em particular, pelo estudo dos povos originários?

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO Estou com 70 anos, e já falei sobre essa questão em algumas entrevistas. Conte a minha trajetória, tal como eu a mitifico para consumo externo, e não vou sair muito dessa versão. Sou carioca, nascido no Rio de Janeiro, filho de família de classe média alta. Estudei em colégio jesuíta, tenho um tio jesuíta, mas eu, pessoalmente, não fui influenciado diretamente por esse percurso. No colégio, fiz o científico e no último ano passei para o clássico, tinha grande interesse por literatura. Lia bastante e estava antenado com o que acontecia na cena cultural brasileira desde 1968, 69. A discussão



me graduei na PUC do Rio de Janeiro em ciências sociais.

Fui por inércia, simplesmente porque morava perto. Naquela época, a PUC era uma espécie de refúgio para os professores exilados, cassados e perseguidos pela ditadura

O trabalho de Viveiros de Castro se tece a partir da observação e da escuta, genuínas e abertas, para as diferenças e os diferentes. Coloca em evidência e questiona firmemente uma leitura eurocêntrica dos povos indígenas. E aqui encontramos elementos que muito interessam à psicanálise e que entendemos ser de importância ímpar. O que a cosmologia e a cosmogonia dos ameríndios nos fazem pensar sobre essa forma radical de entrar em contato com a alteridade? Que diálogo podemos estabelecer a partir daí com a psicanálise?

Tatiana Inglez-Mazzarella

sobre a cultura nacional, a relação com a cultura internacional, a Tropicália, a cultura de massa mobilizavam minha leitura desde os 16, 17 anos. Era amigo de várias pessoas do meio artístico, especialmente das artes plásticas e do cinema: Vergara, Hélio Oiticica, Júlio Bressane, Rogério Sganzerla, entre outros.

Me graduei na PUC do Rio de Janeiro em ciências sociais. Fui por inércia, simplesmente porque morava perto. Naquela época, a PUC era uma espécie de refúgio para os professores exilados, cassados e perseguidos pela ditadura. Entrei em jornalismo e no primeiro ano havia um ciclo básico, que todos os alunos da área de humanas faziam. Foi quando as ciências sociais capturaram o meu interesse. As discussões clássicas eram



*foram as duas grandes
décadas do estruturalismo,
60 e 70, algo que se iniciou
basicamente nos campos
linguístico e antropológico,
e percorreu em seguida
outras disciplinas como a
psicanálise e a filosofia*

sobre a sociologia do desenvolvimento, a teoria da dependência, a teoria da transição para o capitalismo, a revolução nacional burguesa... Eu não conseguia me interessar muito por isso. Me interessava mais pelo aspecto filosófico das ciências humanas, pelos clássicos como Weber, Durkheim, Marx e os seus continuadores contemporâneos.

Eu tinha um professor de sociologia da literatura, o Luiz Costa Lima, que se tornou um grande teórico da literatura do Brasil. Tinha sido secretário do Paulo Freire, em Pernambuco, e havia sido cassado. Estava terminando seu doutorado na USP, com o Antônio Cândido de orientador, sobre o estruturalismo e a teoria da literatura. Seu curso era de introdução ao pensamento estruturalista, em particular à obra do Lévi-Strauss, que eu não conhecia. As ciências humanas, naquele momento, gravitavam em torno da problemática estruturalista. Foram as duas grandes décadas do estruturalismo, 60 e 70, algo que se iniciou basicamente nos campos linguístico e antropológico, e percorreu em seguida outras disciplinas como a psicanálise e a filosofia. É importante lembrar que aquele era um curso de ciências sociais no qual a presença dos povos indígenas brasileiros era praticamente nula. Na imagem do Brasil daquela época, os povos indígenas não eram atores do presente, atores políticos ou antropológicos, eram povos do passado. Apareciam nas revistas coloridas da época, a *Manchete* e *O Cruzeiro*, em fotografias do Alto Xingu, pintados, muito bonitos, mas não tinham presença. E no curso não se falava em povos indígenas, apenas

em campesinato, burguesia nacional, proletariado e classe média.

PERCURSO Com essa invisibilidade dos povos indígenas, como você se interessou por eles?

VIVEIROS DE CASTRO O meu contato com a ideia de povos indígenas se deu pela leitura da literatura brasileira do Modernismo, em particular a dos dois Andrades, Mário e Oswald, e a de seus descendentes, como Guimarães Rosa. Outro marco importante foram os cursos com Costa Lima, de introdução à obra do Lévi-Strauss, principalmente em torno da tetralogia *Mitológicas*, que estavam sendo publicadas. Ele foi uma espécie de mentor nesse período da graduação e tinha também um grupo de estudo com alguns alunos, entre os quais eu, na casa dele. Líamos os livros que ele ainda não tinha incluído nos cursos regulares. Durante três, quatro anos, fiz uma leitura muito intensa dos mitos indígenas americanos, principalmente brasileiros, que tinham enorme importância na análise da mitologia ameríndia de Lévi-Strauss.

A partir dessas leituras, descobri um modo de aproximação da mitologia ameríndia que nunca tinha visto em outro lugar. Tratava-se de levá-la a sério, não como uma crença, mas como uma forma de pensamento. Aquilo me conectava de alguma maneira com as minhas leituras de Mário e Oswald de Andrade. O Mário escreveu um livro em cima de um mito indígena, *Macunaíma*, e o Oswald escreveu sobre os índios, a partir da leitura de Montaigne e dos cronistas quinhentistas jesuítas e franceses sobre os Tupinambá da costa brasileira. Através de Lévi-Strauss descobri que ainda existiam índios no Brasil que estavam fora do paradigma das ciências humanas e que mereciam atenção. Estavam fora das discussões sobre identidade nacional, que obcecava as ciências sociais daquela época, e talvez até hoje. A discussão era sobre como fazer a revolução socialista e não se pensava que os índios pudessem ter algo a dizer a respeito.

No final dos anos 60, eu também conhecia várias pessoas que estavam envolvidas no



movimento da esquerda clandestina, da luta armada, e tudo o que todos sabem. Tinha bastante simpatia e amizade por algumas delas, mas não uma adesão existencial profunda ao que estavam fazendo. Não era contra, de forma alguma. Eu simplesmente não tinha, podemos dizer, nem coragem, nem interesse. Talvez fosse a falta de interesse que me levasse a não ter coragem. Interesse no sentido de compromisso orgânico. Estava muito mais associado à vanguarda artística do que à vanguarda política. E havia um debate dentro da própria esquerda, entre “os hippies”, interessados em um certo experimentalismo existencial, e aqueles que não tinham muitas dúvidas existenciais, cujas dúvidas eram essencialmente políticas, no sentido de quem é que vai tomar o poder e governar o Brasil.

*a escolha por estudar os índios
foi uma forma de fugir do Brasil.
Uma retirada, uma anábase, para
sair do Brasil por dentro. Quer dizer,
descobri como sair do litoral
onde nasci. Eu era completamente
carioca, mas vivia em um universo
insular, zona sul, classe média alta*

foi bastante mal-humorado. Ele indicou que eu fizesse antropologia no Museu Nacional, pois lá trabalhava um pessoal muito interessante. Nunca tinha ido ao Museu Nacional, vejam só! Ficava em São Cristóvão, um bairro da zona norte, do outro lado do mundo, para mim. Devo ter ido quando era muito pequeno, mas não me lembrava. Não sabia sequer que a pós-graduação de antropologia do Museu Nacional era da UFRJ. Não me lembro muito bem daquela época. Tudo daquele tempo vem acompanhado de certa névoa psicofarmacológica que me nebulava um pouco o cérebro.

Prestei o exame e acabei indo fazer um mestrado em antropologia. Naquele momento, estava bastante envolvido em projetos do pessoal da vanguarda artística carioca. Era fotógrafo e fazia fotografia de cenas de filmes. Aquele foi o grande momento do desbunde, como se dizia. Tinha as Dunas do Barato, a Gal Costa, Caetano Veloso, Waly Salomão. Era uma cena extremamente animada e culturalmente muito interessante. E eu fazia parte desse grupo, mais como um observador. Não tenho nenhum talento artístico exceto um pouquinho na fotografia, e não tinha nenhuma vontade de me atirar de cabeça naquilo. Eu tinha esse lado acadêmico. Talvez, dessa turma toda, era o único que estava na faculdade, fazendo pós-graduação. Minha ideia era fazer um projeto sobre a cultura das drogas, sobre o mundo da subcultura, da juventude artística vanguardista carioca daquele momento. Fui trabalhar com o Gilberto Velho, que era professor do Museu Nacional e

PERCURSO Havia um preconceito da militância de esquerda em relação aos que eram da contracultura, considerados desbundados.

VIVEIROS DE CASTRO Exatamente. Todos eram de esquerda, era um momento de grande unanimidade, em que sabíamos de que lado estávamos. Todos contra a abominação que governava o país – e que voltou, está aí agora. Mas dentro dessa oposição havia posições existenciais diferentes. E a minha não coincidia com a dos meus amigos e colegas, que estavam na vanguarda política armada ou simplesmente mais atuante. Nesse contexto, a escolha por estudar os índios foi uma forma de fugir do Brasil. Uma retirada, uma anábase, para sair do Brasil por dentro. Quer dizer, descobri como sair do litoral onde nasci. Eu era completamente carioca, mas vivia em um universo insular, zona sul, classe média alta. Acho que o único lugar a que eu tinha ido fora do Estado do Rio de Janeiro, antes de ir para o Mato Grosso em 1975, tinha sido São Paulo. Então, foi pela leitura da análise mitológica de Lévi-Strauss que comecei a me interessar pela antropologia como disciplina e não ao contrário. Costa Lima me dissuadiu de fazer pós-graduação em letras porque achava que os cursos no Rio eram muito ruins. Não sei se era verdade ou se era o mau humor dele, sempre



foi uma pesquisa muito curta, três meses de campo. Fiquei muito amigo de um dos chefes da aldeia, o Aritana, que se tornou uma figura muito conhecida. A mulher dele tinha acabado de ter um filho, e ele estava em reclusão ritual, preso em casa, deitado em uma rede

estava fazendo a sua tese de doutorado sobre o mesmo tema, só que com uma geração dez anos mais velha, que tinha entrado no mundo socio-cultural político em meados da década de 50 para 60, enquanto o meu grupo tinha entrado em meados da década de 60 para 70. Eram pessoas que tinham passado por outra formação, por Sartre, pelo existencialismo, mas que estavam também nesse mesmo ambiente da aristocracia burguesa, da zona sul carioca, com esse espírito de experimentalismo existencial.

Fui assistente na pesquisa do Gilberto Velho e no meio do trabalho me dei conta que não era aquilo que queria fazer. Cheguei à conclusão, bastante óbvia, de que se fosse para estudar antropologia, não fazia muito sentido estudar a mim mesmo. Foi aí que comecei a recuperar minha relação com a mitologia indígena, com o pensamento de Lévi-Strauss e com a antropologia como um todo. Havia, também, alguns professores, como Roberto Da Matta, que estavam trabalhando especificamente com a etnologia indígena. E uma professora de linguística, Charlotte Emmerich, resolveu passar o mês de julho na reserva do Parque Indígena do Alto Xingu. Ela convidou um grupo de estudantes para acompanhá-la e me candidatei. Foi então, pela primeira vez, que encontrei uma sociedade indígena, em julho de 1975. Nunca tinha saído da zona sul e, de repente, fui parar no meio de uma aldeia indígena no Brasil central. Nunca tinha visto o cerrado, nunca tinha visto aquele pessoal, com uma

outra língua. Fiquei absolutamente maravilhado do ponto de vista sensorial, com os sons, as cores, os cheiros... e com as pessoas extremamente belas e simpáticas. Voltei e decidi fazer um mestrado sobre esse povo, que era o Yawalapiti, um dos povos do Alto Xingu.

PERCURSO Quanto tempo você passou no Xingu nesse primeiro momento?

VIVEIROS DE CASTRO Talvez vinte dias, digamos que foi mais uma viagem de turismo. Quando cheguei no Rio, mudei de orientador. Fui trabalhar com Roberto DaMatta e com um jovem professor americano, que estava chegando de Chicago e que tinha trabalhado no Alto Xingu, o Anthony Siegman, que depois ficou no Brasil 10, 15 anos. É meu amigo, foi meu orientador de doutorado. Passei então para a área de etnologia indígena e aí voltei para realmente fazer uma pesquisa de campo com os Yawalapiti, que resultou em meu mestrado. Foi uma pesquisa muito curta, três meses de campo. Fiquei muito amigo de um dos chefes da aldeia, o Aritana, que se tornou uma figura muito conhecida. A mulher dele tinha acabado de ter um filho, e ele estava em reclusão ritual, preso em casa, deitado em uma rede. Não tinha o que fazer e podia ficar conversando comigo. Para ele era uma distração e, para mim, foi ótimo porque pude passar três meses conversando com uma pessoa que não precisava sair o tempo todo para caçar, pescar.

PERCURSO E você conhecia a língua?

VIVEIROS DE CASTRO Não, não conhecia. O Aritana falava muito bem o português. Os povos do Xingu falavam bastante bem o português. Hoje, a imensa maioria deles é bilíngue. Essa pesquisa foi mais um aquecimento intelectual para preparar a pesquisa de doutorado que fiz anos depois, com o Anthony Siegman. Nesse momento, final dos anos 70, várias coisas importantes estavam acontecendo, boa parte do pensamento de esquerda foi se deslocando na direção dos povos indígenas, por muitas razões. Primeiro, porque, de certa maneira, era o que estava menos exposto



emancipação significava retirar a responsabilidade e o dever constitucional do Estado de dar assistência aos povos indígenas. Na verdade, o ministro da Justiça queria emancipar cerca de 80% da população indígena para liberar suas terras ao mercado fundiário capitalista

são da União, os índios são apenas usufrutuários exclusivos delas. Com a emancipação, os índios virariam camponeses pobres e poderiam ser tocados para fora sem grandes pruridos. E também se liberaria os índios como força de trabalho.

Essa proposta foi um escândalo, provocou uma reação inaudita da oposição brasileira. De repente, os índios apareceram como aqueles que estavam em perigo de acabar, acabar no sentido político e, portanto, logo acabariam no sentido físico da palavra. Houve uma enorme mobilização da sociedade contra o projeto de emancipação. Foi quando se criaram as comissões pró-índio, quando se juntaram Dom Paulo Arns, Darcy Ribeiro, o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), que foi criado nessa época, e os antropólogos. Surgiram as primeiras ONGs em defesa dos povos indígenas. E logo depois, senão ao mesmo tempo, começaram a surgir as primeiras organizações indígenas em defesa dos seus próprios direitos.

Esse movimento desembocou, dez anos depois, na Constituição de 1988, que dedica um capítulo específico aos povos indígenas, *Dos Direitos dos Índios*. Pela primeira vez, se reconheceu que os direitos dos índios eram permanentes, originários e imprescritíveis. Isso foi muito importante, mas esse capítulo da Constituição nunca foi regulamentado por razões políticas óbvias, a bancada ruralista e o diabo a quatro. A lei anterior, de 1973, e que ainda está em vigor, expressa bem a ideia que se tinha no Brasil, e que praticamente continua sendo a doutrina oficiosa do governo

do ponto de vista da perseguição da ditadura. Os índios passaram a ser uma espécie de lugar onde se condensava boa parte da oposição brasileira e, dessa maneira, emergiram como atores políticos. Assim como o Museu Nacional também foi um lugar que servia de refúgio para intelectuais de esquerda que trabalhavam na área de ciências sociais com outros povos, com o campesinato, ou com a classe operária, como José Sérgio Leite Lopes, Otávio Velho, Moacir Palmeira. O Museu Nacional era um lugar menos visível, um lugar de ossos, fósseis, dinossauros. Era, porque pegou fogo. A pós-graduação de antropologia social ficava relativamente escondida em relação aos departamentos de ciências sociais das universidades. O departamento de antropologia do museu é um lugar bem *sui generis* porque lá é, e era, um museu de história natural com um departamento de humanas, o departamento de antropologia, dentro do qual tinha uma parte de antropologia biológica, com crânios, ossos etc. E o programa de pós-graduação em antropologia social tinha muito pouco a ver com a história natural e com o Museu Nacional enquanto tal, mas estava abrigado ali.

Houve também uma Comissão Parlamentar de Inquérito que extinguiu o antigo serviço de proteção aos índios, em 1967, por razões de escândalos e desmandos, atrocidades, corrupção etc. Criou-se então a Funai naquele mesmo ano. Ali estávamos começando supostamente uma outra etapa da política indigenista brasileira. Um pouco mais tarde, em 1975, 1977, 78, foi um momento em que o ministro da Justiça da ditadura – na época a Funai era vinculada ao Ministério da Justiça, acho que ainda é; não sei se ela ainda existe ou não – tinha lançado a ideia de fazer a emancipação dos índios, que estavam tecnicamente sob a tutela do Estado. Emancipação significava retirar a responsabilidade e o dever constitucional do Estado de dar assistência aos povos indígenas e, simplesmente, decretá-los cidadãos como quaisquer outros. Na verdade, o ministro da Justiça queria emancipar cerca de 80% da população indígena para liberar suas terras ao mercado fundiário capitalista. As terras eram da União, terras indígenas



no doutorado, fiz uma pesquisa grande com os Araweté, um povo tupi-guarani do Médio Xingu. Aos trancos e barrancos, aprendi a língua deles. Fiquei um ano ou um pouco mais

brasileiro, do agronegócio e da casta militar: a condição indígena seria uma condição temporária, provisória. Os índios estariam destinados a serem integrados e assimilados à população nacional. Há um certo paradoxo porque eles estavam inexoravelmente destinados no sentido da necessidade histórica, mas ao mesmo tempo era dever do Estado integrá-los e assimilá-los. Era como se o Estado não acreditasse muito no processo histórico e tivesse que ajudar a empurrar a história para que os índios fossem assimilados o mais rápido possível. A ideia da emancipação era essa: não vai ter mais índio no Brasil e o problema fica resolvido. Com a Constituição de 1988, o jogo mudou completamente, porque vários povos que não ousavam se dizer indígenas, que tinham sido obrigados a esconder a sua indianidade, a esquecer a sua língua, que tinham sido camuflados ou mimetizados em brasileiros pobres da população rural brasileira, começaram a reivindicar os seus direitos e a se reidentificar como indígenas. E esse processo explodiu no Brasil inteiro, especialmente no Nordeste, onde dezenas de povos indígenas conseguiram ser reidentificados como indígenas.

PERCURSO Você revelou uma outra maneira de pensar a relação entre natureza e cultura desenvolvendo o conceito de perspectivismo ameríndio.
VIVEIROS DE CASTRO Isso foi bem mais recente. Surgiu para mim em meados da década de 90. Eu já tinha 20 anos de trabalho com povos indígenas. Entre as pesquisas do mestrado e do doutorado,

passei um tempo nas colinas do Alto Purus, no Acre, um tempo nos Yanomami, na serra dos Surucucus, em Roraima, mas por várias razões essas pesquisas não engrenaram. E, no doutorado, fiz uma pesquisa grande com os Araweté, um povo tupi-guarani do Médio Xingu, região próxima de Altamira, onde hoje está a Usina de Belo Monte. Era um povo que tinha pouco tempo de contato com os brancos, uns cinco anos. Eles eram monolíngues e, aos trancos e barrancos, aprendi a língua deles. Fiquei um ano ou um pouco mais. A pesquisa anterior, com os Yawalapiti, também já era sobre a cosmologia, sobre a concepção de mundo desses povos.

Os Araweté foram invadidos a partir da construção da Transamazônica, do projeto do governo militar de colonizar a Amazônia com gaúchos, dinheiro, minérios e estradas. Eles foram contatados em 1976, se não estou enganado. Tinham sofrido uma depopulação catastrófica pelas epidemias, que invariavelmente acompanham a anexação política dos povos indígenas pelo Estado brasileiro. Eu os encontrei em 1981. Eram 135 pessoas que moravam em uma aldeia só. Hoje eles têm cerca de 20 aldeias e são em torno de 700 pessoas.

PERCURSO Eles eram canibais?

VIVEIROS DE CASTRO Não! Eles não. Mas os espíritos celestes, centrais na arquitetura cosmológica deles, eram. Esse foi o gancho que utilizei para trabalhar com os Araweté. Os Tupi, os Tupinambá do século XVI, são classicamente vistos como exemplo do canibalismo ritual. Foram objetos de estudos, de Montaigne ao Florestan Fernandes. Comecei a ler o material sobre os Tupi por conta de ir trabalhar com os Araweté. E fazendo a pesquisa com eles, constatei que tinham uma doutrina escatológica do destino póstumo, em que as almas dos mortos são levadas ao céu e devoradas, tratadas como inimigos pelos *Mai*, que são os espíritos celestes, os deuses celestes, se quiser, que são imortais, uma espécie de Araweté magnificados. *Mai* é a forma linguística araweté para a palavra *Maira*, que existe em outros povos

Tupi. Essas almas, devoradas, em seguida são refeitas. O corpo delas, espiritual, digamos assim, é feito em um banho mágico da imortalidade, o que é um tema clássico das mitologias mundiais, e se transforma em um *Maï* ele próprio. Ele, o morto. É um processo de divinização dos mortos mediado pelo canibalismo celeste. Eu interpretei esse canibalismo, que é um tema importante na cosmologia araweté, como uma transformação histórica do canibalismo real dos povos parentes deles. Os Araweté falavam uma língua próxima ao tupi falado no Rio de Janeiro, 500 anos antes. Tão próxima quanto o português é do latim. É possível aprender araweté usando a gramática tupi do Anchieta, assim como aprendemos português com uma gramática latina. Então, foi interpretando o canibalismo celeste araweté como uma espécie de transformação histórico-sociológica do canibalismo escatológico tupinambá que tentei fazer uma interpretação antropológica do canibalismo. Fiz uma releitura do material do canibalismo tupi. Os Araweté não eram canibais de forma alguma, mas havia uma importância simbólica e metafísica dos guerreiros que matavam o inimigo na guerra. Em geral, eles eram antes vítimas do que atacantes em relação aos outros povos da região. Mas também atacavam e matavam aqueles que os atacavam, os outros povos que viviam perto, Parakanã, Kayapós...

Também pesquisei sobre o xamanismo, que era muito importante. Através do xamã é que se tinha acesso às divindades celestes. Através dos cantos, da música, das canções xamânicas é que se sabia o que se passava no céu. Havia outro gênero de canções, as canções de guerra, que me chamaram atenção pelo regime muito bizarro de enunciação. Uma pessoa cantava e falava de um inimigo que está “me flechando”, “o inimigo que me capturou”, “me matou”. Não entendia muito bem que quem cantava era o matador, o guerreiro que tinha matado o inimigo. Havia um ritual complexo: ele entrava em reclusão, depois saía e cantava uma música inspirada pelo espírito do inimigo morto. Em seguida, essa música era repetida por toda a comunidade masculina



também pesquisei sobre o xamanismo, que era muito importante. Através do xamã é que se tinha acesso às divindades celestes. Através dos cantos, da música, das canções xamânicas é que se sabia o que se passava no céu

da aldeia. Descobri que esse inimigo, na letra do canto: “o meu inimigo me flechou” etc. era a pessoa que estava cantando. Ou seja, o matador. Quem dizia “eu” era o morto e quem era o objeto, o predicado, era o matador, que inclusive chegava, se não estou enganado, a se autoneamar. Em geral, os povos indígenas têm uma grande resistência em dizer o próprio nome, por razões complexas. Se autoneamar é um processo de se autoexteriorizar, o que não se deve fazer. Nome é uma coisa que se dá para os outros, porque se deve saber o nome. Se não sabe o nome do outro, é porque você não é parente, não é amigo. É inimigo. Mas, no canto, tinha justamente o inimigo nomeando o matador, que era o cantor. Havia uma espécie de inversão de ponto de vista em que o canto era cantado do ponto de vista do inimigo, mas cantado pelo matador, que era naquele momento o inimigo, porque ele que dizia “meu inimigo”, que era ele próprio. O meu inimigo sou eu. Aí, eu pensei: “Isso é interessante!”. Fiz uma análise do canibalismo tupinambá em torno dessa questão da inversão dos pontos de vista, mas ficou mais ou menos por isso. Digo que foi a análise de uma espécie de perspectivismo intra-humano.

PERCURSO Nós não pretendemos fazer aproximações apressadas, mas essa questão do eu e do outro, do eu e o inimigo, nos faz pensar na psicanálise, em que o outro em mim é como se fosse também um inimigo.



*os Araweté tinham essa
maneira de descrever a relação
deles com o mundo celeste,
sempre na posição de como
são vistos pelos deuses, eles me
diziam: “para eles, nós somos como
formigas” ou “eles nos chamam de
pequenas tartarugas”*

VIVEIROS DE CASTRO Claro! Eu estava ciente disso. Inclusive, a minha interpretação tinha um subtexto irônico, irônico não é bem a palavra, mas algo do tipo: “estou sabendo o que estou dizendo”.

PERCURSO E você tem a psicanálise como um referencial?

VIVEIROS DE CASTRO Sim e não. Conhecia alguma coisa, sabia que essa discussão era imediatamente psicanalítica, mas evitava qualquer redução, até porque não tinha certeza de que se tratasse de uma extensão de algo já conhecido. E que tivesse também esse grau de centralidade institucional dentro de uma sociedade; no caso dos Araweté, aquele ritual era o centro da sociedade. Era o equivalente à nossa missa, à nossa parada militar ou algo do gênero. Os Araweté tinham essa maneira de descrever a relação deles com o mundo celeste, sempre na posição de como são vistos pelos deuses, eles me diziam: “para eles, nós somos como formigas” ou “eles nos chamam de pequenas tartarugas”. O xamá cantava do ponto de vista dos *Mai*, dos espíritos celestes. Havia todo um processo de se pensar a partir do outro e tornar esse processo o centro do investimento cultural coletivo.

Antes, com os Yawalapiti, eu tinha trabalhado com a questão da centralidade da dimensão corporal, do processo de fabricação do corpo, em que várias das coisas que nós consideramos como pertencentes ao espírito, à mente, à cultura, para eles e para outros povos indígenas, ao contrário,

são pensadas essencialmente como características que devem ser produzidas no corpo. Havia um forte investimento na modificação corporal em termos de decoração, pintura, tatuagem, perfurações, escarificações rituais – eles podiam se arranhar a ponto de sair sangue. Esse processo de inscrição no corpo chamou minha atenção, e eu precisava prestar atenção àquilo. Já no caso dos Araweté, fui na direção do problema do ponto de vista do inimigo. Anos depois, em 1994, 95, 96, uma colega e amiga, na época minha orientanda de doutorado, a Tânia Stolze Lima, trabalhava com o povo Yudjá, que é um povo de outra família, – tupi também, mas bem distante dos Araweté do ponto de vista linguístico. Em sua pesquisa apareceu um tema que ela elaborou muito bem e que eu já tinha encontrado aqui e ali, nos Yawalapiti. Nos Araweté eu via até a relação de inversão na perspectiva do canto de que falei. Mas a Tânia estava trabalhando sobre a relação entre os humanos e os animais. Como é que os humanos viam os animais na caçada e como é que os animais viam os humanos como aqueles que faziam uma guerra contra eles. Havia todo um processo de inversão de perspectivas entre os humanos e os animais.

Conversando com a Tânia, lembro dela me dizer que aquilo parecia uma espécie de relativismo radical em que cada espécie tinha um ponto de vista sobre o mundo. Eu falei: “Não. Isso não é um relativismo. Acho que é um perspectivismo, porque aí tem uma diferença importante.” Começamos a pensar juntos e apareceu essa questão. Uma vez que você descobre isso, percebe que estava em todo lugar, escrito na literatura etnográfica das três Américas, mas ninguém tinha prestado muita atenção. Começamos a construir esse objeto conceitual, que chamamos de perspectivismo indígena e que consideramos uma dimensão fundamental das cosmologias ameríndias.

A velha antropologia colonial chamava de cosmologias animistas, isto é, aquelas que consideram que o sujeito humano não é o titular exclusivo da condição de sujeito. Em princípio, porque é uma questão que não tem um cânone

fixo, toda e qualquer espécie natural, animal, vegetal, ou mesmo vários fenômenos astrológicos, astronômicos e meteorológicos, podem ser uma pessoa, isto é, possuir uma interioridade, possuir uma mente, e portanto, ser capaz de intenções, em geral, más intenções. Por isso o mundo é perigoso, as árvores, os animais, tudo tem ouvidos. Você tem que andar com muito cuidado, porque o universo é todo consciente. Havia a ideia do animismo básico dessas populações, de que o sujeito está disperso, disseminado no universo, mas havia algumas coisas adicionais que a caracterizavam. A cultura é uma propriedade universal, no sentido de que qualquer ponto da natureza experimenta o universo sob a forma da cultura, porque ele é um sujeito. Para nós, a distinção entre natureza e cultura é fundante do excepcionalismo ontológico da espécie humana, que seria a única espécie dotada de cultura. É a única espécie animal que, por saber que é um animal, não é um animal, o que é muito paradoxal. É uma espécie de trapaça metafísica que caracteriza esse antropocentrismo que afirma que o homem é um animal empírico e, ao mesmo tempo, é um animal transcendental. Antigamente diziam que tinha algo imortal. Agora eles chamam de cultura, trabalho, linguagem, lei... enfim, é uma obsessão em descobrir o que nos torna especiais, que me parece uma característica da metafísica ocidental, desde o seu começo. O que nos torna diferentes, algo que os outros não têm, o que nos torna excepcionais. Nós, digo, a espécie humana.

PERCURSO Como se fôssemos superiores...

VIVEIROS DE CASTRO Sim. Muitos entendem isso como maldição, mas, de qualquer forma, uma maldição que eleva. Fomos os escolhidos. Isso é o cristianismo puro e duro. Somos espírito e corpo, somos separados de nós mesmos, portanto, temos uma cisão interna. Daí o meu interesse pela centralidade da corporalidade no Xingu. Do ponto de vista de uma sociedade como a nossa, há uma desvalorização metafísica do corpo em relação à mente, se localiza a cultura no espírito e o corpo vai para a natureza, digamos assim. Pelo corpo,



qualquer espécie natural, animal, vegetal, ou mesmo vários fenômenos astrológicos, astronômicos e meteorológicos, podem ser uma pessoa, isto é, possuir uma interioridade, possuir uma mente, e portanto, ser capaz de intenções, em geral, más intenções

todo mundo é igual a tudo, você é feito da mesma matéria que as estrelas, que os animais, as mesmas moléculas e os mesmos átomos. É o espírito que distingue não só uma espécie das demais espécies, como distingue uma cultura da outra, porque a cultura é uma espécie de alma coletiva e distingue cada indivíduo de todos os outros.

PERCURSO Isso seria o multiculturalismo?

VIVEIROS DE CASTRO Sim, a ideia de que cada cultura é um mundo em si mesmo, mas existe uma só natureza da qual todos os homens compartilham pelo seu aspecto corporal. Tem uma multiplicidade de culturas que distinguem cada sociedade, cada povo, cada época histórica, como se fosse um macroindivíduo e que é alguma coisa que particulariza essa natureza universal, que distingue, excepcionaliza aquele sujeito. Enfim, é um sujeito e um objeto. A natureza é o objeto, a cultura é o sujeito – o sujeito é o coletivo e é o indivíduo também. Sabemos agora, pelo menos depois de Freud, que o sujeito não é senhor em sua própria casa, que o homem não é sujeito de si mesmo – sujeito no sentido de “senhor de si mesmo” –, e o que é mais interior é o que está mais fora dele. Não obstante, isso não está inscrito na constituição metafísica oficial do Ocidente moderno. É algo que aparece como uma mensagem perturbadora, problemática.

PERCURSO Mas aquilo que você identifica no pensamento ameríndio faz uma inversão nessa



o problema central da antropologia é precisamente estabelecer as relações e fronteiras entre natureza e cultura. O que é universal, humano, o que é particular a cada cultura. O grande passo dado pela antropologia do século XIX foi chamado unidade psíquica da espécie

distinção entre natureza e cultura, que é feita na tradição ocidental.

VIVEIROS DE CASTRO Exato. A maneira que eu fiz, na verdade... vou usar uma palavra ruim porque tem um sentido pejorativo: foi uma caricatura, caricatura no sentido de que não é uma fotografia, é uma pintura, um retrato, onde você exagera certos traços e simplifica outros. Fiz um certo retrato das colônias indígenas, de uma forma em que os traços mais evidentes ficassem mais visíveis. Às vezes, uma caricatura é muito melhor do que uma fotografia para identificar o que é a essência de uma pessoa. Me lembro do Picasso quando fez um retrato da Gertrude Stein e ela disse: “mas eu não me pareço com isso”. E ele respondeu: “Você não parece agora, mas vai parecer”. É um pouco isso. Começamos a constituir esse objeto que chamei de caricatura, que é uma caracterização simplificada das culturas ameríndias, e que inverte deliberadamente as categorias que nós utilizamos para constituir a nossa vulgata metafísica. O que acontecia? Primeiro, o ponto de vista é algo que se desloca por todo o universo. Toda espécie animal, todo fenômeno pode ser colocado, pensado, na posição de sujeito. É o ponto de vista projetado pelo narrador humano, porque eu fiz pesquisa com gente, não com os animais. Mas daí não se segue que os índios tenham razão ou não. Na verdade, minha questão pode ser formulada da seguinte maneira: o problema central da antropologia, enquanto disciplina ocidental, é precisamente estabelecer as relações e fronteiras

entre natureza e cultura. O que é universal, humano, o que é particular a cada cultura. O grande passo dado pela antropologia do século XIX foi chamado unidade psíquica da espécie. Todos os seres humanos são psiquicamente idênticos, no sentido de que todos pertencem à mesma espécie. Um antirracismo radical temperado pelo evolucionismo, no qual, em última análise, a espécie é dotada de unidade psíquica, que é garantida por uma *desunidade* radical entre uma espécie e as outras. Para eu admitir os outros povos não brancos como humanos, é preciso que eu separe esses outros povos dos macacos, dos leões, dos jacarés... É como se nós só conseguíssemos aceitar o outro se encontrássemos um “outro” outro que pudéssemos colocar realmente fora da cena. É o caso dos animais, dos outros seres vivos... Mas a questão de saber o que é universal, o que é comum a toda a espécie e o que é particular, é uma discussão clássica da antropologia. Natureza e cultura. Há aqueles que enfatizam o que é universal: a linguagem, a proibição do incesto, o trabalho, a lei. E há aqueles que, ao contrário, estão interessados no particular. Esses dois campos estão sempre meio juntos e há sempre uma discussão entre eles, entre duas atitudes e disposições afetivas. Os universalistas, interessados no que é comum à espécie humana, no que torna os humanos diferentes dos não humanos, e os particularistas, que estão interessados naquilo que torna os humanos diferentes uns dos outros. A discussão fica sempre em torno de uma espécie de jogo de pingue-pongue entre os chamados culturalistas e os chamados naturalistas.

A análise do perspectivismo ameríndio foi o resultado de uma decisão: em vez de ficar me perguntando o que é natureza, o que é cultura, o que é natural, o que é cultural, vamos perguntar isso aos índios. Se essa questão interessasse aos índios, se eu a colocasse nos meus termos e eles pudessem me responder de uma maneira que os meus colegas entendessem, o que eles diriam a respeito? O perspectivismo é a resposta a isso. Os índios iriam dizer o que é a distinção entre natureza e cultura do ponto de vista deles. A resposta



indígena é uma inversão radical da nossa. Para nós, a natureza é corpo, e a cultura, espírito; a natureza é universal e a cultura é particular. O que se via no perspectivismo indígena era o contrário: todos os seres, nesse mundo animista, se veem como nós vemos a nós mesmos. Ou seja, eles utilizam as mesmas categorias (no sentido kantiano), os mesmos conceitos que os humanos utilizam. As onças possuem aldeias, casas, chefes, xamãs, parentes... aquilo que os humanos possuem, isto é, aquilo que o povo do narrador indígena possui.

PERCURSO Bebem cerveja...

VIVEIROS DE CASTRO Bebem cerveja. É como se todas as espécies tivessem um mesmo etograma, no sentido da etologia, o mesmo perfil que a cultura humana. Entretanto, o que elas chamam pelos termos que nós utilizamos para chamar o mundo e as coisas do mundo não corresponde de maneira alguma àquilo que nós utilizamos. Boa parte da mitologia indígena e de vários eventos que ocorrem no cotidiano indígena, em momentos excepcionais, envolvem esses equívocos, esses choques, quando você percebe que entrou em contato com uma subjetividade não humana e que tem alguma coisa errada nessa relação. Isso é um fenômeno que acontece muito no mito: um sujeito se perde na mata, vai na aldeia das onças, que são na verdade pessoas – porque as onças, para elas próprias, quando se olham no espelho, digamos assim, veem uma pessoa humana, antropomorfa, um corpo humano. Quando uma onça olha para outra, ela não vê aquele bicho que parece um gato grande, vê um homem ou uma mulher. Assim como nós, quando olhamos para nós, vemos um homem ou uma mulher.

Aqui você tem um pequeno problema, note bem: “Quem é que garante que a maneira como eu me vejo é diferente da maneira como as onças se veem, visto que elas se veem exatamente como eu me vejo?”. Então, quando aquele sujeito chega na aldeia das onças, dos jacarés, ou dos tatus, dos bichos em geral, eles oferecem comida para ele ou alguma coisa do gênero. Mas o que eles chamam

boa parte da mitologia indígena e de vários eventos que ocorrem no cotidiano indígena, em momentos excepcionais, envolvem esses equívocos, esses choques, quando você percebe que entrou em contato com uma subjetividade não humana e que tem alguma coisa errada nessa relação

de peixe-frito, que é uma comida dos índios, ele olha e vê uma cuia cheia de sangue e vísceras humanas. E diz: “Isso aqui não é peixe!”, respondem: “É sim, claro que é”. Aí ele conclui que, se aquilo é peixe para aquelas pessoas, elas não são gente, não são humanos. São onças, porque quem come vísceras humanas e sangue são onças. Então eu estou na aldeia das onças e preciso ir embora rápido, antes que me peguem. A mitologia tem contos infundáveis a respeito dessas inversões de ponto de vista, e que sugerem o quê? Que você está em um mundo totalmente penetrado pela cultura; portanto, o mundo, de certa maneira, é monocultural, porque todo povo bebe cerveja, tem pajé, mora em casas, faz festas... casa com a prima, aquelas coisas do sistema de parentesco indígena. Por exemplo, você vai num lamaçal na beira do rio e diz: “as antas estão em uma grande casa cerimonial”. Para elas, estão em uma casa cerimonial, porque gostam de mergulhar na lama para se refrescar e fazem aquela bagunça ali. É como os homens fazendo uma festa no pátio central da aldeia. Eles não estão dizendo que é como, estão dizendo que para a anta aquilo é uma casa cerimonial, porque todo lugar tem uma casa cerimonial. Aliás, nós também. Olha só a igreja. Aquilo ali é a casa cerimonial dos brancos. E assim vai.

Ficava a pergunta: “muito bem, se as onças se veem como gente, por que elas não veem exatamente como nós as coisas que nós vemos?” Elas vêem *como* nós, mas elas não veem *o que* nós vemos como aquilo que nós vemos. Uma das coisas que



se vendo como humanos, nos veem como porcos. E os porcos nos veem como onças ou como espíritos canibais ou como inimigos. Isso sugeria que o que distingue as onças de nós é o corpo delas, o seu complexo de afetos e disposições

aparecem em várias etnografias é que as onças, por exemplo, nos veem como porcos-do-mato. Por quê? Porque o porco-do-mato é uma coisa que os homens matam e comem. As onças só nos comem e nos matam se nos veem como porcos-do-mato. Elas se vendo como humanos, nos veem como porcos. E os porcos nos veem como onças ou como espíritos canibais ou como inimigos. Isso sugeria que o que distingue as onças de nós é o corpo delas, o seu complexo de afetos e disposições. O corpo é uma espécie de roupa que você veste. Isso aparecia em várias etnografias. Quando os animais, por exemplo, estão no fundo da floresta e saem das nossas vistas, tiram aquela roupa animal e aparecem como humanos para si mesmos. Mas não é que essa roupa esconde apenas, é uma roupa que capacita, aqueles que a colocam, a ter certos comportamentos. Você só consegue fazer o que a onça faz, pular quatro metros de altura carregando uma anta na boca, mergulhar, matar um jacaré, enfim, as coisas que as onças fazem, porque o corpo dela permite isso. Então é comum o xamã, por exemplo, que vai visitar o mundo das onças ou o mundo das antas, vestir a roupa desses animais. Ele veste a roupa da onça, se transforma, e é capaz de assumir o ponto de vista da onça. Ou melhor, ele é capaz das ações de que as onças são capazes. Isso sugeria um mundo em que você tinha uma cultura comum, mas a natureza mudava. Era exatamente o contrário do nosso. Para nós, a ideia é que a cultura é uma espécie de óculos coloridos

que você coloca e que, trocando a cor dos óculos, muda a cor do mundo. Mas o mundo que está lá fora é independente da cor dos seus óculos. Mais ou menos, porque ele é da cor desses óculos transparentes que os ocidentais têm... mas isso é outra questão. Os ocidentais acham que os únicos óculos que não têm cor são os óculos deles, os óculos científicos que não têm lentes ou as lentes são transparentes; enquanto os outros povos têm lentes azuis, verdes, amarelas. A nossa ideia é que a cultura é uma coisa que está entre o sujeito e uma natureza que é indiferente aos óculos que você utiliza.

O que aparecia no mundo indígena, com o perspectivismo, era um pouco o contrário. Os óculos eram sempre os mesmos, mas o que passava na frente do sujeito era completamente diferente, digamos assim. O sujeito via sempre a mesma coisa, e, se você mudasse o corpo que estava vendo, mudava aquilo ali. E isso sugeriu a ideia de multinaturalismo. Na verdade, chamar de multinaturalismo foi uma provocação. Quando escrevi isso, era uma época em que se falava muito de multiculturalismo. E a minha sensação sempre foi de que o multiculturalismo era uma tremenda hipocrisia teórica produzida pelos estados imperiais que aceitavam o “folclorezinho” das outras culturas, eles que definem o que é natureza. O multiculturalismo era a política da tolerância, e, como toda a tolerância, tem um limite muito bem [de]marcado. Você tolera certas coisas, mas não tolera outras. Você aceita como cultura, mas como a cultura deles. Se ela toca para valer em alguma coisa que é da sua cultura, aí aquilo chama natureza, e naquilo não se pode mexer. Nós sabemos como isso funciona. Homem é homem, mulher é mulher, todo o absurdo da ideologia de gênero.

PERCURSO Na sua trajetória houve autores da psicanálise ou conceitos psicanalíticos que de alguma forma te acompanharam?

VIVEIROS DE CASTRO Não muito. Acho que o único psicanalista que li extensivamente durante a minha formação foi Freud. Tenho conhecimento de Lacan como o de um conhecido que



Davi Kopenawa, xamã e pensador yanomami, tem aquela frase que eu acho genial por sua ironia, em que ele diz: “o problema dos brancos é que dormem muito, que nem nós, índios, mas eles só sonham com eles mesmos”

vemos passar na rua, mas nunca cheguei a cumprimentá-lo, nem a tomar café com ele. Li outros psicanalistas, sobretudo franceses, e também Winnicott, que acho um autor curioso. A ideia de estágio transicional permite pensar algumas coisas do xamanismo, desse mundo onde sujeito e objeto se entendem.

Uma pergunta que me fiz *a posteriori*, do tipo “isso aqui se parece com aquilo”, foi a de que os Araweté teriam uma teoria do inconsciente implícita. Por exemplo, você descobre que uma das causas da doença corporal, ou de doenças em geral, em vários povos indígenas, tem a ver com a pessoa ter um desejo que não foi satisfeito. Se ela está com fome, aí alguém passa com comida e não lhe oferece, aquilo faz a pessoa ficar doente. Os desejos não satisfeitos produzem espíritos maus que produzem doenças. Isso me pareceu que teria alguma coisa a ver. Outra ideia comum aos Araweté, e que tinha a ver com o espírito dos mortos, era que o espectro nunca está onde você está. Quando você deixa um lugar, o seu espectro fica e, se você deixou alguma coisa com um desejo ligado ali, o seu espectro fica assombrando as pessoas. A assombração, essencialmente, é o desejo do morto ou do ausente que permaneceu ali.

PERCURSO Nós poderíamos pensar que existe algum tipo de mal-estar, como Freud teorizou, nas sociedades indígenas?

VIVEIROS DE CASTRO O mal-estar em que sentido?

PERCURSO Dos desejos não satisfeitos, das interdições, do que interfere na subjetividade, na felicidade ou infelicidade, na doença...

VIVEIROS DE CASTRO Uma das grandes mudanças que ocorreu na história da humanidade, e a psicanálise talvez seja o exemplo mais forte desse movimento, é a interiorização de tudo aquilo que antes estava no exterior. A ideia de que o que é fantasma está na sua cabeça. É claro que estou simplificando demais, caricaturando. A ideia de que o animismo é uma projeção narcísica, o narcisismo infantil. O sujeito vê tudo como ele é. Essa

ideia da interiorização dos espectros, no sentido mais geral da palavra, o espírito dos animais, dos mortos, dos deuses, isso tudo é, na verdade, algo que está no sujeito, como um sonho. O sonho fala de você, não fala daquilo que você está sonhando. Nós sabemos que não é bem assim. Mas essa é a leitura que se faz desde antes de Freud, e que vem com o Iluminismo, com as ideias contra a superstição e a assombração. O mundo dos espíritos ou o dos deuses antigos desaparece porque ele foi interiorizado no sujeito. Depois você vai precisar ler Freud para mostrar que esse interior, na verdade, é a coisa mais exterior que existe. Mas isso envolve uma acrobacia intelectual e metafísica que não é completamente entendida por 90% das pessoas que leem essas coisas. Davi Kopenawa, xamã e pensador yanomami, tem aquela frase que eu acho genial por sua ironia, em que ele diz: “o problema dos brancos é que dormem muito, que nem nós, índios, mas eles só sonham com eles mesmos”. Essa é uma frase complexa porque é verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Ela é verdadeira no sentido de que quando diz que os brancos só sonham com eles mesmos, quer dizer que eles só sonham com dinheiro, com mercadorias, com riqueza. Nós [índios] sonhamos com os animais, com a natureza, com os espíritos, com os bichos... E ele tem toda razão. Por outro lado, ele está invertendo a acusação de projeção, de narcisismo, para nós. Não é o primitivo que é narcisista porque projeta a si mesmo sobre o mundo. São vocês que são narcisistas e que quando sonham,



existe uma valorização epistemológica do sonho que envolve toda uma cultura, no sentido de um cultivo, um exercício do que nós poderíamos chamar de onirismo especulativo, que é muito importante no mundo indígena

só sonham sobre vocês. O que, em certo sentido, também é verdade. Quando você vai fazer a análise do sonho de um sujeito, você não está interessado em saber se aquele navio que ele viu era de ferro ou de madeira, e sim o que o navio representa para ele. Ou seja, o sujeito está sonhando com ele mesmo.

PERCURSO Sim, mas nós não poderíamos pensar que o sujeito sonha com aquilo que o rodeia, com as suas vivências, e se o índio está imerso na sociedade coletiva, na floresta, é com isso que ele vai sonhar?

VIVEIROS DE CASTRO Lógico, todo mundo só sonha com o seu mundo. Mas o que o Davi está dizendo é que todas as coisas com que os humanos sonham são coisas humanas e que nós, índios, sonhamos com coisas que não são humanas. Se isso é verdade? Não é verdade no sentido literal, mas é uma teoria antropológica dele que é equivalente à nossa teoria clássica da Antropologia e da Psicanálise Clássica, de que os índios só sonham consigo mesmos, porque eles projetam no mundo a sua autopercepção narcisista, que eles não conseguem distinguir do mundo.

PERCURSO O Krenak, no seu livro *A vida não é útil*, fala sobre a importância dos sonhos, da relevância do mundo onírico na vida cotidiana dos povos ameríndios.

VIVEIROS DE CASTRO Os povos indígenas, em geral, não pensam que o sonho e a realidade estão

em continuidade ontológica total. Mas existe uma valorização epistemológica do sonho que envolve toda uma cultura, no sentido de um cultivo, um exercício do que nós poderíamos chamar de onirismo especulativo, que é muito importante no mundo indígena. Existe uma indução de estados de tipo onírico, mas não só onírico, podem ser estados alterados da consciência por drogas. Uma das grandes especialidades dos povos ameríndios, em geral, é a utilização de psicofármacos. Talvez seja a região do planeta onde o número de drogas psicodélicas foi mais desenvolvido, tanto na Amazônia quanto no México e nos Estados Unidos. Metade das drogas que nós utilizamos foram inventadas pelos índios, desde o tabaco até o peiote, a mesalina, o ayahuasca. Existe um forte investimento cultural desses povos na indução de estados alterados de consciência, sejam eles oníricos, farmacológicos, ou utilizando outros métodos de transe, tipo danças. Enfim, todos esses métodos clássicos de produção de estados corporais que induzem estados de percepção alterados. O sonho é naturalmente o mais comum, porque todo mundo tem acesso a ele, tem direito a ele. Acho que existe uma certa técnica para induzir o sonho e eles têm o costume de contar os sonhos todo dia de manhã. Também tem os sonhos acordados.

PERCURSO O que é esse contar o sonho? É no seu grupo, é na coletividade?

VIVEIROS DE CASTRO Depende do grupo, normalmente você conta na família. Existem muitas teorias diferentes a respeito de o que significa contar o sonho. Às vezes você conta para que o sonho não aconteça. Às vezes, para que ele aconteça. Há simbolismos oníricos que são o contrário do nosso simbolismo clássico. Se você sonha com uma relação sexual significa que vai ter uma caçada favorável, e não o contrário como nós tenderíamos a imaginar. Normalmente, todo o imaginário sexual que aparece nos sonhos é interpretado como exprimindo algum tipo de possibilidade futura. Em geral, os sonhos não são premonitórios no sentido de que aquilo vai acontecer, eles expõem



o xamã não é um humano comum. A palavra “xamã” é a mesma palavra usada para “espírito”, em várias línguas indígenas. Daí a ênfase de Kopenawa dizer: “não é todo mundo que pode tomar essas coisas. Não é todo mundo que pode ser xamã”

o que pode acontecer. No sonho, você se move num mundo que é o mundo real, mas não exatamente esse mundo é uma espécie de dimensão verdadeira desse mundo. Por exemplo, no sonho, as onças ou os mortos falam com você. Aquilo não é menos verdadeiro do que o que você vê aqui, mas também não é o mesmo tipo da verdade perceptiva da vigília. É alguma coisa que indica linhas de força, possibilidades, virtualidades do mundo atual das quais você tem que estar consciente para conduzir a sua ação. É uma coisa muito básica. Se você sonha que alguma coisa ruim vai acontecer durante o dia, você vai pisar mais leve no mundo, digamos assim. Ainda que você não acredite em absolutamente nada desse ponto de vista, e estou falando de nós, ainda que você ache que o sonho é pura expressão do seu desejo inconsciente, de quando era bebê. Mesmo assim, você vai pisar um pouco mais delicadamente, porque ninguém é bobo. E como ninguém é bobo as pessoas levam seus sonhos a sério de várias maneiras.

PERCURSO Kopenawa diz que os xamãs sonham sonhos verdadeiros, que seriam sonhos diferentes dos outros, e em determinados rituais usam drogas que só são permitidas a eles.

VIVEIROS DE CASTRO Exato. Nem toda a sociedade indígena utiliza drogas psicodélicas. Os Yanomami, no caso do Kopenawa, utilizam. Os xamãs utilizam de maneira sistemática e muito intensa, o que envolve um treinamento. O xamã é alguém que fez uma carreira.

PERCURSO Qualquer um pode fazer essa carreira?

VIVEIROS DE CASTRO Poder pode, mas nem todo mundo quer. Nem todo mundo tem a força para segurar, porque é uma coisa dura, pesada. Tem uma frase interessante de um etnógrafo, sobre um outro povo indígena, distante dos Yanomami, que diz que “todo mundo que sonha é um pouco xamã”, o que significaria que o xamã é aquele que, de certa maneira, sonha o tempo todo. É o contrário: se todo mundo que sonha é um pouco xamã, entenda-se, todo mundo que sonha tem acesso a essa dimensão

incorporal normalmente invisível do mundo. Mas o xamã não é um humano comum. A palavra “xamã” é a mesma palavra usada para “espírito”, em várias línguas indígenas. Daí a ênfase de Kopenawa dizer: “não é todo mundo que pode tomar essas coisas. Não é todo mundo que pode ser xamã”. Dizer que todo mundo que sonha é um pouco xamã seria como dizer que todo mundo pode correr, mas nem todo mundo é atleta. O xamã seria um atleta dos sonhos, um atleta onírico; é a pessoa capaz de desenvolver essa capacidade a ponto de utilizá-la ativamente. Ele não é sonhado. Ele sonha, ele crê, pensa, age como se o sonho fosse uma atividade. Ele não é passivo, controla o sonho, controla pelas drogas, pela ascese, pelo exercício físico, pelo jejum. É muito comum entrar em privação sensorial para poder atingir essa dimensão. O que você tem no mundo indígena é um outro registro do sonho. Freud em certo sentido resgatou isso com a *Interpretação dos Sonhos*, em outro contexto, claro, mas vejamos que é um pouco a mesma coisa. O sonho é algo seríssimo, colocado no centro, só que é um outro tipo de centro. Mas é o mesmo deslocamento.

PERCURSO Freud funda a psicanálise com a teoria dos sonhos, a função do sonho no mundo psíquico é central.

VIVEIROS DE CASTRO Exato. O que é interessante no caso dos indígenas é que eles produziram uma tecnologia, que é a psicofarmacologia deles, para manipular os sonhos e os estados alterados de percepção, de consciência. Eles têm



*o universo causal indígena
é o que chamamos de paranoia.
O mundo inteiro está cheio de
subjetividades que te olham – o que
faz com que, por exemplo, não haja
nenhuma morte natural. As mortes,
em geral, são causadas
por feitiçaria de outrem*

uma tecnologia específica para isso, o que nós talvez tenhamos deslocado para o cinema, para a internet. Uma das expressões que os índios do Acre usavam, de maneira jocosa, para falar do ayahuasca, era: “esse aqui é o cinema de índio”. Eu entendi como o cinema sendo o ayahuasca de branco, a nossa droga. É a alucinação empacotada, servida *prêt-à-porter* pelo capitalismo. E eles têm toda razão.

Então, existem tecnologias de interferência espiritual, tecnologia da imagem, do sonho que interferem na percepção. E imagine o que significaria para todas essas teorias de psicologia cognitiva pensar isso em um povo que utiliza sistematicamente drogas psicofarmacológicas, extremamente potentes, durante a vida toda. Que tipo de experiência essas pessoas têm do mundo? Não tem como comparar um estado *default*, um estado basal da psique como é a nossa, com o de uma pessoa que está treinada há 30 anos tomando um modificador neurológico potente como ayahuasca. Essas coisas precisam ser levadas em consideração. Uma coisa é você sonhar em casa, outra, é sonhar depois de ter cheirado o yakoãna, aqueles produtos que os índios tomam para ver coisas que nós não vemos.

PERCURSO Esse ver, esse sonhar, é um tipo de conhecimento que passa pela subjetivação do objeto, digamos assim?

VIVEIROS DE CASTRO Sim, o sonhar é um tipo de conhecimento. É a validação de que o mundo

está carregado de intencionalidades. Algo com o que acho que a psicanálise não discordaria, se isso for dito de outra maneira. Mas sonhar é a validação para o sujeito sonhador de que o mundo está cheio de boas e más intenções, sobretudo más intenções, e que você tem que andar com muito cuidado porque o desejo do outro é um perigo.

PERCURSO Você faz uma distinção entre o processo de conhecimento da ciência ocidental, que depende da objetivação do objeto, e o conhecimento do xamã, que subjetiva o objeto. E, nesse sentido, você diz que a psicanálise estaria no limite entre essas duas formas de conhecimento. Como você pensa esse caso limite da psicanálise? Ela também buscaria esse ideal ocidental de objetivação da subjetividade?

VIVEIROS DE CASTRO É a ideia de que aquilo que nós chamamos de “Isso”, eles chamam de “Eles”. E eu acho que eles têm razão, porque o Id são eles. Nós sabemos disso. O universo causal indígena é o que chamamos de paranoia. O mundo inteiro está cheio de subjetividades que te olham – o que faz com que, por exemplo, não haja nenhuma morte natural. As mortes, em geral, são causadas por feitiçaria de outrem, pelo desejo de outrem. Isso significa que todas as relações que se estabelecem com o Universo são relações políticas, semelhantes às que nós estabelecemos com outros seres humanos.

Quando você está se relacionando com outro ser humano, está interessado essencialmente nas intenções do outro. Está calculando, pensando a partir do que o outro está pensando, está na intencionalidade de segunda ordem. Você tem uma teoria da mente, supõe que o outro te olha, ou seja, a nossa maneira de interpretar o comportamento de outros humanos é a subjetivação geral. Você trata o outro como sujeito e não como um corpo inerte. Se estiver operando o sujeito, vai tratá-lo como animal, no sentido meramente corporal. E quando interpreta as ações políticas das pessoas, o faz em termos do tipo de intenção que está por trás daquela ação.

A tendência da nossa ciência moderna pós-cartesiana é ter como ideal epistemológico a



essa teoria paranoica tem várias vantagens. Se você não a vê como psicopatologização do sujeito, mas como forma de vida, e que, portanto, possui limites institucionais, se tem uma situação de um ganho de felicidade enorme porque não há culpa. Há uma exteriorização da culpa

de um ganho de felicidade enorme porque não há culpa. Há uma exteriorização da culpa. Nós, ao contrário, temos uma interiorização da paranoia: “a culpa é minha”. Eu sou o meu pior perseguidor.

Há um mundo no qual tem um estímulo institucional geral para colocar, poderíamos dizer, a culpa nos outros. Convenhamos que é uma qualidade de vida melhor. Se vivemos em um mundo em que isso não está institucionalizado, passamos mal e vamos sofrer. Mas no mundo em que está institucionalizado, o contrário é que é patológico, de certa maneira. Nós temos culpa o tempo todo, vivemos no mundo da culpa. Talvez existam mundos que sejam organizados por aquilo que chamamos de paranoia, mas que funcionam bem dentro de certas molduras institucionais. Eu sempre achei que é muito melhor colocar a culpa nos outros. Alguém duvida?

PERCURSO Isso tem a ver com a maneira com que os indígenas lidam com a morte, uma vez que eles têm medo do morto e não da morte?

VIVEIROS DE CASTRO Exato. Curt Nimuendajú, um etnólogo alemão famoso, escreveu, em 1914, que os Guarani não têm medo da morte, mas têm muito medo dos mortos. O que é interessante porque isso também aumenta a qualidade de vida psicológica. Eles sabem tão bem quanto nós que vão morrer, mas não têm medo de morrer, têm medo das pessoas que morreram, porque o morto é, de certa maneira, um desertor. Freud também falou disso. A raiva do outro é bastante comum

possibilidade das ações humanas serem reduzidas a meros estados físicos de partículas materiais, de neurônios. Falo do ideal de 99% da metafísica científica contemporânea: a redução de todas as razões às causas, de todos os motivos a estados energéticos, de uma rede material, o cérebro, os genes. A ideia é que conhecer significa dessubjetivar. Nós já dessubjetivamos os astros, os animais. O que não conseguimos ainda é dessubjetivar completamente os humanos. Mas com o tempo vamos conseguir... A ponto, inclusive, de simular mecanicamente o ser humano em uma inteligência artificial. Será que os computadores terão inconsciente?

A impressão que tenho é que, se numa leitura assim popular da psicanálise, o inconsciente é o nosso lado animal, as pulsões etc., eu diria que, para os índios, o inconsciente dos animais é humano, porque eles são humanos por baixo da roupa animal. Assim como nós somos animais debaixo da nossa roupa humana: nos vestimos para esconder o nosso lado animal e colocamos uma roupa cultural para esconder nossas pulsões assassinas e mortíferas. Queremos matar todo mundo, mas temos que disfarçar. Talvez nos animais seja o contrário, talvez o inconsciente deles seja humano. Eles têm uma roupa animal, mas a sua verdadeira essência, que procuram reprimir e que, talvez, nem saibam que tenham, é o lado humano.

PERCURSO Como a destrutividade humana se apresenta nessa existência paranoica?

VIVEIROS DE CASTRO De várias maneiras. Faí, por exemplo, da ideia de que não há morte natural, pois toda morte é causada por alguém. Em várias sociedades indígenas, a feitiçaria é uma teoria muito importante e é equivalente ao que nós poderíamos chamar de uma teoria paranoica, na medida em que se entende que uma pessoa foi atingida fisicamente pela intenção de outrem. Essa teoria paranoica tem várias vantagens. Se você não a vê como psicopatologização do sujeito, mas como forma de vida, e que, portanto, possui limites institucionais, se tem uma situação



quando dizem que os animais são humanos, estão dizendo que os animais são humanos para eles [os animais], não para nós [os índios]. A onça é gente para as onças, ela não é gente para mim. Isso é muito importante

em muitas sociedades ameríndias: o morto é um traidor, trocou de lado, passou a ser inimigo. Ele é perigoso porque é mortífero, puxa o vivo para junto dele, que é a melancolia. Quanto mais parente, pior o morto, porque te puxa. E quanto mais recente a morte, mais se tem que trabalhar o luto. É um trabalho institucional altamente recomendável em muitas sociedades, que envolve o apagamento dos traços do morto. Os Yanomami são um exemplo clássico. Eles apagam o nome do morto, queimam seus objetos, porque é difícil esquecer o morto. Dizer o nome do morto é ressuscitá-lo, um perigo, é um ser canibal que quer te levar para junto dele. Resumindo, essa máquina funerária pretende cancelar a existência do morto, que virou um inimigo da sociedade. Mais uma vez temos aí o que chamei de paranoia, que é uma palavra ruim para se usar, mas o não ter medo da morte está ligado a essa ideia de que a culpa não é o pilar da subjetivação nessa sociedade. Não se é responsável pela própria morte, como nós somos pela nossa. A morte deles vem de fora.

PERCURSO Nessa linha, como é o culto aos ancestrais nessas sociedades?

VIVEIROS DE CASTRO Aí temos diferenças muito importantes. As sociedades indígenas mais amazônicas, como os Yanomami, os Tupinambá, não têm a figura do ancestral, tal como encontramos na China, em Roma ou na África, os ancestrais totêmicos, que controlam e governam e aos quais se prestam cultos. Veja que há uma

diferença enorme entre o morto que governa o vivo e aquele que deve ser mandado embora porque é inimigo. Isso pode estar ligado aos mortos recentes versus os mortos antigos. Pode se ligar também a economias mortuárias diferentes, uma das quais tem a figura do ancestral, que é uma espécie de super-humano, e outra em que o morto vira menos que o humano. Um dos eufemismos para o morrer, em algumas sociedades amazônicas, é: “ele virou um animal”. Não se diz: “ele morreu”. É como nós dizemos: “ele descansou”, uma metáfora reveladora... porque a vida dá um trabalho danado.

Para os indígenas, os mortos viram animais, ou seja, são outros tipos de humano. Quando dizem que os animais são humanos, estão dizendo que os animais são humanos para eles [os animais], não para nós [os índios]. A onça é gente para as onças, ela não é gente para mim. Isso é muito importante. Se alguém começar a ver o mundo como as onças veem é porque está doente ou virou uma onça, um animal canibal perigoso para os seus parentes. A menos que seja um xamã, pois o xamã é um sujeito andrógino do ponto de vista da espécie. Mas se o homem comum vê o mundo como um animal vê, isto é, se vê os animais como gente, é porque está virando um animal. Se olharmos para os urubus e começamos a ver pessoas, e não pássaros-pretos, é porque a nossa alma foi capturada pelo urubu, estamos virando um urubu, um não humano. E essa pessoa tem que ser morta pelos seus parentes porque pode se tornar um espírito... um canibal, um necrófago.

PERCURSO Como os povos indígenas lidaram com os sucessivos massacres, genocídios, durante a colonização e na história recente? Isso é transmitido de alguma maneira, há uma elaboração do que nós chamaríamos de trauma coletivo?

VIVEIROS DE CASTRO Não sei se sei responder. É claro que eles têm uma memória e a transmitem. O fato de que esquecem os mortos não quer dizer que esqueçam um morticínio. Não quer dizer que eles não possam falar: “a minha mãe foi assassinada aqui pelo fazendeiro tal”. Eles sabem, lembram e falam.

Estamos falando de outro tipo de registro. O que não sei dizer é se eles têm uma teoria da história, no sentido de uma explicação global, cósmica para o genocídio. Não sei dizer, inclusive, se eles têm a mesma história. Os Awareté tinham cinco anos de contato quando estive com eles, e tinham perdido 50% da população em seis meses. Os brancos os encontraram quando eles apareceram na beira do rio Xingu porque estavam passando fome, fugindo do ataque de outros inimigos. A Funai mandou sertanistas para deslocá-los para uma região longe do grande rio e os contaminou com o vírus da gripe, por incompetência misturada com a maneira como em geral se tratam os índios: não se dá muita importância se morrem... E morreram mais de 80 pessoas. Umas se contaminaram na beira do rio, outras morreram durante a caminhada de 15, 20 dias. Foram os Awareté que me contaram que pais e mães mataram seus bebês porque não podiam mais carregá-los e para que o bebê não morresse aos poucos no chão. Gente matando os pais, matando as mães, para que não sofressem mais do que o necessário. Eles lembravam perfeitamente. E eu sempre me perguntava se não tinham ódio de mim como um representante dos brancos. Aparentemente não, não é bem assim que funcionam as coisas. Pelo menos naquele contexto, com aqueles índios ali comigo, naquele momento. Varia muito de grupo para grupo.

Hoje, os Yanomami estão no pico da curva de um genocídio deliberado por omissão do governo, que está estimulando a presença de garimpeiros que matam essa população direta ou indiretamente, à bala, por epidemia ou por destruição do ambiente. O Davi Kopenawa está fazendo a teoria do porquê os brancos são genocidas. Quando ele fala: “os brancos só sonham consigo mesmos”, está falando que os brancos são genocidas. É a mesma coisa em outro registro. Há várias maneiras deles interpretarem os genocídios seculares que vêm sofrendo. Mas eles não têm, até agora, nada semelhante a um desejo de reparação.

PERCURSO Ou de vingança?

VIVEIROS DE CASTRO Ou de vingança global, coletiva, étnica. Isso acho que não é o caso.



esse é um dos paradoxos.

O Estado brasileiro é o principal inimigo estrutural do modo de ser indígena e, ao mesmo tempo, é a única garantia que eles têm de defesa contra a sociedade brasileira, contra os garimpeiros, os agronegociantes, os fazendeiros, os capitalistas

PERCURSO Como você vê esse momento em que diferentes etnias estão se unindo contra o Estado?
VIVEIROS DE CASTRO Esse é um dos paradoxos. O Estado brasileiro é o principal inimigo estrutural do modo de ser indígena e, ao mesmo tempo, é a única garantia que eles têm de defesa contra a sociedade brasileira, contra os garimpeiros, os agronegociantes, os fazendeiros, os capitalistas e assim por diante. O Estado é o único aliado jurídico porque tem o monopólio do exercício do direito. É ele que pode decretar a emancipação dos índios, dizer que não tem mais nada a ver com os índios, deixá-los morrerem; e é aquele que pode garantir a presença de uma Polícia Federal para proteger os índios da invasão das suas terras. Esse é o primeiro paradoxo.

O segundo é que os índios que se constituem sempre com o que nós chamamos de paranoia, que é aquela paranoia salutar de dizer: “os outros são outros... cada macaco no seu galho”. Agora, de certa maneira, são obrigados a se unirem, a construir essa coisa que não existia, que são os povos indígenas. Tem uma frase de um Baré, povo da região de Manaus, que conta um sonho em que um ancestral falou para ele: “nós não éramos índios até o dia que os brancos chegaram aqui”. Um índio de outra tribo falou para uma colega minha: “Nós não sabíamos que éramos índios. Vocês é que disseram”. “Nós não sabíamos que nós, os Araweté, os Bororo, os Kaiapó, os Tupinambá, os Krenak éramos tudo a mesma coisa.



a relação entre inimigo e não humano também existe, mas a questão é que o inimigo é um não humano, mas é gente. Nimuendajú dizia que os Guarani achavam que os Kaingáng, que é outro povo, eram onças. “Eles parecem gente, mas não são gente”

Ao contrário, achávamos justamente que o que caracterizava o Araweté era não ser Krenak, não ser Caiapó, Tupinambá...”

PERCURSO E os do outro grupo eram considerados inimigos, e também como não humanos? Ou só como inimigos?

VIVEIROS DE CASTRO Essa diferença entre o inimigo e o não humano não tem muito sentido entre os ameríndios. O conceito deles de inimigo não é o nosso. Um fato, acho que aconteceu na Primeira Guerra Mundial, na Europa, é o dos soldados não conseguirem atirar nos inimigos. Eles atiravam por cima. Tinha que se criar uma desumanização do inimigo suficiente para que os soldados pudessem matá-los. Isso nós vimos direto na Segunda Guerra, tanto do lado dos alemães contra os judeus quanto do lado dos americanos. Você vê como os japoneses eram representados na iconografia americana, como macacos, amarelos, repugnantes. Aliás, o tratamento dos inimigos alemães e dos inimigos japoneses, pelos americanos, foi muito diferente, porque os alemães são iguaizinhos aos americanos. E os japoneses foram postos em campo de concentração, e tudo o mais... No caso indígena, a relação entre inimigo e não humano também existe, mas a questão é que o inimigo é um não humano, mas é gente. Nimuendajú dizia que os Guarani achavam que os Kaingáng, que é outro povo, eram onças. “Eles parecem gente, mas não são gente”. O que significa que os Kaingáng são monstros canibais.

Mas as onças são gente... para elas. Você tem aí um regime diferente do nosso, em que a desumanização é de um outro tipo. Para nós, os inimigos são não humanos, nós desumanizamos. Os índios não humanizam, os inimigos não são humanos... o que é outra coisa. Era muito comum, entre povos indígenas, entrar numa aldeia, matar várias pessoas, pegar as crianças do grupo e criá-las junto com eles, porque aquelas crianças são gente, você consegue humanizá-las. Inclusive é um dos grandes objetivos de guerras indígenas, a captura de gente, de crianças ou de mulheres, que eram incorporadas à sociedade. É difícil imaginar isso em uma situação alemães-judeus, por exemplo. Você não tem essa ideia do extermínio do outro por ser o outro. Ao contrário, a ideia é capturar o outro, trazer para dentro. É uma predação diferente. Entre exterminar uma população inteira e capturar as crianças daquela população, o estado de espírito é outro. Em ambos existe violência, em ambos existe vingança, mas com uma grande diferença. Aliás, a cultura indígena é muito marcada pela teoria da vingança, que é completamente diferente do mero desprezo e ódio pelo outro, o outro como verme, como coisa daninha que deve ser extirpada. A vingança é um modo tradicional, archi-humano, de você se articular com a alteridade e, justamente, expurgar a culpa. A vingança é, digamos, a paranoia em ato.

PERCURSO E como é a teoria da vingança?

VIVEIROS DE CASTRO A vingança é um modo fundamental da justiça indígena. Como não se tem um órgão transcendente que cuide de você, a vingança é a resposta. Todo mundo sabe o que é vingança. Todo mundo se vinga. Nós estamos falando de um sistema no qual a vingança é o modo institucional da sociedade, com a característica de ser um ato pessoal. Para nós, a vingança é impessoal. O Estado se vinga por você e finge que não é vingança, que a pena de morte e a prisão são para proteger a população. Mas nós sabemos que não é assim. A punição é uma vingança. Mas por que o Estado se vingaria de algo que é feito a mim? “Quem deu a ele o direito de fazer isso?”



Estou pensando como índio, “sou eu que tenho que me vingar” ou “é a minha família que tem que se vingar”. E, às vezes, a vingança envolve coisas interessantíssimas. Em alguns sistemas indígenas, se o inimigo ataca e mata um parente seu, você tem o direito de matar alguém da família dele ou de pegar uma pessoa da família dele e colocar na sua, como substituta. Ou seja, eu posso pegar um filho do assassino e criar como meu filho, porque ele matou o meu filho. Não é uma coisa de: “então eu vou matar o filho dele...”. Eu posso matar o filho dele, mas pode ser o contrário. Depende da sociedade, depende da situação.

PERCURSO Você poderia nos falar sobre o conceito de afinidade potencial e como ele se articula com as relações de parentesco?

VIVEIROS DE CASTRO Isso tem a ver com a metafísica do parentesco indígena, com o que é manter uma relação social. E aí tem várias maneiras de abordar. Nós tendemos a pensar o mundo das relações sociais como sendo um mundo que vai de dentro para fora, do centro para a periferia. Eu no meio, meus irmãos, meus primos, meus vizinhos, meus conterrâneos e assim por diante. Quanto mais longe de mim, mais a relação vai se degenerando do ponto de vista da sua qualidade. Quanto mais diferente alguém é de mim, menos parente, menos humano, menos relacional ele é comigo. É a definição de amigo de Aristóteles: “amigo é um outro eu”, começa comigo. Ou seja, um amigo é um outro eu, ele não é um eu outro. No mundo indígena é como se fosse o contrário, é de fora para dentro. Você, na verdade, é um caso particular do outro e não o outro um caso particular do eu. Para nós, o outro é um tipo de eu, um eu de segundo grau, de segunda classe. Ele é um humano, mas é menos humano que eu. O eu é a forma príncipes, a forma privilegiada, e a alteridade é um processo de decaimento do outro. No mundo indígena é o contrário, se vem da alteridade para dentro. A figura fundamental nesse mundo é a que faz a relação entre o interno e o externo, o eu e o outro, que é o afim. Um exemplo que sempre dou é um equívoco que aconteceu

o que é irmão para nós?

Irmãos são duas pessoas que têm uma mesma relação com um terceiro, que é o pai e a mãe.

O cunhado é aquele que está ligado a mim por uma terceira pessoa que tem uma relação diferente comigo e com ele

em torno do título de um disco do Milton Nascimento. Ele foi à Amazônia, ficou muito encantado com o povo indígena do Acre, e resolveu dar ao seu disco o nome de uma palavra que os índios usavam para falar com ele: Txai. E me convidaram para escrever a contracapa desse disco e explicar que “Txai” queria dizer “irmão”, porque para nós todos os homens são irmãos... Falei que não dava para chamar de irmão, porque Txai é exatamente o contrário de “irmão”, Txai quer dizer “cunhado”. E o cara falou: “eu não posso chamar o disco de ‘cunhado’”. Eu concordei, em português cunhado não quer dizer nada, não tem consistência sociológica.

PERCURSO Cunhado não é da família.

VIVEIROS DE CASTRO “Cunhado não é parente, Brizola para presidente”, no tempo do Jango Goulart era isso. Mas na sociedade indígena se dá o oposto: não se chama de irmão alguém que não é nada para você, para torná-la uma pessoa com quem se tem uma relação. Você chama de cunhado. Qual a diferença entre os dois? O que é irmão para nós? Irmãos são duas pessoas que têm uma mesma relação com um terceiro, que é o pai e a mãe, os pais, uma espécie de figura transcendente que identifica os dois. O que é um cunhado, em geral, e no mundo indígena, em particular? O cunhado é aquele que está ligado a mim por uma terceira pessoa que tem uma relação diferente comigo e com ele, porque ela é minha irmã e é mulher dele ou, vice-versa, ela é minha mulher e irmã



afinidade potencial é a ideia de que o outro é tornado humano na medida em que ele pode ser um cunhado, é um afim, é alguém que está ligado a você por uma relação de diferença em que eu entrego algo para ele

dele. Isto é, os cunhados estão ligados por aquilo que os distingue. Eles têm relações diferentes com a mesma pessoa. Os dois irmãos têm relação igual com uma pessoa diferente. São duas maneiras de conceber a relação: uma pela diferença, outra pela semelhança. No mundo indígena, o modelo da relação é pela diferença. Se tem um sujeito que eu não sei do que chamar, eu o chamo de “cunhado”, enquanto aqui nós chamamos de “meu irmão”.

PERCURSO Isso que seria afinidade potencial?
VIVEIROS DE CASTRO Afinidade potencial é a ideia de que o outro é tornado humano na medida em que ele pode ser um cunhado, é um afim, é alguém que está ligado a você por uma relação de diferença em que eu entrego algo para ele. É o dom. Eu dou uma irmã, um irmão para ele e ele vai ter que me dar alguma coisa parecida de volta. É a troca. Eu abro mão da minha irmã, e preciso da irmã de alguém para casar. É a teoria da proibição do incesto que está fundada na figura arquetípica da sororidade e não tanto na de mãe e filho. Não é esse o eixo mítico que marca a teoria do Lévi-Strauss, mas o de que eu abro mão de uma mulher do grupo, para usar o ponto de vista masculino que ele usa, e recebo uma mulher de outro grupo, para o meu grupo, o que torna os dois grupos aliados matrimoniais. A relação de cunhado é uma espécie de modelo do laço político nas sociedades ameríndias. Enquanto para nós é a fraternidade, que, de resto, é desrespeitada, como para eles o cunhadês também o é. Estou falando

de modelo. A relação de cunhado é uma relação entre dois homens por uma mulher ou duas mulheres por um homem, em que você tem uma diferença de gênero e uma diferença de relação com esse outro gênero, fraternidade ou conjugalidade. E, ao mesmo tempo, a palavra Tupinambá para “inimigo” é a mesma palavra para “cunhado”, mas etimologicamente as palavras não são sinônimas. Quer dizer simplesmente “aquele que está diante de mim que é o meu contrário”. O inimigo é chamado de contrário. Um cunhado é o seu contrário. Aquele que está diante de você, não ao seu lado como irmão. O esquematismo é completamente diferente.

A palavra “afim”, ou “afinidade” no sentido conjugal, matrimonial, vem da expressão latina *adfinitas*, *adfins*, que significava as pessoas que tinham propriedades uma grudada na outra com uma cerca no meio, que eram fronteiras... a minha propriedade faz fronteira com a propriedade dele. Então, o afim é aquele que faz fronteira comigo, está defronte, diante de mim. É outra maneira de conceber o laço social. Afinidade potencial é o contrário indígena da nossa fraternidade potencial, que é o nosso modelo do “todos os homens são irmãos”. Modelo essencialmente cristão: somos todos irmãos em Cristo. Basicamente, a afinidade potencial é uma certa margem da relação fundada na diferença como modo de ligação e não como modo de exclusão.

PERCURSO A psicanálise tem sido bastante questionada ultimamente enquanto saber colonizado em relação à questão de gênero, etnias, cor... Nesse sentido, que questionamentos o perspectivismo ameríndio ou a antropologia indígena colocam para a psicanálise e que poderiam contribuir para o alargamento do seu saber e da sua prática?
VIVEIROS DE CASTRO Eu não me arrisco a responder, por várias razões. Bom, primeiro não sei se a psicanálise tem conserto. Segundo, não sei se ela tem que ser consertada. Então, a resposta seria as duas coisas ao mesmo tempo: nem tem conserto, nem precisa consertar. Agora, é certo que quanto mais os psicanalistas tiverem consciência, e

acho que eles sempre tiveram, mas se cada vez mais [considerarem] que a psicanálise é produto de uma história específica do Ocidente, e toda pretensão à cientificidade precisa ser relativizada, tanto quanto qualquer outra disciplina científica, ou até mais, porque se trata de como você administra a subjetividade. E isso está num terreno onde a inventividade cultural é imensa, em que, a determinação pelas instituições historicamente dadas, em cada sociedade, é enorme. A questão da história da paranoia que estávamos falando, da morte ... tudo isso. O que não quer dizer que não se encontre pontes. Eu posso imaginar o que seria o inconsciente para os Araweté. E pode ser que isso funcione muito bem, por exemplo, em uma eventual clínica de um eventual araweté. Pode ser que o caminho para acessar o inconsciente do sujeito seja esse, do desejo, dos espíritos, da morte que ronda... Por outro lado, certamente o que eu teria a brigar com

a psicanálise é a teoria do narcisismo primitivo, que acho fundamentalmente equivocada. Não se pode ler *Totem e Tabu* como se fosse realmente mais do que um mito. Mas nós sabemos que, no fundo, Freud acreditava que aquilo não era um mito. Pode não ser a verdade real, mas é a verdade histórica, no sentido transcendental, mas a ideia do narcisismo infantil, do narcisismo primitivo... que junta os traços da vida mental dos psicóticos, dos neuróticos, dos primitivos, das crianças... isso sim, está fundado, evidentemente, em uma história do colonialismo. Não tem outro jeito de pensar. Estamos falando de um pensamento produzido no auge do imperialismo europeu, em 1914, quando a Europa estava às vésperas de decair. Não dá para achar que o Kopenawa está apenas atualizando uma estrutura psíquica arcaica. Esse é um ponto que não é negociável!

Marina Bialer
 Marco Antônio Sousa Alves
 Tania Rivera

De volta para o futuro

Realização Camila Junqueira, Cristiane Abud Curi, Gisela Haddad, Ivy Semiguem, Thiago Majolo e Vera Zimmermann

Marina Bialer é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e membro do Grupo de Pesquisa Psicanálise Experimental (USP). É autora de *Autobiografias no Autismo* (Toro), *Adolescendo em tempos instagráveis* (Annablume) e *Historiando a psicanálise: vida e obra de Theodor Reik* (Zagodoni).

Marco Antônio Sousa Alves é doutor em Filosofia pela UFMG, com estágio de pesquisa na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS/Paris). É professor adjunto de Teoria e Filosofia do Direito da UFMG e professor visitante no Surveillance Studies Centre, na Queen's University, em Kingston, Canadá. Coordena o Grupo SIGA (Sociedade da Informação e Governo Algorítmico) e o GFDP (Grupo Filosofia, Direito e Poder).

Tania Rivera é ensaísta, psicanalista e professora do Departamento de Arte e da Pós-Graduação em Estudos Contemporâneos das Artes da UFF e do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ. É doutora em Psicologia pela Université Catholique de Louvain, Bélgica (1996) e pós-doutora em Linguagens Visuais na Escola de Belas-Artes da UFRJ (2006). Foi professora visitante da Université Paris 8 – Vincennes Saint Denis em 2016 e é autora de *Lugares do Delírio* (Arte e Expressão), *Loucura e Política* (Editora n-1, no prelo), *Psicanálise Antropofágica* (Identidade, Gênero, Arte) (Artes e Ecos, 2020) e *O Averso do Imaginário*. *Arte Contemporânea e Psicanálise* (CosacNaify, 20013) – prêmio Jabuti na categoria psicologia/psicanálise.

Em 2014, em entrevista ao caderno Ilustríssima, da Folha de S. Paulo, o francês Jeremie Zimmermann, importante cientista de computação, afirmou que estaríamos vivendo um momento fundamental para se pensar o mundo nos próximos 50 anos, dependentes que seríamos da tecnologia. Seu sonho seria um mundo on-line, conectado, que garantisse a todos direitos e liberdades, através de uma rede neutra, que seguiria os princípios de nossa Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Na Ilustríssima do dia 16 de outubro de 2021, Ronaldo Lemos, advogado, criador do Instituto de Tecnologia e Sociedade do Rio de Janeiro, discorre sobre a “A Grande Ruptura” e alerta-nos para o fato de que nosso inconsciente ganha cada vez mais preponderância nas coletas de dados, uso de algoritmos e inteligência artificial. Nossas reações emocionais passaram a ser mais importantes que nossas preferências racionais, e nossos smartphones – convertidos no objeto técnico mais íntimo que já existiu – captam essas preferências pela análise de contextos, reações e padrões de uso. A leitura desses dois textos da Ilustríssima – assim como tantas análises, documentários e entrevistas – escancara a complexidade e a dificuldade em analisar as mudanças que a sociedade digital vem provocando em nossas vidas. Longe de ser um luxo, a utilização desses serviços já é uma necessidade imposta pelas condições estruturais de sociabilidade e da vida econômica atual. Rendemo-nos às suas benesses, e desfrutamos de suas descobertas sempre renováveis de novas e melhores ferramentas, que nos oferecem um mundo de conforto e bem-estar. A tecnociência é nossa mãe prometeica pós-moderna, e incita a cada um a escapar

119

PERCURSO 67 : p. 119-128 : dezembro 2021

da condição comum ao se tornar o “feliz privilegiado” que pode oferecer a si mesmo algo melhor, raro, único. Cidades inteligentes, redes neurais, internet das coisas, inteligência artificial e carros autônomos rondam nosso horizonte. Compartilhar informações, notícias e eventos que podem ser acompanhados e divulgados em tempo real, assim como encontrar pessoas, grupos e assuntos que nos interessam, fazer novos amigos ou reencontrar aqueles que fizeram parte de nossas vidas. Na reclusão pandêmica, foi possível trabalhar home office, ter aulas on-line, utilizar novas estratégias de comércio, fazer treinamentos físicos, cursos, assistir shows e manter a conexão com nossos familiares através das telas de smartphones e computadores. As redes sociais são uma extensão da subjetividade moderna, e anunciam não só que certas fronteiras com o mundo interno/externo, o real/virtual, o público/privado estão borradas ou que, com nossos acessos a elas, é possível identificar nossas preferências estéticas e sexuais, gostos alimentícios, saúde física e mental, políticas, de consumo, mas que também estamos diante de novos modos de relação conosco e com o outro. Eis aqui a dimensão histórica da experiência subjetiva, ou seja, os modos como nos percebemos, nos definimos e nos construímos como sujeitos. A psicanálise é uma testemunha privilegiada deste encontro entre sujeição e subjetividade, e poderia/deveria participar da produção de novos

Marina Bialer

Desejos, algoritmos e o Outro digital

Recentemente recebi no meu WhatsApp uma charge sobre o tema das tecnologias digitais: nela vemos um grupo de militares em torno de uma mesa, cada um desviando o olhar da sua tela de computador ou da sua planilha enquanto observam passivos à decolagem de quatro mísseis projetada nos grandes telões da sala em que se encontram. Na imagem há dois balões de diálogo: um grande, em



as redes sociais
são uma extensão
da subjetividade moderna

significantes e novas inteligibilidades. O conhecimento humano e seus produtos sempre poderão ser utilizados por grupos particulares, em detrimento de interesses comuns. A manipulação do consumidor por técnicas de marketing e produção de subjetividade está longe de ser uma novidade, assim como a gestão da privacidade e suas correlações se transforma de acordo com os diferentes marcos históricos, sistemas políticos, econômicos e culturais. Nosso saber sobre nós mesmos e sobre os outros é sempre limitado, e essa contingência e fragilidade são paradoxalmente o fundamento da liberdade humana. Estamos, portanto, diante de um complexo desafio, ao tentar analisar um mundo em sua acelerada e incerta mudança. Resta-nos, talvez, a expectativa de que a vida em sociedade possa contemplar tanto as singularidades quaisquer, quanto uma ética da vida em comum?

A seção Debate da Revista Percurso convida alguns autores de áreas diversas para falar sobre o tema.

que se lê “No, Alexa... I said order lunch”, e outro balão em frente de um minúsculo dispositivo tecnológico na mesa, com os dizeres “Sorry”.

Além de vivermos tempos sombrios, em que cada vez mais somos assombrados por políticos e figuras públicas que nos ameaçam, todo tempo, de deliberadamente tomar atitudes bélicas de consequências catastróficas, gosto dessa charge



*vale não esquecer que
a internet surgiu de decisões
estratégicas do exército americano
para criar uma rede descentralizada*

por ela retratar um elemento que me parece crucial quando pensamos as tecnologias. Para Alexa, não há nenhuma diferença entre ser comandada a pedir o almoço (*lunch*) ou a ordenar um ataque nuclear (*launch*). Isto torna as tecnologias algo que deveria ser excluído do planeta? Do meu ponto de vista, não. Mas penso que cada vez mais nos damos conta de que, enquanto pensarmos que os algoritmos são caixas pretas das quais nada queremos saber, ficaremos sujeitos a assistir passivos não somente aos avanços tecnológicos, como aos efeitos daqueles que têm deliberadamente se dedicado a obter o maior conhecimento possível da cultura do algoritmo para manipular a todos nós.

O instigante convite da seção Debate da revista *Percurso* parte de uma entrevista na Ilustríssima que fala da visão do digital, interconectado, como porta de entrada para um mundo mais democrático e justo. Embora nos tempos iniciais a tecnologia digital, especialmente a internet, tenha ganhado fama de oásis da democracia, vale não esquecer que a internet surgiu de decisões estratégicas do exército americano para criar uma rede descentralizada, que permitisse que laboratórios em diferentes locais do país pudessem ter acesso a supercomputadores em outros locais, de modo a se defender no caso de um ataque ao território americano. Desde então, a internet se tornou uma grande rede de relações sociais, de conexão de saberes. Mas a leitura da tecnologia neutra e da internet como senha de entrada para a melhor versão da humanidade, em que todos teriam acesso à rede interconectada de redes mundiais, dando origem a um estado democrático de igualdade, parece uma visão utópica, irreal e mesmo

quase surreal para todos nós que presenciamos cotidianamente os efeitos da exclusão digital, o ódio nas redes sociais digitais, as fake news, a cultura de cancelamento. A segunda parte do convite da seção Debates faz menção ao fato de que os algoritmos e a inteligência artificial têm se dedicado a investigar nossos inconscientes e eu gostaria de tecer alguns comentários justamente acerca da interface desses dois pretextos para o debate.

O algoritmo lê na humanidade algo que escapa do olhar direto desta, e dessa leitura emerge a oferta dos objetos. Voltemos ao exemplo inicial da Alexa. Quando Alexa confunde *lunch* com *launch*, isto pode nos falar de quanto de fato estas tecnologias nos revelam dos desejos dos envolvidos, da destrutividade humana. Essa é uma das dimensões dos algoritmos. Várias pesquisas muito interessantes mostram como os algoritmos capturam traços psíquicos, detectam padrões comportamentais que a psicologia não conseguia e não consegue apreender, e o mesmo para categorias sociais que são detectadas a partir da análise dessa quantidade descomunal de dados.

Se, de uma parte, para Alexa é indiferente qual o comando que deve realizar, de outra, não há nada neutro nem na maneira como se concebe este ou outro dispositivo tecnológico, nem na da-dificação da vida de seus usuários em que ela se baseia. A dificuldade em pensarmos as informações coletadas e o conhecimento obtido por meio do big data se dá pela restrição da mente humana conseguir apreender todas as dimensões de dados que são computadas e analisadas por meio de inteligência artificial: “os humanos pensam sobre outras pessoas usando um número pequeno de dimensões – idade, raça, gênero e, se as conhecemos um pouco melhor, personalidade –, enquanto os algoritmos já estão processando bilhões de pontos de dados e realizando classificações em centenas de dimensões. Quando não entendemos como o Facebook nos classifica, a piada somos nós, não os algoritmos. Perdemos a capacidade de entender completamente as conclusões dos algoritmos que criamos”.



*não importa o quão
ilícita a fantasia possa ser,
não há consequências para os
visitantes do parque*

É possível pensar que, se é na internet que encontramos tudo o que esquecemos, tudo o que já foi esquecido por todos nós ou, ainda, o saber que não se sabe que se possui, a maneira como a internet se estrutura, como contém esse saber, nos fala do nosso inconsciente e ecoa a maneira como este funciona no nosso mundo contemporâneo.

Voltando ao que o algoritmo lê de nós e ao temor cada vez mais ressoante de que estamos sendo o tempo todo dadificados. Há alguns anos escutei, de uma jovem em análise comigo, que eu precisava assistir *Westworld*, porque era a prova que Skinner estava certo e que não há inconsciente. Achei o convite instigante e logo que tive um tempo tranquilo maratonei a série da HBO. Para quem não viu, recomendo. Para uma breve síntese, recorro à descrição do Wikipedia: “*Westworld* é um parque de diversões futurista que permite a seus visitantes viverem suas fantasias utilizando uma consciência artificial. Não importa o quão ilícita a fantasia possa ser, não há consequências para os visitantes do parque”. Sem dar muito spoiler: logo que a série começa, o telespectador demora a descobrir que há personagens humanas e personagens robôs: todas se parecem humanos. Chips comandados por inteligência artificial dão origem aos comportamentos humanos das máquinas ciborgues. Algumas anotações que fiz a partir da série: cada personagem (humanos e robôs) tem uma temporalidade lógica, que é aquela da entrada em um mundo criado a partir da fantasia, onde se confunde o tempo todo o que é o seu desejo e o que é o desejo do outro, desvelando quanto o discurso é o discurso do Outro (as escolhas eram de fato do personagem? Quanta liberdade se tem em relação ao que se deseja?). Há várias cenas que se repetem, que são reiteradamente encenadas com pequenas modificações. O que se revela do desejo humano no que se repete? E qual o lugar das máquinas nisto? A realidade é sempre criada a partir da fantasia: várias personagens robôs existem para ler/traduzir os desejos dos outros. E essas personagens também

são máquinas que existem para oferecer o que leram desse desejo; aqui é oferecido muito mais do que um pequeno smartdevice encontrado no shopping da esquina; trata-se da invenção de um mundo singular a partir dos desejos de cada um. Os enredos das personagens têm uma temporalidade centrada no momento de ver-compreender-concluir. As várias narrativas se interligam em uma narrativa maior, mas cada micronarrativa revela algo muito íntimo do desejo singular, e a macronarrativa revela algo desse estofado comum que liga a humanidade entre si e com as máquinas que criou. No melhor estilo *Blade Runner*, e toda uma linha de filmes e séries (estilo *Black Mirror*) que tentam pensar a vida ciborgue, essa relação cada vez mais fusional de humano e máquina, em *Westworld* os algoritmos estão o tempo todo observando e analisando os desejos, e o que é decodificado transforma as personagens robôs, que cada vez mais expressam comportamentos humanos. Enquanto as personagens humanas entram no loop de compulsão com o próprio prazer, mesmo que ao custo da destruição e sofrimento dos outros, com o surgimento do inédito na máquina de corpo humano, aparecem não somente comportamentos imprevistos, como todo um campo de empatia. Nesse cenário, o que *Alexa* e *Westworld* falam de nós? E o que podemos fazer com isso e a partir disso?

Quando recebemos, da leitura algorítmica, aquilo que não sabíamos que desejávamos, algo de nós pode ser escutado através desse “Outro digital”. Digo isso sem tecnofobia. Adoro inúmeros “objetos” que me são ofertados pelo que o algoritmo lê de mim, mas surge a questão (dentre várias outras) de quais os efeitos desse Outro



*prefiro chamar atenção
para outro aspecto: o fato
de que devemos temer
nossos próprios sonhos*

digital que oferece essas várias leituras do que não se sabia que queria, que pensava etc. Para mim, *Westworld* é uma narrativa do desejo humano e um paradigma dessa imbricada relação humanos

Marco Antônio Sousa Alves
O futuro em nossas mãos?

Conhecer e controlar o futuro é um velho sonho da humanidade. Esse sonho é insistentemente reavivado, desde Tirésias e as predições oraculares, passando pela arte da adivinhação e dos presságios, pelo esoterismo e pela astrologia, até o cálculo de probabilidades e as técnicas de big data. O experimento mental conhecido como “Demônio de Laplace” expressa a versão moderna dessa ambição: se estivermos de posse de todas as variáveis que determinam o estado presente, seria possível prever com absoluta precisão seu estado futuro (Laplace, 1825). Um sonho tentador, um “querer ser Deus”. Se realizado plenamente, esse conhecimento eliminaria a incerteza e seria capaz de direcionar as ações futuras. Sem incertezas e sem imprevisibilidade, poderíamos construir um mundo seguro e confortável.

Minha pretensão aqui não é prever o futuro (talvez a mais ingrata das tarefas que um intelectual pode assumir) nem defender que estamos em condição de fazê-lo, hoje ou em um horizonte próximo. O que proponho é apenas um exercício de pensamento, uma reflexão crítica que tem por objeto um sonho amplamente disseminado, uma utopia que encontra, no desenvolvimento tecnológico, um terreno propício para avançar. Se a internet suscitou nossa imaginação e foi vista

e algoritmos. Algoritmos que são espelhos, mas daqueles criativos.

Referências

- Buzato M. E. K. (2018). Data storytelling e a dadificação de tudo: um gênero bastardo de mãe narrativa e pai banco de dados. *Gênero Reloaded*, p. 95-123. Campinas: Pontes.
- Sumpter D. (2019). *Dominados pelos números: do Facebook e do Google às fake news, os algoritmos que controlam sua vida*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 42-43.
- Burnham C. (2020). *Does the internet have an unconscious?* Slavoj Žizek and Digital Culture. New York: Bloomsbury, 2020.
- Dunker C. (2021). Apresentação, in: L. Goldberg, *O sujeito na era digital: ensaios sobre psicanálise, pandemia e história*, p. 5-39. São Paulo: Edições 70.

inicialmente como uma poderosa força progressista, que promoveria um mundo mais plural, aberto, interconectado e democrático, hoje são poucos os que mantêm essa visão tecnófila libertária tão comum nos anos 1990. É cada vez mais claro que a sociedade digital fez emergir novos desafios, diante de um mundo que tende mais para a radicalização, o autoritarismo, o ódio, as separações e a violência. É claro que podemos dizer que o ciberespaço foi colonizado por grandes corporações, pela lógica da personalização e da plataformização, que estamos muito distantes da cultura do compartilhamento e das comunidades virtuais abertas e plurais. Isso é certamente verdade. Mas prefiro chamar atenção para outro aspecto: o fato de que devemos temer nossos próprios sonhos.

Sem nenhuma dúvida, somos cada vez mais dependentes das tecnologias da informação e da comunicação. A pandemia de Covid-19, nesse aspecto, contribuiu para acelerar o processo. É cada vez mais difícil imaginar o trabalho, o lazer ou a socialização sem a mediação de alguma plataforma digital. E não devemos nos enganar: não somos os senhores desse novo mundo. Não optamos por participar ou não dele. Não se trata apenas de serviços que utilizamos ou de dispositivos



*o algoritmo, em suma,
não quer nos convencer
de nada. Não há argumentos.
Não estamos no campo das razões*

dos quais nos servimos, como se não passassem de ferramentas à nossa disposição. As plataformas digitais não são algo que simplesmente usamos, mas sim um mundo no qual estamos imersos. Estar imerso significa que nossas relações são sempre mediadas: com o mundo, com os outros e, também, conosco mesmos.

Estamos diante de uma nova revolução, capaz de transformar o mundo e a nós mesmos (Floridi, 2014). A ideia da internet como um ciberespaço separado, no qual podemos entrar, navegar e sair, tende a desaparecer. A internet deixa de existir na medida em que se realiza plenamente, que se torna onipresente. Etiquetas digitais, sensores, objetos e ambientes inteligentes fazem com que não precisemos mais “entrar” na internet para estarmos imersos nela. O telefone, o carro, a televisão, o aspirador de pó, o relógio, a geladeira, os óculos, as roupas (sem falar de nosso próprio corpo, invadido por implantes e chips) começam a enviar e receber informações, tornam-se capazes de interagir conosco e entre si, passam a responder à nossa presença e a atuar na conformação de ambientes personalizados. Esse processo muda nosso corpo, nossa casa, nossas cidades. Esse é o cenário desenhado pela “internet das coisas” e pelas “cidades inteligentes”.

Muitas inquietações acompanham o sonho desse novo mundo. Entre elas, destaca-se a ameaça que isso representa aos nossos direitos e à nossa liberdade. Afinal, se nossa experiência de trabalho, de lazer e de socialização é sempre mediada, precisamos nos perguntar como essa mediação é feita. Trata-se de uma mediação neutra, transparente, respeitosa e inclusiva? Do contrário, ficamos cada vez mais dependentes de algo que pode se voltar contra nós, que é capaz de nos vigiar incessante e exaustivamente, além de conformar o ambiente de nossas ações e nos manipular.

Nasce assim uma nova forma de governo, entendido como um modo de nos conduzir, de nos levar a agir de determinada maneira. Somos governados por complexos algoritmos que conformam o campo de nossa ação possível e direcionam nossas condutas de uma maneira extremamente

insidiosa (Rouvroy & Berns, 2015). Não é nosso discernimento nem nossas preferências que são visadas. O algoritmo, em suma, não quer nos convencer de nada. Não há argumentos. Não estamos no campo das razões. Sua estratégia é mais sutil, atua por meio de estímulos e respostas, inputs e outputs. Não percebemos sua atuação e somos incapazes de formular conscientemente uma reação a esse tipo de direcionamento. Mais do que aquilo que dizemos ou que supomos acreditar, o governo dos algoritmos toma por base uma infinidade de dados, de pegadas digitais que deixamos e que revelam muito sobre nosso padrão de comportamento. Além de nossos cliques, nossos posts ou aquilo que vemos ou compramos, capturam-se também nossos deslocamentos, o movimento de nossa retina, nossas reações faciais, o tempo que nosso olhar se detém sobre uma imagem, entre muitos outros rastros que são reveladores sobre quem somos, o que gostamos e como nos comportamos.

Na base desse novo governo está uma incessante e exaustiva vigilância. Tudo, por mais insignificante que possa parecer, é digno de ser capturado, registrado, armazenado, explorado. Diversos dispositivos permitem ir fundo em nossa intimidade. O smartphone é uma espécie de novo confessor, a quem revelamos tudo, até mesmo nossos desejos mais recônditos. Aquilo que temos vergonha de dizer a qualquer um, que guardamos para nós e que, muitas vezes, sequer somos capazes de formular conscientemente, entregamos a esses novos dispositivos. E é porque nos confessamos incessantemente que somos recompensados com um “serviço customizado”, com resultados de busca relevantes ou



*paradoxalmente, o pleno
conhecimento de nosso próprio
agir coloca em risco
nossa própria liberdade*

um feed de notícias feito sob medida para nós. Isso só é possível porque nos tornamos transparentes. Personalização pressupõe vigilância em massa (Couldry & Mejias, 2019).

Sem sequer perceber que somos governados, somos também incapazes de resistir ou desobedecer a esse novo regime de poder. Embarcamos nele, em geral de modo apaixonado. Sonhamos com uma vida mais segura, mais confortável, mais eficaz, mais produtiva, mais prazerosa. Desejamos “likes”, visualizações, compartilhamentos. Emerge assim uma “sociedade da exposição” (Harcourt, 2015). Mais do que submetidos a uma vigilância forçada, somos nós que nos exibimos. Não estamos apenas sujeitos ao poder de um Estado ou de grandes corporações que nos observam e controlam. Temos um papel ativo e participamos de uma nova “cultura da vigilância” (Lyon, 2018). Gostamos de nos mostrar e de espionar uns aos outros. As redes sociais e os reality shows são a prova de que vivemos em um tempo marcado pela escopofilia e pelo voyerismo.

No fundo, todo conhecimento faz nascer algum novo poder e tende a ser acompanhado por certa inquietação. Saber demais é algo perigoso. Quanto mais conhecermos nosso próprio comportamento, mais seremos capazes de direcioná-lo, de modificá-lo ou de formatá-lo. Paradoxalmente, o pleno conhecimento de nosso próprio agir coloca em risco nossa própria liberdade. Afinal, ao sabermos com precisão como agimos, somos capazes de antecipar e direcionar

nossas condutas de modo a que percam sua espontaneidade e imprevisibilidade. Quando esse conhecimento é assimétrico, opaco, dominado por poucos, o cenário fica ainda mais sombrio. Um novo risco emerge e talvez devamos lutar por um novo direito ao futuro (Zuboff, 2019).

Nesse sentido, vale retomar uma intrigante questão teológica: seria Deus livre? Afinal, em que sentido um ser que tudo sabe pode ser livre? Se sei exatamente o que farei, com antecedência, e sou incapaz de agir diferentemente, posso considerar minha ação livre? Talvez o conhecimento pleno seja incompatível com a liberdade, que parece sempre pressupor algum grau de ignorância, ou seja, um desconhecimento sobre o curso futuro de nossa própria ação. O governo algorítmico, em certo sentido, reaviva um sonho de controle, de domínio sobre nossas condutas, reduzindo a zero a imprevisibilidade e os riscos. Tudo é antecipado e ninguém mais age sem que tenha sido de alguma forma conduzido a tal. O futuro está assim em nossas mãos. E o melhor, talvez, seja tomar a decisão de viver na ignorância.

Referências

- Couldry N.; MEJIAS U. (2019). *The costs of connection: how data is colonizing human life and appropriating it for capitalism*. Stanford University Press.
- Floridi L. (2014). *The fourth revolution: how the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press.
- Harcourt B. (2015). *Exposed: desire and disobedience in the digital age*. Harvard University Press.
- Laplace P.-S., Marquis de. (1825/2022). *Essai philosophique sur les probabilités*. 5ème édition. Paris: Bachelier, successeur de Mme. Courcier, Libraire pour les Mathématiques, 1825. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96200351>. Acesso em: 25 fev. 2022.
- Lyon D. (2018). *The culture of surveillance: watching as a way of life*. Cambridge: Polity Press.
- Rouvroy A.; Berns T. (2015). Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o dispar como condição de individuação pela relação? Trad. Pedro Henrique Andrade. *Eco-Pós*, vol. 18, n. 2, p. 36-56, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v18i2.2662>. Acesso em: 25 fev. 2022.
- Zuboff S. (2019). *The age of surveillance capitalism: the fight for a human future at the new frontier of power*. New York: PublicAffairs, 2019.

Tania Rivera
Tecnofagia

Aparelhos celulares e computadores são hoje, inegavelmente, extensões de nossos corpos. Eles cumprem com espetacular competência a tarefa de estender a ação de nossos órgãos para além de seu alcance orgânico, seguindo a milenar função das ferramentas, cujo uso marca nada menos que a própria origem da humanidade. Com estas, como reconhecia Freud em *O mal-estar na cultura*, “o homem aperfeiçoa seus órgãos – tanto os da motilidade quanto os da sensibilidade – ou remove as barreiras para a sua operação”. Já neste livro de 1929 o psicanalista vislumbra, não sem ironia, que isso tornaria o homem uma espécie de “deus protético”, que seria “realmente grandioso quando coloca todos os seus órgãos auxiliares”, mas logo faz a ressalva de que “eles ainda não se integraram nele e ocasionalmente ainda lhe dão muito que fazer.”

Quase cem anos mais tarde, a ideia de prótese cresceu não apenas no que diz respeito a seu desenvolvimento tecnocientífico como quanto a seu alcance imaginário – integrando-se cada vez mais à própria imagem do corpo – e mesmo teórico, levando há décadas a concepções como a de ciborgue, de Donna Haraway, que cumprem o importante papel de desnaturalizar e complexificar politicamente a noção de corpo. De extensão ou substituto funcional para um corpo biológico, a prótese foi alçada à condição de partícipe do delineamento biopolítico dos corpos e dos sujeitos no mundo, e isso tem importantes consequências políticas, especialmente no que diz respeito ao rechaço da ideologia essencialista de gênero baseada na biologia como evidência imutável.

Mas a prótese tecnológica é sobretudo, no mundo atual, uma mercadoria. Ou seja, ela está a serviço do acúmulo de capital por alguns poucos, muito poucos, alcançado através do consumo impulsionado por estratégias de marketing cada vez mais agressivas e invasivas. Em termos freudianos, podemos dizer que os aparelhos tecnológicos protéticos têm enorme potencial de serem tomados

»
*é importante notar
que isso diz respeito
a apenas uma parte
dos habitantes do planeta*

como fetiches, ou seja, como objetos absolutos e capazes de definir o sujeito que os possui como detentor de algo que faltaria a outros (o que pode lhe garantir uma posição de poder, é necessário acrescentar, lembrando a flagrante proximidade da teoria do fetiche com aquela da mercadoria em Marx, que Freud não podia desconhecer). No jogo socioeconômico da sociedade tecnocientífica, é fundamental que não nos esqueçamos, neste sentido, que grande parcela da população mundial não tem acesso a tal mercadoria, e que a exclusão digital aprofunda a desigualdade social e aumenta o fosso entre nações ditas desenvolvidas e populações urbanas, de um lado, e países nos quais grande parte da população vive na pobreza, seja no campo ou nas grandes cidades.

De fato, antes de nos deslumbrarmos com os formidáveis avanços da tecnologia e suas consequências em nossas vidas, é importante notar que isso diz respeito a apenas uma parte dos habitantes do planeta. Além disso, creio que no cotidiano de nossa relação com os aparatos tecnológicos não cessam de surgir suas limitações; como vimos dizer Freud em 1929, eles seguem não se integrando inteira e harmoniosamente em nossas vidas e ocasionalmente ainda nos dão muito que fazer. Independentemente de nossa competência técnica, os aparelhos, com bastante frequência, fissuram a pretensa “grandiosidade” do deus protético e não funcionam, ou funcionam mal, ou nos dão muito trabalho para realizar algo em princípio simples. Além de seu funcionamento ser óbvia e inevitavelmente limitado, e de seus propalados avanços muitas vezes criarem demanda por ações e tarefas suplementares, mais do que simplesmente facilitarem a execução de atividades que já nos eram



*o algoritmo acaba por tomar,
assim, o lugar do líder na estrutura
que Freud caracteriza como
aquela da massa*

necessárias, os aparelhos são programados para deixarem de funcionar ou para apresentarem, depois de algum tempo, uma performance reduzida, de modo a engatar a compra de novo produto.

Apesar de a ciência aplicada à tecnologia oferecer inegáveis benefícios à vida, não só no que diz respeito a nossas pequenas próteses como em campos como o do diagnóstico e tratamento médico, não podemos ignorar que a produção tecnocientífica tem como um de seus pilares a obsolescência programada e que as descobertas tecnológicas servem, em boa medida, à lógica da propaganda.

Além de refletir criticamente sobre a pretensa grandiosidade dos aparatos tecnológicos, é muito importante, hoje, que se possa examinar o funcionamento da web e das ditas redes sociais. Quando surgiu a World Wide Web, há mais de vinte anos, ela carregava a promessa de facilitação e, sobretudo, de democratização do acesso à informação. Sua estrutura em rede de acesso universal e horizontal parecia dismantlar a verticalidade hierárquica que até então mantinha sob o poder de pequenos grupos a geração e difusão do conhecimento e das notícias. De receptor passivo, cada internauta tornava-se um potencial gerador de conteúdo em uma plataforma de transmissão aberta e, portanto, igualmente disponível a qualquer pessoa, em princípio. Mas logo a ideia de que seria possível a cada um exercer escolhas livres e singulares na descomunal massa de informação veiculada, dependendo da disponibilidade investida na busca e da potência eventual do acaso, foi desbancada pelo funcionamento do algoritmo como princípio de seleção automática.

Em vez do deus protético, o que hoje afirma sua grandiosidade é, sem dúvida, o deus algoritmo.

Apesar de passar em geral despercebida pelos usuários, essa ferramenta de inteligência artificial não é nada neutra, como nenhum dispositivo simbólico. Os critérios de “qualidade” adotados para o ranking de buscas pelo Google, por exemplo, são absolutamente arbitrários e facilmente manipuláveis por profissionais de marketing digital. Combinado à explícita propaganda paga, cada vez mais presente na web, o algoritmo seleciona e organiza o conteúdo que nos é disponibilizado de uma maneira que deixa pouca margem para a liberdade e o acaso, e só permite que se faça uma busca mais ampla e a partir de critérios próprios àqueles que possuem tempo, afincos e algum conhecimento sobre seu modo de funcionamento.

No que diz respeito às redes sociais, o funcionamento dos algoritmos é ainda mais decisivo, pois baseado na reiteração e na semelhança. Serão sugeridos pessoas e conteúdos sempre “parecidos” – segundo critérios arbitrários, claro – a você e ao que você viu e curtiu. O algoritmo acaba por tomar, assim, o lugar do líder na estrutura que Freud caracteriza como aquela da massa: o substituto do pai que cada indivíduo coloca verticalmente no lugar de ideal do eu e que serve como ordenador do laço social, na medida em que, entre seus seguidores, são agenciadas relações de semelhança e pertencimento, por identificação mútua, como entre “irmãos”. Como sabemos, essa é a arquitetura social do próprio fascismo: a do laço social como semelhança e do repúdio ao diferente, eventualmente visto como inimigo comum.

Em vez de assumir explicitamente a estrutura simbólico-imaginária de tal estruturação da massa e colocar em primeiro plano a figura do líder ou do ideal, como o fazem a religião e o exército, as redes sociais desidratam tal lugar em prol de uma suposta autonomia individual depurada de ideologia ou ideal. A montagem simbólica que a rege fica, assim, quase invisível, para melhor servir aos interesses neoliberais, na medida em que tudo é consumível (inclusive a imagem de cada pessoa, tornada mercadoria a ser comprada, ou melhor, “curtida”) e tudo é marketing (inclusive posts, stories etc., feitos quase sempre para passar,

acima de qualquer informação, imagem ou ideia, a mensagem de como aquela pessoa é boa, especial, incrível). Em tal modo de funcionamento não surpreende que pareça natural aparecerem em nossos espaços próprios, os ditos feeds, por exemplo, peças publicitárias de empresas. Também pouco deveria espantar o fato, recentemente trazido a público, de que o Facebook comercializava os dados e perfis de comportamento de seus usuários sem consentimento dos mesmos.

É imenso, assim, o poder de propaganda das redes sociais, pois elas agem essencialmente por contágio. Sua força de captura só é comparável à propaganda subliminar nazista, e, portanto, não é à toa, mas sim por analogia de estrutura, que ela se presta tão bem ao discurso de extrema-direita. À imediatez das palavras de ordem que impede a leitura crítica, no primeiro caso, se substituiu hoje, em um ambiente como o do Whatsapp, por exemplo, o automatismo do gesto. Trata-se de replicar a fake news, por exemplo, o mais rápido possível, de modo a reengatar e confirmar, a cada momento, o pertencimento a um grupo/massa. A rede assim nos enreda, é certo, assujeitando-nos a sua malha de modo a suspender a possibilidade de distanciamento e dissenso. Como prêmio imediato temos, além do estranho júbilo advindo de uma espécie de metaparticipação – a participação que não visa mais do que reafirmar-se como participação, em um funcionamento circular que pode ser visto como um tipo de veneração, de culto ao deus web –, a pequena satisfação narcísica de mostrar-se bem-informado (conectado) aos demais.

Por fim, para além do fascínio imaginário do espelho a que a tela nos convida e do narcisismo como modo de relação, que tem como corolário a recusa da relação com o diferente, o poder do automatismo se deve a uma estranha analogia entre seu funcionamento na web, sobretudo nas redes sociais, e própria estrutura do inconsciente como cadeia (ou melhor, rede) significante. O aparato

tecnológico nos engancha – mais do que nos serve como objeto – porque sua ação como máquina significante é semelhante àquilo que Jacques Lacan nomeia, com Aristóteles, como autômaton: o automatismo de repetição próprio à rede dos significantes. Se o sujeito é o que representa um significante para outro significante, como dizia o psicanalista, somos efeito de tal encadeamento e somos por ele capturados sob o modo do imediato e maquinal. A tal ponto que a máquina pode ser, hoje, lugar de lapso e sintoma – como ocorre quando o corretor do celular muda uma palavra e reconheço, na frase assim automaticamente formada, a ponta de um desejo que teria preferido deixar fora da conversa.

Só nos restaria então assumir nosso lugar de (as)sujeitos, irremediavelmente assujeitados ao deus web, como seres de linguagem? Não creio. Porque o aparato é uma máquina simbólica e, portanto, inexata, falha, como a linguagem, e, portanto, permite que algo se esgueire e subverta sua ordem. Se ele nunca é o perfeito deus protético e, portanto, “nos dá o que fazer”, é porque seu funcionamento deixa brechas nas quais pode despontar o desejo de modo não previsto pelo sistema – como um encontro, um acontecimento ou um espanto, à maneira da tiquê que se opõe ao autômaton. Cabe a nós nos apropriarmos da tecnologia de maneira a esgarçar seu firme tecido e desmontar sua pretensa perfeição e autonomia, forçando-a a servir às frestas nas quais podem surgir o diferente e o inusitado. Não se trata de recusá-la, em um mundo cada vez mais dela dependente, mas de praticar ativamente uma espécie de tecnofagia: devorá-la para fazer dela algo minimamente próprio e singular. Mas para isso talvez tenhamos que vomitá-la um tanto, renunciando à captura narcísica a que nos convida o deslumbrante deus protético.

Referência

Freud S. (1929/2010). *O Mal-Estar na Cultura*. Porto Alegre: L&PM, p. 89. e p.91.

Caso, acaso e repetição na clínica psicanalítica

Miriam Debieux Rosa

Comentado por
Paula Francisquetti e Tales Ab’Sáber

Miriam Debieux Rosa é psicanalista, professora titular do Instituto de Psicologia da USP. Coordena o Laboratório Psicanálise, Sociedade e Política (PSOPOL) e o Grupo Veredas: psicanálise e imigração. Publicou artigos e livros, entre eles *A clínica psicanalítica face ao sofrimento sócio-político* (Escuta/Fapesp, 2016), agraciado com o Prêmio Jabuti em 2017.

Tales Ab’Sáber é psicanalista e escritor, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, professor de filosofia da psicanálise no Departamento de Filosofia da Unifesp, proponente da Clínica Aberta de Psicanálise e do grupo *analista na Casa do Povo*, no bairro do Bom Retiro, em São Paulo.

Paula Patricia Serra Nabas Francisquetti é psicanalista e psiquiatra. Membro do Departamento de Psicanálise e professora do Curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Fez mestrado em Estética e História da Arte na Universidade de São Paulo. No Departamento de Psicanálise participa do Grupo de Trabalho A Cor do Mal-Estar.

Recebi com alegria o convite de Paula Peron, em nome da revista *Percurso*, para escrever um caso clínico a ser comentado por colegas na seção *Debates Clínicos*. Alegria pela oportunidade de revisitar a minha clínica e de escrevê-la, endereçada aos colegas. Afinal, o caso clínico faz o analista, e, entre os casos que me instigam, escolhi um que me interrogou quanto à sua condução, a começar pelo questionamento de qual é o caso e quem é o paciente, interrogação que lhe deu uma marca específica.

Apresento o caso clínico dando realce a três termos: a marca do caso, a construção do caso e a transmissão por uma escrita. A *marca do caso* (Dumézil)¹ diz do enigma em torno do qual a narrativa do analista é estruturada. O seu caráter de *construção* dá ênfase aos efeitos da escuta na elaboração de um saber, na direção tanto da historização do sujeito como da interrogação da teoria. O efeito de *transmissão* opera em várias direções: para quem é escutado e pode ressituar-se no laço social; para quem fala e/ou relata o vivido, remete à transformação da vivência em experiência; já aquele que recebe a narrativa encontra a possibilidade de receber o testemunho e dar endereço para a circulação das inquietações que o caso promove. Espero poder transmitir a marca desse caso, a sustentação do enigma que nos agita e implica, incitando os vários tempos de sua construção, a princípio, de uma adolescente.

A cena clínica que passo a relatar ocorre em uma clínica-escola, onde supervisiono em grupo os atendimentos de alunos dos últimos anos da graduação em psicologia. Sara (nome fictício), uma adolescente de 13 anos, é inscrita pelos pais com uma queixa bastante usual: por “ser rebelde e por fumar”. Entendendo que a queixa é inicialmente

1 C. Dumézil, Les raisons d’un séminaire. <>In: DUMÉZIL, Claude, & Bremond, Bernard. L’invention du psychanalyste: Le trait du cas. Point Hors Ligne, Éditions érès, 2012.p.p. 41-58, p.26. Dumézil C. (2012). Les raisons d’un séminaire. In: DUMÉZIL, Claude, & Bremond, Bernard. L’invention du psychanalyste: Le trait du cas. Point Hors Ligne, Éditions érès, 2012.p.p. 41-58, p.26.



*a função do atendimento
seria dar a ela possibilidades
de traçar seu próprio caminho*

dos pais, eles foram chamados para uma entrevista de modo a situar a queixa e o modo como está inscrita na trama familiar, social e subjetiva.

Os pais apresentam-se como evangélicos bastante envolvidos nos trabalhos comunitários da Igreja e muito preocupados com Sara, pois esta não quer manter os vínculos com a Igreja, preferindo os amigos da escola. Além disso, por influência destes amigos, Sara começa a fumar, o que é expressamente proibido nessa comunidade e compromete o lugar e o prestígio dos pais e do irmão mais novo. Demandavam uma intervenção que convencesse Sara a parar de fumar e voltar a frequentar o culto e seus grupos.

Na supervisão, as alunas (o grupo era composto por mulheres) identificaram-se imediatamente com a adolescente e seu movimento legítimo de romper com os padrões e imposições familiares. Tinham claro que a função do atendimento não seria convencer a adolescente, mas dar a ela possibilidades de traçar seu próprio caminho, tarefa do processo adolescente. Os pais, pautados em uma religião rígida e moralista, estariam mais preocupados com seu prestígio e crenças e distante da relação com a filha, ainda considerada uma criança que não sabe escolher.

Dois universos, dois discursos se cruzam: os valores da classe média e universitária, instruída pelas concepções da psicologia e psicanálise, e os valores de um grupo periférico com pouco acesso à cultura e às letras, que se ancora na comunidade que lhes dá proteção.

Nessa primeira aproximação do caso ainda não estão marcadas nem a sua singularidade nem o enigma, que interroga o analista e conduz o caso. Pelo contrário, há um saber que, se abre o caso, fixa uma narrativa teórica e obtura a escuta. Tal enigma nesse momento se estruturou sobre a angústia. Qual seria a angústia que mobilizou de fato e singularmente os pais que, apesar de suas crenças religiosas, trazem a filha para procurar ajuda em uma clínica psicológica? Como Sara entra nessa trama fantasmática?

Nessa direção, a posição será menos entrever, mas escutar os pais e Sara. A escuta tem

a função de convocar o sujeito a se incluir, a se contar na narrativa e visa produzir uma posição para o sujeito na ficção fantasmática, de modo a situar a si e ao seu desejo em sua história.

Incluir os pais como analisandos cria outra questão, qual seja, dar um lugar para Sara dizer, a seu modo, como se enreda nessa cena. Entendemos que um ato de separação do seu lugar de criança, dos pais, seria escolher outra analista para Sara. Desse modo seria demarcada a descontinuidade do atendimento dos pais e dado andamento à demanda de escuta para com ela.

Essa direção nos permitiu saber que um conflito e um impasse angustiante estava colocado na queixa dos pais: fumar, nesse contexto religioso, significa a presença demoníaca rondando Sara e, a partir dos 14 anos ela, segundo a comunidade, passaria a ser a encarnação do Demônio. Nesse caso, seria expulsa da igreja e deveria ser também ser expulsa da família – sem negociação possível. Havia uma fratura no casal: o pai inflexível, a mãe ambivalente, mas desesperada e sem forças para enfrentar sozinha o pai, a Igreja e as consequências, seja do rompimento com eles, seja na expulsão da filha de casa, a qual não teria a quem recorrer.

A religião é um apoio simbólico importante abrindo o universo da cultura e da pertença e conexões aos valores desenvolvidos na história da humanidade. Mas, como alerta a psicanálise, pode promover o máximo de alienação e impedimento do processo analítico. Nova questão nos interroga: o que pode a clínica ante a adesão acrítica à religião, ao que parecia um fanatismo religioso? O impasse posto aos pais seria entre Deus (Igreja) e o Diabo (filha) – escolha pronta quando colocada desse modo imaginarizado. Tínhamos um caminho: se não cabe à psicanálise impor crenças ou valores, cabe-lhe desconstruir propostas imaginárias que



a direção do tratamento foi recuperar o lugar da religião e dessa comunidade na vida dos pais

se apresentam como simbólicas e recuperar o lugar dos pais nessa escolha a eles proposta.

A direção do tratamento foi recuperar o lugar da religião e dessa comunidade na vida dos pais – como se processou uma alienação que não permite a um e ao outro uma resposta a partir da posição de pais, responsáveis e implicados com a relação com a filha?

A partir desse segundo tempo da escuta, outra cena surge: a morte da filha mais velha, quando completou 14 anos, vítima de um aneurisma. Queixava-se de dores de cabeça minimizadas e atribuídas a desculpas para não fazer a lições ou tarefas domésticas. Morreu subitamente, lançando os pais na culpa e dor. Encontraram na igreja um lugar de acolhimento e ajuda.

A expulsão de Sara de casa ganha outros sentidos. Algo da compulsão à repetição com seu caráter, aqui sim, maligno, comparece, repetindo a perda da filha mais velha, desta vez por um ato dos pais. A impotência diante da morte da filha mais velha atualiza-se na relação com Sara, que está prestes a completar 14 anos, idade fatídica que recorda uma dor não elaborada e que não podem

Comentário de Paula Francisquetti

Onde temos razão, flores não podem crescer.
Yehuda Amichai

No momento político atual, de crise sanitária, social e política, a psicanálise tem retomado com força a questão das clínicas sociais, das clínicas institucionais e do acesso ao atendimento. Nessa retomada, a criação e a proliferação de dispositivos clínicos de escuta tem sido imprescindível, um grande desafio para a psicanálise que se pretende

viver novamente. No entanto, desta feita há uma escolha possível. Escolha submersa na incitação ao esquecimento da dor e no luto não elaborado. Um trabalho de luto passa a ser retomado.

Vale dizer que o atendimento de Sara foi de levantar com ela suas razões, interesses e determinação em fazer valer o seu desejo, mais além do que o gosto por afrontar os pais e as regras da Igreja – continuou fumando e encontrando com os amigos. Já com os pais, a escolha como impasse foi desaparecendo, não voltando a ela, pois perdeu a sustentação imaginária. Trabalharam os sentimentos de culpa perante a morte da filha, a impotência, o desencanto na relação, o distanciamento dos outros filhos. Sara fez 14 anos, continuou na escola, e os pais, na comunidade.

Quanto ao grupo de supervisão, supervisora incluída, o caso clínico fez marca na medida em que pudemos acompanhar as voltas do caso, seu impacto transferencial e contratransferencial. A questão adolescente, a questão da religião, a morte e o luto, a repetição diabólica, a dimensão simbólica, imaginária e real da história do caso, o debate sobre a legitimidade de escutar os pais sem uma demanda explícita, as apostas nas decisões/ atos clínicos sem garantia são componentes da escrita desse caso. A experiência produzida permitiu essa narrativa, necessariamente ficcionalizada em função dos cuidados com a confidencialidade, que compartilho, aguardando outras voltas nesta elaboração.

viva e comprometida com a justiça social. Nesse sentido, o debate proposto nesta seção da revista *Percurso* é importante, pois se soma a todo esse movimento em curso.

A situação clínica apresentada acontece em um contexto institucional. Sua construção é em parte grupal, mas passa pela escrita de um, a do supervisor, e é ele que, no processo dessa escrita, a desenha e lhe dá forma. Ela nasce do trabalho de



narrar a clínica é um desafio. Uma oportunidade de introduzi-la no espaço de troca entre analistas

supervisão no contexto de uma clínica-escola, de uma transmissão que se realiza pela oralidade. Ficamos sem saber se ocorre em um contexto de graduação ou de formação de analistas. Não fica evidente se aquele que escreve participou, em algum momento, dos atendimentos propostos; se está atravessado diretamente pela transferência e contratransferência ou não. Também estão em jogo, nesse contexto, a transferência em direção à instituição e as transferências dentro da instituição. São muitas transferências cruzadas. E, ainda, todo analista, ao escrever um texto sobre o trabalho na clínica, é desafiado a, neste processo, instituir no leitor “algo semelhante a uma transferência, isto é, um laço no presente com um ausente”². Quem nos responderá sobre o sucesso ou fracasso deste empreendimento é o leitor, o receptor de tal endereçamento...

questões em aberto), do livro *Le cas en controverse (O caso em controvérsia)*, traz apontamentos e questões sobre o engendramento da forma em um escrito de caso. Na psicanálise, para ele, a marca da clínica em um caso estaria na disponibilidade do pensamento em relação ao material e no modo como esse material trabalha no processo de escrita, como a engendra. Não se trataria de algo relacionado à história íntima, nem à história da doença.

132

PERCURSO 67 : dezembro 2021

Narrar a clínica é um desafio para o analista. Um convite a pensar sobre ela. Uma oportunidade de introduzi-la no espaço de troca entre analistas. Seu enfrentamento não deixa de encontrar e expor resistências inerentes a todo processo que envolve o pressuposto do inconsciente. Quanto a escrita da clínica nos mostra do caso, e quanto é o analista (ou supervisor) que lá aparece? Como essa escrita é engendrada? Neste exercício, está implicada uma dimensão ética e, ao mesmo tempo, uma transgressão necessária à transmissão da psicanálise.³

A primeira interrogação apresentada pela autora é sobre a condução da situação clínica. Não se trata de um pedido de atendimento explícito, mas de um apelo dos pais pelo atendimento da filha, Sara, de 13 anos, rebelde e fumante. Seu comportamento contraria os preceitos da religião evangélica frequentada pela família e ameaça o prestígio dos pais e irmão, frequentadores da mesma e envolvidos em trabalhos comunitários. Para Roussillon⁴ seria importante diferenciarmos apelo e pedido, sendo o apelo uma queixa em que o pedido ainda não está formulado de forma explícita e sequer foi endereçado.

Na leitura do livro de Freud *A interpretação dos sonhos*, pode-se observar o deslocamento proposto por Freud do visual do sonho (em que os românticos mergulhavam) para a narração do sonho e sua conseqüente abertura de um campo polissêmico. A narração do sonho, a narração na clínica e da clínica, são espaços de liberdade, oportunidade de criação de sentido a ser debatido, compartilhado, confrontado... Agradeço ao convite do grupo da *Percurso* por esta oportunidade de participar do debate.

É interessante notar também que esse apelo foi dirigido à clínica-escola e não à comunidade religiosa frequentada pela família. Destaca-se, neste ponto, alguma abertura dos pais ao diferente, na transferência com a clínica-escola. Os pais de Sara são chamados para situarem sua queixa. E qual é a queixa-apelo parental? Que ela pare de fumar e volte a frequentar e respeitar os preceitos da comunidade evangélica. Podemos notar, de um lado, um apelo contundente da parte dos pais e, de outro lado, uma escuta grupal fina que não passa pela mera resposta a esse apelo, mas faz interrogações como: quem deve ser escutado e como? Os pais, que trazem o apelo? Ou a filha

Mas a narração de um caso clínico teria alguma especificidade? Fédida, no texto “Morphologie du cas dans la psychanalyse: questions ouvertes” (Morfologia do caso na psicanálise:



pertencer ao mesmo mundo facilita ou atrapalha a escuta? É a angústia-enigma que movimenta a escrita em questão

deles? O que está em jogo? Para onde aponta a angústia? A escuta da angústia trazida pelos pais, e não uma entrevista, leva à explicitação de um pedido de atendimento dos mesmos separadamente ao atendimento da filha Sara.

Logo no início do relato clínico, notamos uma observação sobre os diferentes mundos colocados frente a frente: “os valores da classe média e universitária, instruída pelas concepções da psicologia e psicanálise, e os valores de um grupo periférico com pouco acesso à cultura e às letras, que se ancora na comunidade que lhes dá proteção”. Pertencer ao mesmo mundo facilita ou atrapalha a escuta? A identificação das alunas com o movimento de Sara em direção ao rompimento de padrões familiares e religiosos pode facilitar ou atrapalhar a escuta? Depende. Por um lado, temos a identificação entre elas, o querer viver, a busca de um caminho próprio por parte de uma mulher que tem de enfrentar, para isto, também os representantes do patriarcado (o pai, o pastor e a religião). Por outro lado, tal identificação

também pode dificultar a assimetria, o distanciamento salutar que abre espaço para que o sintoma e o desejo do Outro possam ser escutados. Em relação à escuta dos pais, há o perigo do preconceito, de prevalecer o desejo da analista, de um mundo (o centro) se sobrepor ao outro (o periférico). O grupo de supervisão e a supervisora sabem disso, enfrentam os desafios e, assim, encontram possibilidades de escuta. É a angústia-enigma que movimenta a escrita em questão.

Neste ponto de explicitação dos diferentes mundos das pessoas envolvidas na situação clínica, chama atenção a falta da referência à questão da cor e do gênero, tanto por parte dos analistas como por aqueles que procuram a clínica-escola. Há um apagamento destes aspectos, que sabemos gerarem tanto mal-estar, dado o racismo e o machismo serem estruturais, e o inconsciente estar colonizado tanto pelo racismo como pelo patriarcado.

Um importante questionamento sobre a posição do analista em relação à religião é levantado, uma questão explorada por Freud em diversos momentos e extremamente contemporânea. Numa das cartas à Pfister, Freud comenta que a psicanálise não seria religiosa nem antirreligiosa, mas um instrumento para atenuar o sofrimento⁵.

Cada vez mais nos vemos diante das religiões evangélicas⁶ (sobretudo a neopentecostal), que vêm se alastrando em nosso país ao se apresentar como possibilidade de laço social e promessa de proteção ao desamparo, num contexto de extrema violência, crescimento das desigualdades sociais e deterioração progressiva de políticas de Estado, sobretudo nas áreas da cultura, educação e saúde. Retomo a questão que nos é apresentada: “o que pode a clínica ante a adesão acrítica à religião, ao que parecia um fanatismo religioso?”

Reformulo um pouco a questão: o que podem a clínica e o analista ante o fanatismo? O pai de Sara tem uma posição de inflexibilidade em relação à filha e a mãe apresenta-se ambivalente, mas sem forças para enfrentar a posição do marido e de

- 2 J.-B Pontalis, “A inquietação das palavras”, in *A força de atração*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991, p. 133.
- 3 Remeto o leitor ao belo texto da seção “Narrar a clínica”, de Rubia de Lorenzo, do qual cito um pequeno trecho: “Nesse sentido, a ética do escrito clínico não pode se definir pelo disfarce, pela omissão dos pequenos segredos que certamente saberemos calar. Sua dimensão ética fundamental está do que nos convoca à transgressão. É preciso deixar-se inquietar, deixar-se arrastar pela curiosidade, indagar, persistir, perseverar nesse desejo, que é desejo de saber. É esse movimento que nos leva a desnudar nossos impasses, a injetar vitalidade em nossa prática, a transformar continuamente o que pensamos”. R. de Lorenzo, “Narrar a clínica”, *Percurso* 25, 2, São Paulo, 2000, p.106-107.
- 4 Roussillon, R. Tradução de Paulo Sérgio Souza Junior. *Manual da prática clínica em psicologia e psicopatologia*. São Paulo: Blucher, 2019.
- 5 Wondracek, K. e Junge, D. (orgs). *Cartas entre Freud & Pfister (1909 – 1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato, 2009, p. 25.
- 6 Cortes, A. Reflexões sobre o rompimento do pacto social e a expansão evangélica: das periferias ao cenário político nacional. Agradeço à Ana Cortes o envio e a possibilidade de leitura do texto ainda no prelo.



para fazer frente ao fanatismo
são imprescindíveis espaços
de narração e escuta

seu meio social. Cabe destacar a adesão do pai aos preceitos religiosos impregnados pela sociedade patriarcal e machista. Pode-se considerar que há fanatismo nesta situação? Muito sinteticamente, considera-se fanático todo aquele que pretende convencer o outro de suas razões e não muda, não percebe a si mesmo, não apresenta ambivalência, nem plasticidade psíquica; para o fanático, apenas o outro é quem deve ser convencido de algo.

Uma escuta clínica implica abertura ao inesperado, capacidade negativa,⁷ não fanatismo por parte do analista; implica análise do analista, trabalho psíquico, inclusive sobre crenças, pressupostos, normatividades. Para se manter a vivacidade clínica, é fundamental que exista a possibilidade de mudança, de poder pegar e largar certas ideias em prol de outras, de apostar no não saber e no fazer saber. Segundo Jean Oury⁸, a neutralidade do analista seria o sem preconceito. Com certeza algo da ordem de um ideal, mas uma direção de trabalho psíquico cotidiano para todos nós. Um fanático não tem como escutar o outro.

O fanatismo traz nele um fechamento, a ideia de uma história única, de uma interpretação única do mundo, o que seria o oposto do que a psicanálise inaugura com referência à clínica no contexto da modernidade, ou seja, um campo polissêmico aberto a múltiplas possibilidades de interpretação. Ao analista, assim como ao escritor, interessam o abrigo das palavras, sua encarnação, sua possibilidade de abarcar o estranho, o mar de histórias, o desdobramento delas, as múltiplas versões, enfim, a polifonia, a polissemia... Não posso deixar de comentar a linda conferência de Chimamanda N. Adichie, *O perigo da história única*, em que, num relato autobiográfico, nos apresenta como as histórias foram se desdobrando em sua vida e como chegou a uma espécie de leque, de paraíso delas.

Em tempos sombrios como o nosso, assistimos, justamente, ao inverso disto, ou seja, à proliferação de embates violentos entre detentores de histórias únicas, movidos pelo ódio; aliás, o totalitarismo é o regime da história única. Para fazer frente ao fanatismo, ao totalitarismo, são imprescindíveis espaços de narração e escuta, de respiração;

espaços de arte com suas diversas possibilidades de historiar as sensibilidades. Amóz Oz, em seu instigante texto *Como curar um fanático*, propõe-nos, contra o fanatismo: a literatura (Shakespeare, Gógol, Kafka, Faulkner...), o humor, a imaginação, a capacidade de existir nas situações em aberto e o reconhecimento da capacidade peninsular de cada um de nós (metade ligada ao continente – origens, família, cultura, etc. – e metade voltada e marejada pelo oceano). Pode-se relacionar mar e inconsciente àquilo que fica do mundo em cada um de nós, nosso estrangeiro. Como diz Pontalis: “cada um tem seu corpo estranho interno”⁹. Mas também relaciono esse oceano, esse mar, ao vasto mundo que nos rodeia, mundo hoje ameaçado de extinção com a catástrofe climática empreendida pela voraz e insaciável máquina neoliberal.

Volto à Sara e aos seus pais. É fundamental que tenham feito uma proposição de dois lugares de escuta diferentes, para os pais e para a filha Sara, pois tal escolha traz a possibilidade de potencializar o processo de separação de Sara dos pais, inerente à adolescência, um importante momento de transformação na relação com os pais e os irmãos, de reativação da problemática edípica, de separação dos pais da infância, de luto em relação aos pais idealizados e, de outra parte, de luto por parte dos pais da criança idealizada. Momento carregado de desafios e conflitos, em que os ideais estão em jogo. Neste contexto apresentado, tal processo inerente à adolescência está dificultado pela impossibilidade de luto dos pais em relação à morte da irmã mais velha de Sara. Para eles, a separação está vinculada à morte e não à possibilidade de vida, a vida que tanto é almejada por Sara.

Na abertura de dispositivos de escuta para Sara e para os pais é que outras histórias e outras



vem à tona a culpabilidade dos pais em relação à morte da filha, todo um árduo trabalho de luto

cenas se desdobraram. Cenas encriptadas? Clivadas e não integradas? Através da tomada da narração para si e da escuta em análise, Sara pôde formular “suas razões, interesses e determinação em fazer valer o seu desejo, mais além do que o gosto por afrontar os pais e as regras da Igreja”.

Também foi na possibilidade de serem escutados que os pais puderam desdobrar o apelo e trazer, para a narração, a livre associação, o momento da morte da irmã mais velha de Sara por um aneurisma aos 14 anos, idade que Sara está para atingir. Vem à tona a culpabilidade dos pais em relação à morte da filha, todo um árduo trabalho de luto. A ficcionalização apresentada nos conta que, através da desconstrução do imaginário, do desdobramento da narração, da escuta do inconsciente, os pais puderam encontrar mobilidade e jogo para que a separação da filha Sara pudesse se dar no contexto de toda adolescência e não se transformar numa perda irreparável, numa espécie de segunda morte com a exclusão da filha de suas vidas, como propunham os preceitos religiosos, para aqueles vistos como habitados pelo “demônio” e que incrementavam a angústia dos pais devido ao difícil trabalho de luto da filha mais velha.

A escuta dos pais mostrou-nos que uma rigidez, um possível fanatismo do pai, uma adesão

- 7 Bion refere-se à capacidade negativa: “quando um homem é capaz de existir com incertezas, mistérios, dúvidas, sem qualquer tentativa impaciente de alcançar fato e razão... é como olhar em um telescópio ao vivo e ver uma confusão de peças e sobras. E então você vê um padrão emergir”. W. Bion, Capacidade negativa (Negative capability), in A Chuster, et.al., *Capacidade negativa: um caminho em busca da luz*. São Paulo, Zagodini, 2019, p. 131 e 133.
- 8 Oury, Jean. Síndromes patoplásticas. Instituição e estabelecimento. As diversas formas de alienação. *Boletim Online do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae*. Novembro de 2009.
- 9 J.-B Pontalis, “A atração do sonho”, in *A força de atração*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991, p. 59.

cega à religião, foi desmontada, e que uma diferenciação entre Sara e a irmã pôde ser feita; isso possibilitou um rearranjo familiar mais vital e uma outra relação com a religião que frequentavam e com o mundo.

O relato clínico apresentado mostra-nos um duplo atravessamento da ponte entre os dois mundos, da periferia em direção ao centro, do centro em direção à periferia e, assim, enfrenta um dos desafios colocados para a psicanálise hoje, que é oferecer acesso e instrumentos de escuta, sem cair nas polarizações fanáticas, na história única. A democracia é imprescindível à psicanálise e ao seu trabalho com a circulação das palavras e dos afetos.

Referências

- Adichie C. N. (2019). *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Chuster A. et al. (2019). *Capacidade negativa – um caminho em busca da luz*. São Paulo: Zagodini, 2019, p. 131 e 133.
- Birman J. (2019). *Cartografias do avesso: escrita, ficção e estéticas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Cortes A. (no prelo). Reflexões sobre o rompimento do pacto social e a expansão evangélica: das periferias ao cenário político nacional. Texto no prelo.
- Fédida P; Villa F. (1999). *Le cas en controverse*. Paris: PUF.
- Freud, S. (1999/2019). *A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- Lorenzo R. de (2000). Narrar a clínica. *Percurso* 25, 2, São Paulo.
- Oury J. (2009). Síndromes patoplásticas. Instituição e estabelecimento. As diversas formas de alienação. *Boletim Online do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae*. Novembro de 2009.
- Oz A. (2016). *Como curar um fanático: Israel e Palestina: entre o certo e o certo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Pontalis J.-B. (1991). A atração do sonho. In *A força de atração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Roussillon R. (2019). *Manual da prática clínica em psicologia e psicopatologia*. Trad. P.S. Souza Jr. São Paulo: Blucher.
- Wondracek K.; Junge D. (orgs.). (2009). *Cartas entre Freud & Pfister (1909 – 1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato.

Comentário de Tales Ab’Sáber *Entre Abraão, Jó e Freud: uma garota*

O trabalho clínico da psicanálise com uma pessoa diz respeito apenas à sua própria vida? A presença

social do outro no psiquismo formado humano – e até mesmo nos falhados, não constituídos e psicóticos, diria Winnicott – é somente referência, estrutural e libidinal, de suas funções de sentido? Ou é espaço de ligação e compromisso mútuo, de produção que pode ser sincrônica, desde sempre? Existe experiência humana absolutamente vazia de algum outro, mesmo aquela alucinada e fragmentária que se constitui na sua ausência? Existe mesmo a ideia de *uma clínica individual em psicanálise*, ou neste espaço que negocia e descobre o inconsciente, produzido entre o paciente e o analista, sempre se encontram mais de um e muitos? Quando Freud, em 1896, instigado por críticas de um amigo a seu trabalho original de psicanalista com uma paciente, teve a intuição clínica e realizou a primeira análise de um próprio sonho, percebendo suas facetas de desejo e conflitos com colegas, amigos, pacientes, mulheres, esposa e com a própria cultura científica positiva de seu tempo, ele cuidava somente de si, ou estava convidando todos aqueles representados no sonho, a começar pela paciente, e todos os demais homens modernos, gente como nós, para aquele espaço descoberto inventado de experiência e identificação com ele, a psicanálise? De identificação com o *espaço sonho do trabalho de sua transformação*? Do trabalho clínico do sonho de sua transformação, diante de outros, que também eram ele? Passados 125 anos daquela experiência original, somos uma verdadeira população de homens modernos que, espelhando o próprio espaço das multiplicidades latentes da vida de Freud naquele conjunto de sonhos do início do século xx, aprendemos um pouco a sermos tocados por nossos múltiplos outros e ganharmos, em alguma medida, consciência, frente a eles, de nossas insistências, repetições, violências pressupostas como desejo, medos primitivos e, até, potências de criação – nessa trama em que sem outro nada somos e que se projeta, de um modo, de outro ou ainda outro, em nossas relações com aqueles que nos cercam e com aqueles que, por esse mundo mesmo de motivos, nos são importantes.

Este é um trabalho clínico coletivo, que parte de um espaço institucional, que deixa muito claro



*existe experiência vazia de algum outro,
mesmo a alucinada e fragmentária
que se constitui na sua ausência?*

a pluralidade coletiva dos efeitos possíveis de uma análise. Análise em espelho entre o grupo de jovens estudantes de psicologia, sua supervisora e seu lugar de valor no mundo, a faculdade de psicologia e a instituição da Universidade e da ciência, e uma jovem adolescente, ela própria, mas também seu grupo familiar, sua mãe, seu pai, *sua irmã morta* e, com grande presença, seu lugar ideológico religioso de pertença no mundo, mais dos pais do que da garota, sua própria instituição de referência na vida da cultura. Podemos observar como o *lugar vazio e produtivo da clínica psicanalítica*, sempre em tentativa de constituição – o continente produtivo do entendimento do sonho freudiano, seria a sua primeira definição –, faz efeitos verdadeiros em todos os presentes e nas instâncias envolvidas na história. Espécie de estrada da alma no tempo, de *encruzilhada*, de várias vias e múltiplos sujeitos – metáfora dos nós de passagens das múltiplas fantasias oníricas no sonho do indivíduo e seus imbricamentos que hoje sabemos coletivos – encruzilhada cujo centro busca ser *vazio de poder*, uma análise permite sempre que mais de um, a começar mesmo por analista e paciente, *tomem ainda um outro caminho*, de mundo não previsto no mapa consciente de desejos e compromissos vitais que cada um trilha, os *territórios da neurose*.

Nesse “caso” muito bonito e esclarecedor podemos observar como, a partir das referências teóricas envolvidas no trabalho, que é convite à aproximação do *lugar da psicanálise na vida humana*, todos os envolvidos experimentaram uma surpresa, um elemento desconhecido de vida com valor novo: a garota rebelde passou a poder existir, sem maiores riscos, a partir de sua legitimação indireta *na análise*, com sua diferença e singularidade, sua potência de outra vida, outra geração,



[os pais de Sara] descobriram que a vida não é uma resposta prévia ao sentido do seu enigma, sempre presente

para seu pai e sua mãe, cujo apego religioso era forte e tendia a ser totalitário. O pai da moça se enriqueceu ao abrir as portas da percepção para a experiência de que há mais mundos de amor e de sentido na vida do que os códigos escritos, escritos, fundamentalistas, de sua fé e comunidade de identificação – o que não é pouco, sabemos bem hoje... E a mãe da garota teve a sua aguda inteligência amorosa, em nome da filha, *das filhas* – inteligência especial para as contradições humanas, que se deslocara *na direção da psicanálise* – e sua dúvida sobre a resposta religiosa simples e autoritária do próprio grupo cultural, com sua real violência não criticada, “respondida” desde um outro lugar de identificação e sentidos humanos, para ela, o da ciência, da universidade, mas de fato, o da psicanálise no mundo. Enquanto, do lado do *grupo analista* – essa noção contemporânea que tenho pesquisado – as identificações e tendências diretas a responder o enigma da jovem com as certezas da própria cultura liberal dos jovens estudantes, desejando confirmar à força o direito da moça ser diferente de seus pais, e confrontando-os, como uma espécie de psicologia de militância cultural, própria da época, autoritária mínima, mas inconsciente dos próprios fundamentos, se deslocou também para o lugar *da circulação dos sentidos, múltiplos*, do outro, ou, no caso, *dos outros*. E eles observaram então *o lugar vazio, mas vivo de presença humana*, de sentidos em movimento da análise, que de fato permite, virtualmente, um *verdadeiro reconhecimento no sentido da diferença*. Orientados pelo espírito de liberdade e indagação suave das coisas da supervisora, com sua carga teórica própria, *identificados com esse trabalho do sonho em uma análise*, eles descobriram que a vida não é uma resposta prévia ao sentido do seu enigma,

sempre presente. Puderam se livrar por um segundo das próprias certezas comuns, cuja função psíquica era de algum modo fixada, fé egoíca, um pouco como o mapa e o território intenso na vida da religião do pai e da mãe da moça, embora, em aparência, fé fixada mais moderna.

Assim, temos um rico relato de como o trabalho analítico transforma a neurose tanto quanto altera os quadros ideológicos de fundo e de apego de todos os envolvidos, do grupo familiar e seu sintoma, e do grupo analista e seus saberes fora de análise. Como Freud observou, em seus sonhos de conflitos históricos vienenses e em seus sonhos de mitologia pessoal romanos, o efeito da dissolução da repetição desejante infantil, pressuposta nos sintomas, pensados em sua razão metapsicológica pelo primeiro analista, são também efeitos *políticos das coisas humanas*, em sentido estrito e em sentido lato. Além de ser pensada com a metáfora da cientificidade do tempo original, de sua formação primeira, referida então ao corpo individual – a chamada metapsicologia – a psicanálise é também *metapolítica*. É o que este caso clínico nos revela com o seu próprio desenvolvimento.

Gostaria de dizer mais algumas palavras sobre a função da mãe, política, civilizatória, psicanalítica, na história e na vida daquela garota, e de todos os envolvidos naquela vida da clínica. Pressionada entre a vida nova da filha – suas reais *potências de outras formas* –, o controle e a garantia do vínculo patriarcal religioso, e a própria história trágica da morte de uma filha, sem sentido nem porquê (como dizia Dostoievsky, que certamente inquiriu a ideia protetora de um Deus), aquela mulher “resolveu” tal imensidão de impasses em sua vida apostando na existência *de algo outro* que não a certeza do marido ou da comunidade, que poderia trabalhar, sonhar e dar algum destino possível para tudo aquilo. A própria vida, como possibilidade, e força do amor, buscando algo para ser. A contrapartida daquela angústia quase esmagada pelo terror da própria existência, luto inevitável, era a existência necessária de algo, *universidade, ciência*, e mais amplamente, sem o saber, a *psicanálise*, que responde sem responder

às potências enigmáticas de uma vida. *O oráculo não fala, nem cala...* Se a menina quer viver sua diferença adolescente histórica, laica e desejante, em relação ao sistema cultural de valores, fés e controles, a forma cultural encarnada da repressão relativa contemporânea, da comunidade dos pais e sua religião, a mãe também preserva, como resultado das forças dolorosas da própria vida, o valor *do desconhecido, da confiança e do amor*, em uma outra ordem de transferência, criação, com outra cultura, a da clínica e da psicanálise. Espaço fundamental e trabalhado de reconhecimento, bem ao contrário de uma *guerra cultural*. Algo acontece aqui de forma homóloga ao que se deu com as ditas históricas do século XIX centro-europeu, contrafeitas e forçadamente alienadas – também por poder constituído – em suas potências de desejo e de inteligência, que demandaram e participaram, com a própria linguagem de seus sintomas, da criação da psicanálise em comum com os médicos laicos e científicos da época. Esta garota é o sintoma de uma necessidade de autonomia, erotismo e potência cultural do gesto, que o seu próprio mundo não reconhece, mas ela o faz assim mesmo. E aquela mãe é sensibilidade sobre a angústia, em confiança, de que a psicanálise existe, para isso mesmo, ainda mais viva do que o amor congelado em certezas da religião do pai.

Quase esmagada, pelo luto, pelo absurdo, pelas garantias paralisantes da ideologia da fé, a religião e seu compromisso político tradicional com a repressão, aquela mãe pressupôs, no limite agônico de perder outra filha; intuiu e criou a psicanálise para todos os envolvidos no caso, como civilização outra possível. Como Anna O. também inventou Breuer, que aprendeu a clínica com ela, aquela menina e aquela mãe se dispuseram a

inventar a psicanálise que as “curou”, na medida mesma em que abriu uma outra ordem de experiência e leitura da vida e da existência, mais ampla e plural, sem negar o luto, a dor e o absurdo. E menos religiosa. Então, podemos ver, o desejo de clínica e sua transferência primordial é desejo de questionamento civilizatório, em um gesto. Temos uma revolta dos jovens e das mulheres, por psicanálise, contra estruturas patriarcais e de poder de muito longa duração. O caso é bom para demonstrar essa dimensão de *politicidade da psicanálise*, ainda um outro nível de política na vida humana, um tanto marcusiana. Como disse um dia um filósofo político radical, que conhecia bem a psicanálise de Freud, “a psicanálise: o último monumento da autocrítica burguesa” é também, como vemos quando ela acontece, podemos dizer com o caso, “o primeiro ato civilizatório da autocrítica de sujeitos de sociedade de massa e da ideologia” no mundo de hoje.

Entre o pai Abraão, disposto a sacrificar a filha sem medir consequências à sua própria visão narcísica do poder, em que Deus, confundido com o próprio lugar do homem no mundo, tudo sabe, tudo pode e nunca erra, mesmo quando destrói a vida do outro e de quem ama; a mãe em disposição negativa, de Jó, *perguntando* a Deus por que tanta dor e sofrimento no mundo do eterno luto humano; e a menina que responde a tudo aquilo *com o lugar da análise no mundo*, desejo de existir por si própria, segue a vida da *comédia inconsciente humana*. Seguem seu passado que não passa, seu presente espantoso e sua esperança de que, no negativo que é apenas amor, os diferentes se reconheçam em algum lugar, sem se negarem nem anularem mutuamente as próprias existências.

Sobre o *Dicionário de psicanálise de casal e família*

Magdalena Ramos

Resenha de Ruth Blay Levisky; Maria Luiza Dias; David Leo Levisky (orgs.), *Dicionário de psicanálise de casal e Família*, São Paulo, Blucher, 2021, 604 p.

É com prazer que realizamos a resenha deste importante dicionário. Realizá-la nos faz entrar em contato com nossa própria história, vivida desde que decidimos emigrar para o Brasil, fugindo da ditadura militar argentina.

Em 1976, assim que chegamos a São Paulo, fomos convidados a participar do Núcleo de Teoria e Técnica de Casal e Família, situado na cátedra de Psicologia da PUC São Paulo. Ficamos surpresos porque não havia nenhum livro sobre o tema traduzido para o português. As alunas estudavam com apostilas tiradas de livros estrangeiros. Quase não havia profissionais que trabalhavam com casais e famílias.

Ficamos muito felizes por ter acompanhado a enorme evolução realizada nestes últimos 40 anos no Brasil. Cada vez mais profissionais foram se interessando pelo tema, organizando grupos de estudo, ministrando formação, criando formas de se relacionar em eventos, seminários e congressos. Como amadurecimento desta necessidade de intercâmbio entre os profissionais, foi criada, em 2017, a Associação Brasileira de Psicanálise

Magdalena Ramos é psicanalista, terapeuta de casal e família. Supervisora de família no Projeto de Bulimia e Anorexia do Instituto Sedes Sapientiae.

de Casal e Família – ABPCF, com o objetivo de aproximar os colegas para, assim, trocar ideias e enriquecer-se com esse contato.

Como corolário deste rico movimento, começaram a surgir também as publicações, no início, traduções de livros sobre o tema como o que trouxemos da Argentina: *Família e Doença Mental*, de Isidoro Berenstein. Rapidamente surgiram outras publicações, em um movimento que começou tímido e não parou de crescer, transformando-se em um fluxo constante. Hoje contamos com um enorme material de publicações em português. Foram traduzidos distintos autores que se dedicaram a estudar o tema, como René Kaës, Janine Puget, Isidoro Berenstein, Alberto Eiguer, Pierre Benghozi e muitos outros. Autores brasileiros conseguiram expressar, nos seus livros, tanto a teoria como a técnica do trabalho clínico com casais e famílias que se realiza no Brasil.

Como ápice dentre as publicações, surge, em 2021, este *Dicionário de psicanálise de casal e família*. É importante assinalar que é um dos poucos dicionários que abordam especificamente o tema.

A obra foi possível graças a um esforço coletivo. Foram 45 colaboradores, profissionais talentosos que decidiram plasmar suas experiências teórica e clínica, e desenvolveram 119 verbetes, agrupando os principais conceitos que se articulam no trabalho clínico.

O dicionário apresenta, na introdução, um breve histórico do percurso da psicanálise de casal e família no Brasil. Em seguida, traz os valiosos prefácios de Janine Puget e René Kaës, somando, assim, as 604 páginas desta interessante obra, pensada para ser uma obra consistente, útil e profunda. Para cumprir estes propósitos, os organizadores nomearam uma “comissão científica” formada por Isabel Cristina Gomes e Maria Inês Assumpção Fernandes, professoras do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, que, juntamente com os organizadores Ruth Blay Levisky, Maria Luiza Dias e David Léo Levisky, foram os responsáveis por selecionar e revisar os termos que representam a base teórico-clínica da psicanálise de casal e família.

O dicionário contempla distintas linhas de pensamento psicanalítico representado por autores especialmente das escolas francesa, americana, inglesa e argentina.

Há palavras definidas de forma mais tradicional, como é o caso do conceito de “Pulsão” (*Trieb*), que aparece na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos originados no organismo e alcançando a mente, como uma medida da demanda feita sobre a mente para trabalhar em consequência de sua conexão com o corpo (Freud, 1915/1957, citado por S. Thorstensen, p. 122 da obra em resenha).

“Pulsão” vem de *pulsion*, termo surgido na França em 1625, derivado do latim *pulsio*, para designar o ato de impulsionar. A escolha da palavra “pulsão” para traduzir a palavra do alemão *Trieb* corresponde à preocupação de evitar qualquer confusão com a noção de instinto e a de tendência. Em alemão, como em francês ou português, os termos *Trieb* e “pulsão” remetem à ideia de um impulso, independentemente de sua orientação e de seu objetivo (Roudinesco; Plon, 1998, p. 628, citados por Thorstensen, op. cit.).

Há palavras que foram criadas, “inventadas” para dar conta de situações específicas tanto do vínculo, no caso dos casais, como dos vínculos, no caso das famílias. Essas palavras nos ajudam a exemplificar o que acontece na dinâmica vincular, como é o caso do conceito “avúnculo”, ou “quarto termo”, que é o lugar na família ocupado pela geração anterior, pertencente a uma estrutura familiar anterior à atual. O lugar avuncular é ocupado por um representante da geração anterior que antecedeu a atual família e deixa marcas inconscientes na família. O espaço avuncular é um espaço na estrutura familiar inconsciente ocupado pelos representantes da família materna e ou da paterna, os avós, ou seja, a geração anterior à dos pais da família atual.

Fazendo um paralelo com a estrutura edípica, o avúnculo, ou quarto termo, refere-se ao lugar ocupado pelos restos edípicos, ou resíduos vinculares de famílias anteriores que não conseguiram ser metabolizados, simbolizados ou

sepultados completamente, permitindo sua evolução dentro da estrutura familiar atual. Do latim *avunculus*, “tio materno” (Dicio, 2020), pessoa que ocupa o lugar de representante da família materna (L. Weissmann).

A estrutura do dicionário foi pensada para atender tanto àquele que tenha só curiosidade por uma palavra como para atender ao estudante que tem de apresentar um trabalho e, inclusive, ao profissional que necessite revisar determinados conceitos. Cada verbete conta com sua etimologia, sua evolução histórica e sua referência bibliográfica.

Como sabemos, a língua é constantemente modificada tanto pelas mudanças científico-tecnológicas como pelas modificações sociais. Diante desta realidade, os autores sinalizam que o dicionário poderá ser ampliado ou transformado para ser atualizado. Por exemplo, por “família” antigamente entendíamos um conjunto de pessoas formado por pai, mãe e filhos, unidos por laços de consanguinidade, e supostamente o casal ficaria junto “até que a morte os separasse”. Ou seja, os vínculos no passado tinham um compromisso para que durassem a vida inteira; na atualidade, os compromissos são efêmeros e a forma de relacionar-se mudou totalmente. Os jovens querem ter experiências diferentes. Vários se autodefinem como bissexuais, conseguindo se relacionar com pessoas do mesmo sexo assim como do sexo oposto.

Atualmente temos famílias formadas por pessoas do mesmo sexo, que podem ter filhos adotivos ou adquiridos por barrigas de aluguel; temos famílias transexuais e famílias uniparentais cujos filhos convivem com um dos pais, e famílias reconstituídas que, depois do divórcio do primeiro casamento, formam novos vínculos.

No Brasil, temos um caso interessante de uma família formada por duas mulheres e um homem. Primeiro se formou o casal e, num determinado momento, a mulher se enamorou por outra mulher. Quando contou para o marido, ele quis conhecer a pessoa pela qual a esposa tinha se encantado. Ao conhecê-la, também se apaixonou e propôs que vivessem os três juntos. Durante

muito tempo, lutaram na justiça para serem reconhecidos como família. Conseguiram que ficasse estabelecido, no caso de o homem morrer, que as mulheres poderiam receber a herança em partes iguais.

Para finalizar, devem ser assinalados os méritos desta obra: é o primeiro dicionário específico de psicanálise de casal e família em língua

portuguesa; os autores conseguiram transmitir e explicar o significado de cada verbete numa linguagem acessível, de modo a ser compreendida por pessoas leigas, sem, por isso, perder o rigor científico.

Recomendamos especialmente aos profissionais da área e a leigos interessados sobre o tema a consulta do dicionário.

Cannabis, uma viagem lúcida pela produção, comércio e seus usos

Diva Reale
Henry Jorge Bartholomeu

Resenha de Luciana Saddi; Maria de Lurdes S. Zemel (orgs.), *Maconha – Os diversos aspectos, da história ao uso*, São Paulo, Edgard Blucher, 2021, 182 p.

142

PERCURSO 67 : dezembro 2021

Luciana Saddi e Maria de Lurdes S. Zemel traçaram um roteiro de uma viagem que podemos chamar de lúcida. Ao longo de catorze capítulos dedicados aos diversos aspectos da maconha, as autoras abordam a família e seus contextos, a origem da planta e diversas dinâmicas de seus usos, além de discutir a enorme diversidade da *Cannabis* no mercado global.

O livro transcende a proposta inicial de levar ao público leigo informações e noções básicas sobre a *Cannabis*. Vários autores da área agradecem o leitor com informações, dados e reflexões atualizadas e relevantes, tornando-o valioso também para profissionais de saúde e de outras áreas afeitas ao tema.

O capítulo de Silvia Brasiliano mostra a importância da relação familiar, independentemente de seu formato. Até mesmo oferece um diálogo com

Diva Reale é médica e psiquiatra pela FMUSP, psicanalista; mestre em Medicina Preventiva pela FMUSP, estagiária do Hospital Marmmotan, em Paris. Coordenou e fundou alguns grupos de estudos e atenção aos dependentes de AD: Grupo de Estudos sobre Farmacodependência (GREF, 82-87, IPQ-HC/FMUSP). Concebeu e coordena os cursos de “O Barato no Divã”, no Instituto Sedes Sapientiae e de forma independente [obaratonodiva.com.br]; membro da Associação Brasileira Multidisciplinar de Estudos sobre Drogas (ABRAMD).

Henry Jorge Bartholomeu é advogado e psicólogo, atua em consultório desde 2010, criador e redutor de danos do grupo de Redução de Danos em Contexto de Festas Ninho de Anu.

pais, sinalizando a importância inicial do processo de vinculação entre mãe-bebê e, nos anos posteriores, da desvinculação produtiva, permitindo que esta intensa indiferenciação e proximidade inicial ceda espaço para a construção de uma experiência potencialmente autoral e autônoma desde a infância até a adolescência – período apontado como um momento de crise para a família, que pode ser atravessado também pelo uso de substâncias.

A autora chama a atenção, quanto ao uso da *Cannabis*, para o risco de respostas alarmistas dos pais, enfatizando o caráter comum dessa experiência neste período; ao mesmo tempo, não deixa de apontar que tanto o uso da maconha quanto o ambiente familiar podem não cumprir uma função de proteção desejada. Ao apresentar pequenas vinhetas clínicas, Brasiliano ilustra que a superproteção exercida pelos pais pode representar um entrave no desenvolvimento da autonomia e do senso de autoconservação dos adolescentes. Além disso, que pode ser um grave equívoco igualar o usuário de maconha com um criminoso. Confusão gerada, em parte, pelo estatuto ilegal da maconha incorrendo mesmo em outros aspectos negativos, tais como apresentar informações falsas e alarmistas sobre o tema das drogas, perceber a substância em si como responsável por todo e qualquer problema, e por fim, patologizar a experiência do adolescente, desaconselhando confrontos excessivos e uso de atitudes extremas.

Na esteira do capítulo anterior, Maria Fátima Olivier Sudbrack prioriza abordar os riscos e problemas que podem surgir sobretudo quando o uso de maconha se inicia em idades precoces da adolescência. Este vértice se evidencia na expressão incluída no título “o barato que sai caro” (p. 29). Tendo adotado este caminho, a autora recorta os problemas que podem surgir quando a saudável e necessária exploração da curiosidade na busca de novos objetos de desejo na emergência da adolescência encontra as substâncias psicoativas.

Ao escolher examinar formas de relação com a substância que aportam maior risco, Sudbrack apresentou uma concepção ampliada da dependência, expandindo-a para além da dependência do produto, incluindo: dependência nas relações

familiares, dependência na relação com os pares, dependência na relação com o provedor, dependência na relação com o fornecedor e de crenças. Ao analisar as múltiplas dependências, a autora busca alertar o leitor à exposição e vulnerabilidade de alguns segmentos da adolescência.

Ainda dentro desta perspectiva preventiva, encontramos no capítulo seguinte Maria de Lourdes Zemel, que, considerando a necessidade de pensar a prevenção, apresenta situações que podem ser capazes ou não de favorecer o estabelecimento de dependência; o uso ritualístico, reconhecido como tendo efeito protetor do estabelecimento de dependência, em contraposição ao uso compulsivo e solitário, reconhecido como fator de risco. Assim, é marcado que as características de uso giram sobretudo em torno das situações que envolvem vulnerabilidades.

Ato contínuo, responsável por aspectos gerais, Marcelo Sodelli discute a vulnerabilidade diante da falta de informação qualificada sobre o uso da *Cannabis*, embora paradoxalmente vivamos em um momento de acesso fácil e até excessivo à informação. Retoma as origens históricas do termo no período da epidemia de HIV/AIDS, indicando três planos da vulnerabilidade: a individual, a social e a programática. Ressalta que, para fomentar a autonomia, é relevante pautar as ações de prevenção e apresenta um rol aberto de diretrizes individuais, contextuais e sobre políticas públicas ou institucionais de ações redutoras de vulnerabilidade.

Eroy Aparecida da Silva e Yone Gonçalves de Moura, no quinto capítulo, ampliam a discussão sobre o tema: trazem especificidades da articulação entre maconha e vulnerabilidades sociais. Mostram que a história do uso da *Cannabis* no Brasil remete a uma postura higienista, cuja máxima expressão é o encarceramento dos indesejados socialmente: negros e pobres. Tal situação

permanece até os dias atuais, conforme demonstram as estatísticas de penalização pelo porte da droga serem predominantes entre negros e pobres, e moradores das periferias. As autoras dizem que para enfrentar esta realidade é necessário investimento em pesquisa científica, políticas públicas e vinculação deste trabalho com a eliminação da desigualdade racial e social.

No sexto capítulo, Vera de Ros apresenta a redução de danos como forma de cuidado de extrema importância para a população geral, tendo em vista que grande parte das pessoas vai escolher fazer uso de substâncias, independentemente de questões morais, de saúde ou legais. Propõe-se que a tratativa do tema sobre drogas com e para jovens é algo que remete à quase impossível tarefa de falar com filhos sobre sexualidade até os anos 1980. No entanto, ao adotar um tom de conversa entre pares, a autora pôde oferecer um acolhimento da angústia de pais frente a possibilidade de uso de *Cannabis* pelos filhos e, ao mesmo tempo, apontar a ideia do falso conforto oferecido por argumentos proibicionistas pautados exclusivamente na ideia da abstinência. Além de aventar sobre história e conceitos da redução de danos, o texto oferece estratégias concretas sobre como reduzir riscos e danos no caso do uso de *Cannabis*, considerando setting, meios e formas de uso.

O aspecto moral que recai sobre a abstinência como via única de prevenção se alinha com a perspectiva jurídica atual sobre a *Cannabis*. Um panorama geral sobre o percurso legislativo nos mostra quem, direta ou indiretamente, será penalizado por consumir ou traficar *Cannabis*. Os presos cujas penas são relacionadas direta ou indiretamente às drogas ilícitas formam uma das maiores populações carcerárias do mundo. Se o consumo de *Cannabis* era inicialmente apenas malvisto, entre as décadas de 1920 e 1930, surgiu pela primeira vez uma legislação prevendo prisão para seu consumo e fornecimento. Antes desta lei, era prevista apenas multa relativa à venda. Já nos dias de hoje não há previsão de verbos como “usar” ou “consumir” no artigo 28, *caput*, da Lei nº 11.343/2006 (Brasil, 2006)¹. Contudo a posse

1 Brasil, 2006. “Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – Sisnad; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repressão à produção não autorizada e ao tráfico ilícito de drogas; define crimes e dá outras providências”. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11343.htm>. Acesso em: 20/09/2021

ou cultivo é criminalizada, ainda que de forma branda. O autor discute em detalhe as implicações de um aspecto específico desta lei atual: a determinação pelo juiz da caracterização da infração como sendo associada a consumo próprio ou a tráfico; isso se dá pela isenção da lei em definir a priori uma quantidade apreendida da droga a ser associada ao uso próprio ou ao tráfico. Portanto, “na prática, a rigidez judicial na sua aplicação cotidiana e a falta de critérios objetivos de diferenciação das condutas, a lei se torna draconiana” (p. 93).

O texto apresentado pelo advogado criminalista Luís Francisco Carvalho Filho aborda também a evolução da penalização até a situação legislativa, jurídica e carcerária atual, além de apontar as contradições entre os recursos públicos gastos na guerra às drogas e os recursos não direcionados a outras áreas, como saúde e educação, em comparação com outras realidades fora do país.

Enquanto o Brasil continua esbarrando nas contradições relativas ao investimento de dinheiro público relacionado às drogas, alguns países já aprovaram o uso medicinal e até o recreativo da *Cannabis*. No que diz respeito ao uso medicinal, embora um número importante de estudos científicos tenha demonstrado o potencial terapêutico dos canabinoides para diversos tipos de patologias, o Brasil continua bastante resistente, pautado em uma perspectiva moral. O texto de Dartiu Xavier e Rodrigo Nikobin se dedica aos componentes mais conhecidos – tetrahydrocannabinol e canabidiol –, perfazendo uma introdução acessível da farmacodinâmica dos canabinoides e do sistema endocanabinoide. Ficamos sabendo que ambos fitocannabinoides representam tratamentos estabelecidos principalmente no campo das patologias neurológicas, como transtornos epiléticos e Parkinson. No entanto, também existem evidências para o tratamento do “HIV e AIDS, caquexia, náuseas e vômitos relacionados à quimioterapia e alguns tipos de tumores, como gliomas.” (p. 103).

Os autores também trazem à baila assunto pouco discutido, mas elementar nesse momento,

sobre os canabinoides sintéticos que circulam atualmente, quanto à produção, ao transporte e seus riscos; ao contrário da *Cannabis in natura*, os sintéticos podem eventualmente levar à morte. Finalizam o capítulo avaliando os riscos das políticas proibicionistas para a pesquisa científica e para os consumidores e sobre “os efeitos adversos causados pelas guerras às drogas e pela política proibicionistas” (p. 98).

Nesse sentido, Filev trata da inadequação na lógica brasileira sobre regulamentação da prescrição e importação da *Cannabis* medicinal, que só foi alcançada em 2016, via medida judicial. Ao contrário de diversos outros países, o acesso ao medicamento está dificultado por infinitas burocracias, além dos altos valores para importá-lo, além do veto ao cultivo próprio.

Como fio condutor de todos os capítulos, verifica-se mais uma vez que a resistência frente à *Cannabis* é imensa e a base para isso definitivamente não é científica ou mesmo legal, visto que seria possível enquadrá-la como produto fitoterápico tradicional, com base nas definições da própria Anvisa. Contudo, o órgão justifica mantê-la na lista de drogas proscritas por seguir o estatuto da *Cannabis* nas convenções internacionais, da qual o Brasil é signatário. Ao longo de sua argumentação, Filev indica os benefícios do uso da planta para dores crônicas, esclerose múltipla, Parkinson, por sua função relaxante e antiespasmódica, dentre outras propriedades terapêuticas. Infelizmente observamos o contrário: as pesquisas enfrentam inúmeros obstáculos, fruto da intervenção da atual política. Sem reproduzir um discurso ufanista sobre a *Cannabis*, aponta a necessidade de cuidado frente a alguns riscos associados ao uso, envolvendo casos de adolescentes, sobretudo relacionado ao uso excessivo.

Além do uso terapêutico, verifica-se, no passado e no presente também, o uso espiritual ou religioso da *Cannabis*, embora menos conhecido, reconhecido e até invalidado, como foi apontado por MacRae, no décimo capítulo. O uso espiritual ou religioso pode ser observado em partes da Índia pelos *sadhus*, por indígenas mexicanos

e, mais conhecidos, os adeptos da religião Rastáfari. Além desses, traz-se notícia pouco sabida sobre usos originais do Brasil, feitos pela população negra e indígena, principalmente do Norte e Nordeste, no início do século xx. Além de apontar os atravessamentos da moralização e penalização da planta, ignorando práticas religiosas que faziam uso ritualístico no Brasil, MacRae traz perspectiva que convida o leitor a rever o uso feito em contexto urbano a partir principalmente da década de 1960 com o movimento *hippie* e a contracultura.

Na sequência de temas polêmicos, a psiquiatra Valéria Lacks apresentou uma sensível e aguda discussão sobre a internação em casos de pacientes com uma relação de dependência com a *Cannabis*. Faz um apanhado crítico de internações disponíveis atualmente, sem deixar de frisar que é necessário fazer uma indicação correta, e salienta as limitações das indicações, bem como o risco de iatrogenia.

Jeziarski, em seguida, introduz o leitor a um tema denso e complexo, apresentando as diferenças entre sintomas gerais comuns de diversos quadros psicóticos e sintomas mais específicos presentes no diagnóstico da esquizofrenia. Lembra que este é um quadro psicótico mais grave, comumente com evolução crônica. A autora apresenta também elementos que podem aumentar estes riscos, como o uso anterior aos 15 anos de idade, pois, segundo citado por ela, existe aumento do “risco de desenvolvimento da esquizofrenia em até três vezes – com ressalva de que (para isso acontecer) houve a coexistência de outras condições de vulnerabilidade.” (p. 150).

O penúltimo capítulo traça um brevíssimo apanhado da história da *Cannabis*, desde a origem da planta, na Ásia Central, suas variações de espécie e a dispersão pelo globo, até chegar no Brasil. Foi trazida por empreendedores comerciais da Coroa portuguesa, comerciantes de escravos e marinheiros, e circulava livremente. Isto mudou

quando a maconha foi proibida nos anos 1930, com o objetivo de “eliminar certos hábitos sociais dos escravos e das pessoas pobres” (p. 165). Esta proibição no Brasil coincide com a primeira onda proibicionista americana. Por este panorama histórico foi ficando claro que é presente ainda hoje, em muitos países, um estigma associado ao uso da *Cannabis* a partir de elementos econômicos, políticos e higienistas, ao longo de um período bem definido. Este texto traz de forma sucinta o que MacRae sugere ser importante: apresentar os vários tipos de uso ao longo da história em diversas culturas. Ficamos sabendo da *Cannabis* vista como medicamento, como sacramento ou vinculada ao prazer, dentre outros. Estes outros usos ou são desconhecidos ou permanecem mal vistos e criminalizados, principalmente no Brasil.

O último capítulo discute a *Cannabis* como mercadoria e as implicações da demanda e oferta de uma mercadoria ilegal com cadeia de produção extremamente simples. Sendo um produto ilegal, nos deparamos com uma dificuldade de mensuração do consumo e produção; no entanto, o que se sabe é que o aumento do uso tem acompanhado o aumento da população mundial, conforme exposto por Taciana Santos de Souza. Ventilam-se ainda questões como autocultivo; comércio e o lugar da *Cannabis* na economia, considerando a mudança do estatuto de ilegalidade. Este capítulo final traz elementos reflexivos importantes sobre a complexidade do mercado, permitindo que se pense sobre o que cabe ao consumidor, a manutenção das políticas repressivas e sua ineficácia, a indústria multibilionária da *Cannabis* legal e, em suas palavras, como “a economia nacional deixa não apenas de gerar produto e renda internas, mas também perde tempo e espaço no mercado internacional, ao adiar o início da produção no país.” (p. 180).

Assim, cabe salientar que, capitaneado pela guerra às drogas, o banimento das substâncias psicodélicas é apontado como “acidente histórico” (p. 577) por Nutt, King e Nichols (2013)², quando comparada às outras medicações disponíveis. No que diz respeito à *Cannabis*, seus potenciais terapêuticos e formas de uso foram

2 D. Nutt; L. King; D. Nichols. “Effects of Schedule I drug laws on neuroscience research and treatment innovation”. *Nature Reviews Neuroscience*. v. 14,8. p. 577–85, 2013.

sendo desorientados e reorganizados a partir de demandas não científicas, promovendo pânico e desinformação. À vista disso, este livro oferece não apenas uma introdução à temática de forma honesta e acessível, como ainda é capaz

de situar criticamente o leitor, oferecendo uma lente aguçada para identificar as distorções que comumente desinformam o público frente aos múltiplos aspectos associados à produção, comércio e consumo da maconha.

Experiências psicanalíticas compartilhadas

Rogério Coelho de Souza

Resenha de Sérgio Telles; Beatriz M. Coroa;
Paula Peron (orgs.), *Debates clínicos*, v. 2,
São Paulo, Blucher, 2021, 168 p.

É um prazer encontrar, ou reencontrar, um trabalho que versa de modo tão sério e competente sobre o universo psicanalítico como o livro *Debates Clínicos*, volume 2. Reencontrar porque se trata do segundo volume de uma compilação de textos publicados na seção homônima da revista *Percurso*, do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, em São Paulo.

Como explicado pelos organizadores do livro, consiste em seis “encontros” de três colegas psicanalistas representantes de diferentes correntes teóricas e participantes de diferentes instituições psicanalíticas. Cada “encontro” se faz pela apresentação de um material clínico, trazido pelo apresentador, seguida pelos comentários de outros dois colegas psicanalistas.

Os participantes são convidados pela revista *Percurso* e só se conhecerão ao final de cada processo. Pelo debate clínico é que se depreenderá qualquer base teórica que suporte a discussão. Prioriza-se o material clínico de modo a buscar vencer eventuais divisões do campo psicanalítico, a fim de chegar à integração e estimulação para a compreensão das convergências ou divergências encontradas na prática clínica.

Rogério Coelho de Souza é médico e psicanalista.

O material clínico é apresentado por escrito, o que constitui uma tarefa bastante complexa para os participantes, mas de fundamental importância na transmissão da psicanálise, ao promover reflexão, investigação e compartilhamento do saber psicanalítico.

Os colegas psicanalistas que aceitaram participar dessa experiência enfrentaram o desafio de narrar a experiência de um encontro psicanalítico e se permitiram comentar acerca dessa narrativa.

No *Caso 1: O homem dos pesadelos*, C. Katz apresenta um paciente envolvido em seu masoquismo, com intensos e frequentes pesadelos, além de dificuldades em pertencer a sua família, de origem judaica. Baseando-se na compreensão de que o tratamento encontraria alguma solução para os conflitos do analisando, uma vez que a experiência do regime transferencial pode ser perlaborada pelo paciente, nos é descrito um paciente em sua ambiguidade melancólica, que se oferecia como um permanente azarado. Preso a seus sintomas, se via demasiado sozinho para que o analista pudesse acompanhá-lo e compreendê-lo em seus sonhos/pesadelos, vivendo numa “solidão negativa incurável” (p. 18). As características judaicas do paciente e a familiaridade do analista, também judeu, com elas, fazem com que a apresentação esteja envolvida em interessante explicação de fonemas linguísticos em iídiche.

D. Gurfinkel, o primeiro comentador, diz que o “homem dos pesadelos parece sofrer de uma neurose de destino” (p. 20), como se congelado numa “fixação insensata do negativo” (p. 21) que nos obrigaria a recorrer a um modelo teórico-clínico que fosse além da clínica do recalcaimento. Destaca-se um masoquismo melancólico ilustrado pela constante nostalgia do paciente. O comentador aponta que o caso está fora dos modelos da neurose e da psicose, é um dos ditos casos *fronteiriços* (campo psicopatológico das neuroses narcísicas proposto por S. Freud), que obrigaria o trabalho analítico a se sustentar todo o tempo na investigação dos aspectos da contra-transferência visando à reconstrução da função do sonhar.

J. M. Canelas Neto, segundo comentador, lembrando do conceito freudiano de narcisismo primário, alerta para o risco da atração a uma identificação com o masoquismo do paciente. Marcado por uma transferência narcísica, o paciente se aproveitaria dos benefícios narcísicos masoquistas. Ao acompanhar as colocações do analista sobre como os pesadelos pareciam ter como característica permanente o “não”, fazendo com que a divisão do Eu se instalasse permanentemente, o comentador pergunta se isso se refere à divisão “que se instaura no sujeito do desejo? Os pesadelos refletiriam o lado destrutivo do desejo?” (p. 33). Duas perguntas essenciais, a seu ver, para pensar o caso clínico apresentado.

No *Caso 2: O caso da mulher resignada à sua triste sina*, D. Delouya traz uma paciente constantemente aflita por sentimentos de desmoroamento, como uma sina à qual tinha de se submeter e lamentar pelo infortúnio. Vivendo em exasperada solidão, desesperada e sob o temor do colapso, traz à análise alguns sonhos nos quais, apesar de certos indícios de crescimento psíquico, o que se pode interpretar é que “o espaço de brincar de adulta (seu desejo, e sexual, com um homem) não era resguardado devido à interferência, nela mesma, das carências femininas da mãe” (p. 38-39). O temor da paciente em relação aos desejos desencadeados pela doença da mãe e pelo risco de morte que surge interferem diretamente na possibilidade de assumir sua sexualidade e seu papel de mulher.

A. M. T. Trinca, primeira comentadora, propõe que as condições familiares do início da vida da paciente “não lhe ofereceram segurança básica para a constituição de uma organização mental estabilizadora” (p. 41). Impossibilitada de lidar com os desejos edipianos, abdicando de se identificar com a mãe, se afastando do amor paterno, torna-se uma mulher submetida a relacionamento instável, necessitada de amor, de sustentação emocional e financeira, à procura da família ideal. Proativamente tenta cuidar de si mesma ao se colocar no lugar dos necessitados, tentando manter-se viva por meio de boas ações. Destaca que o prazer

com que o analista interagiu com a paciente transformou-se na condição favorável da contratransferência, sugestivo de uma aproximação da paciente a objetos mais consistentes e realistas.

A. L. Viviani, segundo comentador, apresenta algumas hipóteses nas quais a queixa deve ser entendida como manifestação de dor e de sofrimento. O sintoma da paciente seria cuidar, fazendo dele uma sucessão de fracassos, sina que é atribuída à mãe. O comentador explica, “entre hipótese e conjecturas [de uma histeria], estamos até aqui na versão imaginária do sintoma [como] metáfora que expressa alguns traços para avançar na construção da fantasia inconsciente” (p. 51). A sina do permanente cuidar da paciente seria um tipo de gozo sintomático. Ainda que a fantasia inconsciente não possa ser interpretada, pode ao menos ser construída, revelando seus traços nos lapsos, chistes, sonhos e na associação livre. A angústia expressa a formulação imaginária na qual a submissão e o sacrifício à sina do cuidar levam a paciente à posição na qual se define e é reconhecida, ainda que a faça muito infeliz.

No *Caso 3: História de um homem só*, M. L. Ribeiro de Souza nos traz um paciente homossexual preso em círculo repetitivo de busca compulsiva por companheiros e ameaçado pelo desejo de morte de si mesmo e dos outros. Envolvido por intensa solidão, o interesse do paciente por se aprofundar na investigação de suas relações emocionais primitivas é rapidamente dissipado. Entende a analista que existiria “uma reatualização constante de uma cena infantil da qual nada pode ser alterado ou relativizado; estamos frente a frente com uma cripta” (p. 59). A noção de cripta, conceito desenvolvido por N. Abraham e M. Torok no livro *A casca e o núcleo* (1995), será recuperada pelos comentadores. Respondendo de modo agressivo a qualquer coisa entendida como rejeição, o paciente atuava regressivamente até que uma mudança pudesse ocorrer, quando passa a trazer sonhos para as sessões. Retornar à casa dos pais, de onde havia sido excluído e ser reconhecido, era o desejo expresso ambivalentemente em

seus sintomas. Ao querer ser especial, nada podia aceitar que assim não fosse.

O. de Souza, primeiro comentador, enfatiza que o conceito de cripta, trazido pela analista, aponta para as dificuldades do paciente em simbolizar. Frente a isso

cabe ao analista 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 (p. 67).

Algo mais que a interpretação reconstrutiva do fator traumático da cena de exclusão da casa paterna entra em jogo quando a analista regula a qualidade de suas respostas às atuações do paciente, incluindo suas respostas à captação da contratransferência. Tudo parece girar em torno das consequências das falhas do narcisismo primário frente ao posicionamento do paciente às situações de rivalidade. A agressividade sem real potência e sem alvo constitui para o comentador o cerne do sofrimento psíquico que se apresenta.

E. M. de Ulhôa Cintra, segunda comentadora, aponta para a necessidade de total empatia aliada a relativa reserva, que permitam compreender os variados significados das comunicações do paciente. Para ela, uma transferência paradoxal instalou-se na situação analítica. Utilizando ideias de D. W. Winnicott sobre o medo do colapso, propõe que a história de morte em questão na análise já ocorreu: “o que aconteceu está se repetindo agora, para não acontecer mais como no passado” (p. 74). Aquilo que não pode ser lembrado é repetido em seguidas manifestações que não podem ser transformadas, deformando o Eu e provocando reações terapêuticas negativas. A agonia dessa vivência pelo paciente solicita do analista uma presença que compartilhe o afeto, uma vez que a “inteligibilidade da vivência de agonia psíquica é o essencial da tarefa psicanalítica” (p. 77).

No *Caso 4: Momentos de uma análise*, N. B. S. de Miguez traz o relato de alguns momentos da análise de um paciente que fora atendido dez anos

atrás. Trata-se de um jovem de 30 anos, que teria síndrome do pânico desencadeada na passagem para a universidade e tratada inicialmente por medicação e psicoterapia. Tempos depois voltaram a se apresentar a angústia e os temidos momentos de pânico. No correr da análise predomina um clima de sedução, ficando longe o pânico de uma morte iminente. Frente a uma nova frustração, é tomado por raiva e mágoa pelo que entende ser uma injustiça para com ele. O sentimento de injustiça toma conta dos relatos do paciente e os sintomas reaparecem. Logo são substituídos por sentimentos de desespero, orfandade e depressão, além dos anteriores sentimentos de culpa e do autocastigo. A analista entende que o “sofrimento do sintoma dá expressão ao prazer da realização do desejo de ser o objeto passivo e preferencial da paixão paterna, da paixão protetora desse pai que afirma sua potência no amparo aos fracos e limitados” (p. 87).

L. Nosek, primeiro comentador, destaca que uma discussão clínica pode apenas iluminar parcialmente um momento da relação analítica levando a uma compreensão sempre provisória. Aponta que os sentimentos de morte do paciente se referem a um estado particularmente agudo de angústia, na qual a fantasia mais comum é a de estar longe dos objetos primários. Estaríamos frente à catástrofe psíquica na qual o mecanismo de *splitting* tem particular importância. Escreve que gosta de pensar “que posso ouvir a fala do paciente e, ao mesmo tempo, visualizar a cena, o psicodrama tácito que se desenrola na sala de análise” (p. 94), na qual o encontro tem potência traumática para ambos os participantes. Pergunta se o paciente tolera ser penetrado por uma ação interpretativa, uma vez que pode haver precariedade de construção do espaço de interioridade que dificultaria a possibilidade de lidar com pulsões e fantasias, configurando-se aí o maior desamparo. Afirma que o paciente poderia usar a analista como um porto seguro de onde lentamente, nas frestas da proposta transferencial, aconteceriam oportunidades de elaboração e construção de seu universo psíquico.

A. R. C. Trachtenberg, segunda comentarista, destaca a presença da síndrome do pânico como um corpo estranho na vida desse paciente. Indagando por algo traumático na composição psíquica do paciente, se pergunta pela possibilidade de que ele tema novo trauma na própria análise, na medida em que sua angústia parece ser de natureza pré-edípica. Especula sobre a necessidade do paciente de um pai protetor que o blindasse dos terrores da vida, mas que por outro lado poderia se tornar uma referência interna por demais exigente para se tornar merecedor de amor e amparo. Qualquer fraqueza ou debilidade seria vivida como uma decepção imposta raivosamente ao pai. Diz:

é um jeito de matá-lo, decepcionando-o em sua suposta expectativa narcisista. Como esse pai vingativo se torna vingativo frente à decepção? Causando uma morte iminente. Essa é a lei do narcisismo: matar ou morrer, não há estações intermediárias (p. 103).

No *Caso 5: O caso Hilda*, B. Coutinho, apresenta uma paciente que recebera o nome de uma tia paterna morta aos nove anos de idade. Herdeira de uma situação familiar na qual a avó paterna, enamorada de outro homem, abandonara o marido e ficara impedida de que os filhos tivessem contato com ela, ela visita às escondidas essa avó, de quem cuida. Para o analista, por trás da assiduidade das visitas à avó, há uma tentativa de reescrever sua história familiar com um novo roteiro. Assim, condensava duas personagens: “a Hilda morta que agora reencontrava a mãe, papel que lhe delegara o inconsciente do pai ao lhe dar o nome da irmã morta, e a Hilda neta viva que procurava se aliviar do compromisso de ser a filha morta” (p. 106). O fragmento de sessão trazido para comentários mostra que a paciente se colocava muitas vezes como uma criança em busca de amor e amparo. Ficava evidenciada uma repetição idealizada da relação com o marido, sugerindo uma situação de solidão e abandono para obter o amor do analista apesar da relação com este ser marcada por aspectos ambivalentes.

A. M. Amaral, primeira a comentar, destaca que é na criatividade literária do analista que se nos apresenta seu pensamento clínico. Chamando a atenção para o campo da transferência-contratransferência, mostra como o analista pensa a si mesmo como polo erótico necessário para que a relação possa acontecer, mas o que importa é desvelamento da transferência erótica, ela mesma pensada como transferência negativa. “É a escuta do analista, em suas pontuações e interpretações, que vai permitir ao analisando sentir-se responsável por sua história sem tantas identificações e projeções” (p. 115), diz a comentarista.

N. da Silva Jr., segundo a comentar, chama a atenção para a confusão de gerações envolvida. O nome de Hilda vem da tia paterna, que teria morrido graças ao abandono da mãe, leitura particularmente violenta da parte do avô traído e continuada pelo pai ao dar-lhe esse nome. Hilda é porta-voz fúnebre da dor paterna, fruto da dor recalçada, apelo ao retorno da mãe, embora também seja acusação de homicídio dirigida a essa mãe. Tudo condensado no seu nome. O desafio da análise passa a ser descolar Hilda desse sistema de identificações, na busca para ser um sujeito e ser uma mulher. Caso não se leve em conta a inclusão do ego da paciente em sua repetição, o analista se veria envolvido nessa cena transferencial e acabaria atuando os papéis oferecidos pelos lugares transferenciais. Uma

alternativa possível seria aquela de privilegiar, nas intervenções, a repetição como um todo, isto é, a indissociabilidade dos dois lugares do homem, aquele do homem opressor (marido/pai/avô) e aquele outro do outro homem (amante da avó/marido da paciente), em suas sucessivas encarnações (p. 123).

Isso permitiria uma emancipação, tanto ao analista como à paciente, das repetições que os constroem.

O *Caso 6, Territórios e fronteiras: por onde pisa o psicanalista de crianças?*, apresentado por A. M. P. Rodrigues, traz dois atendimentos e várias

considerações de natureza técnica e teórica sobre o atendimento psicanalítico a crianças. Explica que a situação relatada teria acontecido há quase trinta anos. Diz:

transitar entre várias fronteiras torna-se o dia a dia do psicanalista de crianças e adolescentes. Depara-se com e é desafiado pela interseção dos territórios do intrapsíquico e do intersubjetivo, com as relações de domínio entre pais e filhos, entre irmãos e familiares, com a escola e com outros profissionais envolvidos no atendimento, entre outros possíveis territórios e fronteiras a transitar (p. 126).

A primeira paciente é menina que inicia sua análise aos 4 anos de idade, com um comportamento excessivamente agressivo. A analista a contém física e psiquicamente. A situação familiar exigiu que os pais fossem longamente orientados na direção de poderem vir a dar continência à filha. É apresentada uma sessão quando a menina já tem seis anos de idade. Entendemos que a menina desejava ter sempre o controle, mas agora, a esta altura da análise, já escutava a analista, que não era mais vista como uma extensão sua, suportando melhor algum obstáculo à realização de suas vontades. Nas considerações teóricas apresentadas, discutem-se os excessos traumáticos, inclusive de natureza narcísico-identitária descritos por R. Roussillon. Outro paciente, menino de 9 anos, é apresentado com falhas significativas em ser contido e pensado pelos pais, que assim teriam ajudado a ativar ódio e sadismo intensos no filho. Uma sessão é apresentada, em que as falhas materna e paterna são evidenciadas na conduta sádica do menino, que, com grande retração narcísica, prefere a apatia e a indiferença. Estamos no campo das dificuldades do ser, das cisões e retrações narcísicas, com fortes vivências de desamparo. Lembrando o conceito de *rêverie*, introduzido por W. Bion, a colega indica como o psicanalista transita por territórios vastos, alargando suas fronteiras, cada vez mais exigido em seus recursos intrapsíquicos e em sua capacidade para relacionar-se.

E. Rache, primeira a comentar, lembra da trajetória feita pelos psicanalistas de crianças, começando pelos ensinamentos de M. Klein e caminhando para a compreensão das equações simbólicas preconizadas por H. Segal, tão bem utilizadas pela analista na apresentação do material clínico. O acesso aos dados emocionais dos pais é posto em relevo. A comentadora também destaca os aspectos técnicos e teóricos trazidos, resgatando a terminologia que designava os chamados pacientes *borderlines*, pacientes-limite, pacientes com sofrimentos narcísico-identitários, a ponto de que o

desenho dessa clínica foi se configurando tendo o trauma como figura central, cuja violência, ao arrastar consigo aspectos do psiquismo para fora do circuito constitutivo do eu, comprometem-no em sua função de se apropriar de si mesmo – falta em Ser (p. 146).

Isso leva o psiquismo a duas possibilidades de funcionamento, uma em que a representação se faz possível e outra marcada pela compulsão à repetição, em que a ligação simbólica está prejudicada.

A. S. L. de Souza, segunda comentadora, também faz uma reflexão que ressalta aspectos da teoria e da técnica no atendimento às crianças. Destaca as contribuições de E. Bick, para dar relevo a uma clínica viva do pensamento kleiniano, lembrando que descompassos afetivos na dupla mãe/bebê provocam perturbações no desenvolvimento da pele psíquica, nas quais se criaria uma pseudoindpendência do objeto materno com uso inapropriado de certas funções mentais. Daí que a intervenção psicanalítica se dirigirá para a criação de algo que nunca teria existido no campo psíquico, entendendo a análise como campo de construção de um objeto continente. Destaca o trabalho feito com os pais dos pacientes, evidenciando que

o conceito de parentalização refere-se ao processo pelo qual passam os pais para permitir que se tornem pais de seus filhos. Nesse trabalho interno, vivenciam

profundas transformações identificatórias nas quais são reeditados conflitos antigos. A partir desses vínculos afetivos, construídos nesse interjogo interno e relacional, é constituído o processo de subjetivação da criança (p. 153).

No percurso pelo volume 2 de *Debates Clínicos* vai-se ao cerne da Psicanálise, com toda a riqueza polifônica de seu pensamento e de sua prática clínica, generosamente ofertada pelos dezoito colegas psicanalistas.

Tudo ou nada

Elisabeth Antonelli

Resenha de Roosevelt Moises Smeke
Cassorla, *Estudos sobre suicídio, psicanálise e saúde mental*, São Paulo, Blucher, 2021,
191 p.

Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia. O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, vem depois. Trata-se de jogos. É preciso, primeiro, responder.

(Albert Camus)

Nós, seres humanos, carregamos dentro de nós o trágico¹, tendo o suicídio como uma de suas figuras. Acabar com a própria vida é uma fantasia,

1 A tragédia é uma forma dramática ou peça de teatro, em geral solene, cujo fim é excitar o terror ou a piedade, baseada no percurso e no destino do protagonista ou herói, que termina, quase sempre, envolvido num acontecimento funesto. Nela se expressa o conflito entre a vontade humana e os desígnios inelutáveis do destino, nela se geram paixões contraditórias entre o indivíduo e o coletivo ou o transcendente. Em sentido *lato*, pode abranger qualquer obra ou situação marcada por acontecimentos trágicos, ou seja, em que se verifique algo de terrível e que inspire comoção. (Infopedia. Disponível em: [https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/\\$tragedia](https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/$tragedia), acesso em: 20 fev. 2022.)

2 Disponível em: <https://youtu.be/jPwRQksOf54>. Acesso em: 21 fev. 2022.

3 Também estavam presentes: Ana Maria Vanucchi, membro efetivo, analista didata e atual diretora científica da SBPSP; Carmen Mion, membro efetivo, analista didata e presidente da SBPSP; Maria Julia Kovacs, professora livre docente do Instituto de Psicologia da USP, coordenadora do Laboratório de Estudos sobre a Morte; e Leda Beolchi Spessoto, membro efetivo e analista didata da SBPSP

Elisabeth Antonelli é psicóloga, psicanalista, mestre em Psicologia Clínica (PUC/SP), membro efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae.

um gesto que pode ou não ser fatal. Vivemos em um momento particularmente sombrio da civilização ocidental. Estamos frente a um vírus que, para sobreviver e manter a própria espécie, precisa se instalar de modo parasitário dentro de nossas células e desse modo ganha novas variantes, o que é estranho para nós, seres humanos. No presente momento, temos vacina e a população mundial tem sido vacinada, mas os países mais pobres não podem acompanhar o ritmo de vacinação e novas variantes vão surgindo enquanto não estivermos todos vacinados. Sem distinção de classe, credo ou raça. Perdemos um número assustador de vidas. Estamos enlutados.

Durante o período da pandemia causada pelo vírus Sars-Covid-19, voltamos para as nossas casas e refizemos um tecido familiar, quando possível. Em outros lares, houve a separação de pais, de filhos, brigas, discórdias. Esse novo mundo que se impôs trouxe a necessidade de uma grande introspecção, muitas vezes forçada, para seguir em frente, poder se situar e gerar nova ordem. E, para muitos, a morte aparece como uma possível solução para fugir do sofrimento. Suicidar-se permanece uma decisão possível a ser tomada. Camus tem razão.

Entretanto, devo fazer uma breve reflexão, de modo a trazer à tona alguns ganhos obtidos no atual cenário. Muitas novidades, novos recursos, novas tecnologias e formas de comunicação foram sendo rapidamente implementadas para diminuir a distância entre as pessoas. Tratou-se, afinal, de uma grande mudança de hábitos, que deixa como legado a ampliação da comunicação remota através da internet.

No lançamento do presente livro, realizado em 4 de agosto de 2021, a Editora Blucher, dentro do espírito da época, brindou-nos com uma *live*, um lançamento de um livro online.² Pudemos assistir ao autor nos convidar a conhecer esta parte do seu mundo. Lá, Neury J. Botega, professor titular da Unicamp, que foi residente do Cassorla, pôde nos transmitir e compartilhar o encantamento que se produz quando estamos frente a um homem erudito e gentil, sempre sorridente.³

Esse novo formato de lançamento de livros nos brinda com alguns esclarecimentos sobre a obra e seu autor.

Roosevelt Cassorla é um psicanalista que aposta na saúde mental. O título do livro já indica: *Estudos sobre suicídio: psicanálise e saúde mental*. Tão importante quando estamos frente ao suicídio, que aponta para um sofrimento mental, que se produz multifatorialmente: fatores constitucionais, hereditários, traumas primitivos, fatores ambientes e culturais. A tese de doutoramento de Cassorla se deu na Unicamp, no âmbito da saúde mental, intitulada “Jovens que tentam suicídio” (1981). Na sequência, publicou na Coleção Primeiros Passos, coordenada pelo saudoso Caio Graco Prado, o título *O que é o suicídio?*.

O presente livro é uma versão modificada e atualizada dos dois importantes trabalhos mencionados no parágrafo anterior. O autor tem livros e artigos sobre o tema da autodestruição, bem como uma grande contribuição à Psicanálise, desenvolvendo o tema do *enactment*, tendo publicado o livro *O psicanalista, o teatro dos sonhos e a clínica do enactment* (2016). Foi também agraciado com o prêmio Sigourney Award, em 2017, pelo conjunto de suas contribuições psicanalíticas.

O morto que canta

Rubem Alves, colega de formação de Cassorla na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, por ocasião do lançamento do livro *Do suicídio: estudos brasileiros* (1991), escreve o prefácio intitulado: “O morto que canta”, reeditado no presente livro com a autorização da Fundação Rubem Alves. Em um primeiro momento, era o prefácio de outro livro organizado por Cassorla: *Da morte: estudos brasileiros* (1991). Em uma linguagem delicada, Rubem Alves nos introduz neste universo doloroso:

[...] uma morte que vem de fora e uma morte que cresce por dentro. Vamos sendo conduzidos pela literatura, pelas artes plásticas, sobre o tema da morte. A morte que

vem de fora não é um gesto, não precisa ser entendida. Na morte do suicida, seu corpo contém uma melodia inacabada deseja ser ouvida.⁴

O suicida, segundo Rubem Alves, obriga-nos a conversar. Citando Camus, vai encerrando seu prefácio e conclui: o suicídio é a conclusão existencial de um silogismo filosófico e, também, um gesto trágico.

Em seguida, Cassorla tece alguns comentários, à guisa de apresentar o livro, destacando que cada capítulo pode ser visto como um “estudo”, uma abordagem parcial de determinados aspectos (p.16). O livro é dividido em onze capítulos, todos muito interessantes. Cassorla pondera que o suicida não deseja morrer, mas, na tentativa de extirpar o sofrimento não simbolizado, acaba colocando um fim na própria vida. Essa é a tese central do seu pensamento e, ao longo do livro, traça perspectivas de compreensão face às diversas figuras do suicida.

Na Introdução ao tema do suicídio, ou autodestruição, faz uma pequena digressão sobre os fatores que podem agir na determinação psíquica ao ato de suicidar-se. Um ser humano tirar a própria vida nos suscita perguntas, temores, crenças, a religião domina a cena.

Para colaborar com o tema, pesquisei alguns livros, dentre os quais *História do Suicídio* (2018). A sociedade ocidental, diante da morte voluntária, segundo George Minois, através de sua pesquisa histórica, revela: “suicídio é um termo nascido no século xvii.”⁵ O autor aponta para o surgimento palavra, como um neologismo, para diferenciar esse “ato do homicídio de um terceiro [...] na obra do inglês Sir Thomas Browne, *Religio Medici* [...] para diferenciar *self-killing* cristão do *suicidium* pagão de Catão.”⁶ Como na época o suicídio entre os ingleses encontrava-se em ascensão, foi chamada de uma doença inglesa. Se nos detivermos no tema do suicídio, certamente teremos um campo amplo e complexo de estudo.

A grande contribuição de Cassorla advém de sua prática clínica, tanto psiquiátrica como psicanalítica, e a busca em desvendar, com certeza

a *posteriori*, centrada na pesquisa do mundo interno do suicida, que é comandado por fantasias inconscientes. Citando o autor:

[...] não existe representação da morte em nossa mente. O suicida, portanto, não pode buscar algo que ele não conhece, mas sim substitutos fantasiados de modo predominante no inconsciente. Essas fantasias se manifestarão de forma particular em cada indivíduo, a cada momento, tanto na vida como no campo analítico. (p. 23).

Os capítulos seguintes constituem uma tessitura firme e ao mesmo tempo sensível de sua experiência psiquiátrica e predominantemente psicanalítica. O segundo capítulo trata do tema dos suicídios conscientes e inconscientes, ensejando a oportunidade de um debate sobre atos que não constituem, do ponto de vista da aparência, o gesto suicida, mas que contêm inconscientemente a intenção, como nos casos de acidentes. Como diferenciar intencionalidade de letalidade? Cassorla aponta para um *continuum* envolvendo suicídios conscientes.

O autor apoia-se na clínica para dar notícia de que a ambivalência e a confusão sempre existem entre uma tentativa de suicídio ambivalente e uma tentativa de suicídio deliberada. Passa a trabalhar com mortes que “não constam nas estatísticas de suicídio, mas nos quais identificaríamos fatores que configuram suicídios inconscientes.” (p. 30).

Em seguida, discute um fenômeno em que a vítima estimula ou provoca alguém para que a mate – *homicídio precipitado pela vítima*, em geral dentro das casas. Outra situação que é trabalhada por Cassorla são os homicídios de crianças e de jovens provocados por quadrilhas, por traficantes e pela polícia, casos para os quais o autor levanta algumas possibilidades como melancolia, impulsividade ou o fato de que simplesmente estavam por acaso no local do tiroteio.

Também pode aparecer mascarado como um acidente, mesmo que envolva de modo fortuito outra pessoa, citando como exemplo uma criança que, ao escapar da mãe, cai das alturas – podendo apontar, como uma das possibilidades, a fantasia, colocada em ato pela criança, de que sua morte tornaria seus pais mais felizes. O tema é provocador e ao mesmo tempo estimula muito a curiosidade do leitor. É necessário tirar o véu com o qual tentamos nos esconder da verdade da nossa finitude.

No terceiro capítulo, que considero fundamental, o autor trabalha com o tema das fantasias inconscientes e suicídio. *Abre a massa* de seu raciocínio, nos conduzindo por uma compreensão da vida anímica profunda e acolhedora. O capítulo é dividido em tipos de fantasias inconscientes, listados do seguinte modo: busca de uma *outra vida*; e reencontro e autopunição, cuja temática está apoiada num luto patológico ou melancolia, que produz incessantemente um sofrimento por aspectos projetados na relação com o morto e que retornam ao sujeito.

O autor vai desenhando seu pensamento psicanalítico, conduzindo-nos habilmente nesse passeio sombrio por um tema tão doloroso, por vezes aversivo, como é o tema do suicídio. São os aspectos odiosos do objeto interno, do qual o sujeito quer se livrar, conforme o autor nos aponta: “Nessas situações, a morte é uma busca por escapar do sofrimento insuportável, ainda que a percepção, o raciocínio e o juízo possam estar prejudicados. Em última instância, o suicida elimina seu aparelho de percepção da realidade ameaçadora.” (p. 40).

Há, ainda, a enumeração dos seguintes aspectos de fantasias inconscientes: agressão e vingança; por fim, pedido de ajuda, sempre presente em qualquer tipo de suicídio, porém com a característica de que este pedido ou não é captado ou as pessoas próximas se sentem impotentes ou o pedido é desvalorizado.

O capítulo quarto, “A leste do Éden: loucura, feitiço e suicídio”, é recheado de exemplos clínicos seguidos de uma digressão sobre

4 R. Alves, “O morto que canta”, in *Da morte: estudos brasileiros*, p. 11

5 G. Minois, *História do suicídio*, p. 224.

6 G. Minois, op. cit., p. 224.

o sentido da vida e o Inferno e Paraíso, com o objetivo de narrar a luta entre o Tudo (vida) e o Nada (morte):

[...] a expulsão do Paraíso, o conhecimento da realidade, do Inferno, e sua transformação (por meio do pensamento) mostram a vida em ação. A vida na Terra, onde há que se trabalhar para dar à luz pensamentos. A Terra, a realidade, não é o Paraíso (o Tudo), mas um Inferno transformado, compreendido, possível de ser sonhado. (p. 53).

A capacidade de pensar (a função alfa) exige trabalho. Porém, pode sofrer reveses, tais como Cassorla aponta através de casos clínicos. Um exemplo é o de sedução pela morte, com abandono da análise e mudança de país da paciente, em que o autor assevera que deixa como rastro na contratransferência suas legiões infernais. Em outro exemplo clínico, relato de caso no qual ele é o supervisor, o analisando, um médico acabara de receber a notícia de que um paciente havia se matado, pondo fogo nas próprias vestes – e precisa se deparar com a falta de sentido que é pano de fundo de sua existência na própria análise. Talvez, quando confrontados com um suicídio, necessitemos também nos indagar sobre o sentido de nossa existência.

Retomando o mito do Paraíso, Cassorla faz uma nova digressão sobre morte: “Portanto, o suicida não quer morrer (o Nada), ele quer apenas dar um sentido a sua vida na morte.” (p. 62). Encerra o capítulo apontando para além das defesas maníacas, da reversão de perspectivas e da recusa da realidade, a denegação e a desmentida, ficando o suicida com a versão idealizada de uma vida intrauterina ou mamada idealizada (o Tudo), anterior ou posterior à queda no Inferno.

Em busca do objeto idealizado

Como consequência do raciocínio que vem desenvolvendo, Cassorla passa a trabalhar no capítulo quinto a questão da busca do objeto idealizado.

Descreve um certo estado de beatitude que o paciente apresenta e que o autor reconhece com um estado pré-suicídio, indicando que o analista deve decidir intervir acerca do que denomina impasse necessário, cabendo a cada analista pela própria percepção dos recursos e limitações próprios e da psicanálise. Parece que o estado de beatitude/êxtase é relacionado a uma identificação com o objeto idealizado. Por Paraíso, entende-se sair do *vale de lágrimas*. A visão do Nada é substituída pelo anseio do Paraíso.

O autor visita algumas religiões, por exemplo, a católica, na qual mártires e santos viveram estados de beatitude que antecipavam sua morte. Como exemplo de sua clínica, traz as configurações *borderlines*, com pacientes que tendem a atos autodestrutivos, como automutilação, com a impossibilidade que esses apresentam frente a uma realidade triangular, “vivenciada como traumática, por falta de condições mentais para pensá-la [...]” (p. 73), com a instabilidade resultante de falhas na introjeção do objeto.

Segue no capítulo discorrendo sobre o tema da anomia e adolescência, com a agravante ameaça de desestruturação, isto é, trata-se de figuras de identificação confusas fruto do tecido social esgarçado, frequentes em lares desestruturados. Durkheim apontava, no seu estudo *O suicídio* (1897/2003), o fenômeno social em transformação permanente que tem como consequência situações de anomia. Cassorla faz referência a outros grupos, como os negros escravizados e os indígenas, citando o suicídio entre os guarani-kaiowá.

Nesse sentido, com as transformações em aceleração e a ruptura do tecido social, as dificuldades em ultrapassar o narcisismo e entrar no Édipo, voltamos para o dilema hamletiano: *Ser ou não ser, eis a questão*.

O autor considera que a vivência de não ser é a morte para o suicida: “o suicida está, de alguma forma, atacando a sociedade, acusada de não lhe ter dado condições dignas para viver.” (p. 69). Trata ademais, neste capítulo, dos lutos não elaborados, fechando com o tema do fanatismo,

por meio da alusão ao líder fanático (objeto idealizado), citando as teorias de Klein, de Rosenfeld e de Green, no estudo do suicídio como expressão da pulsão de morte.

O sexto capítulo trabalha com os temas de simbiose, adolescência e autodestruição. Cassorla tem grande experiência com adolescentes, de modo que trabalha com a simbiose e com rupturas ou ameaças de rupturas de uma relação de fusão com um objeto protetor idealizado. Segundo o autor, essa fantasia faz parte das vicissitudes da adolescência, com a turbulência que acompanha o processo adolescente

No capítulo sétimo, o autor volta-se para as configurações *borderline* e narcísicas, seguido pelo capítulo oitavo, no qual trabalha o tempo, a morte e as reações de aniversário, apoiando-se na clínica. Culmina com uma das imbricações entre a psicanálise e a sociologia abordando o narcisismo e a sociedade narcísica, ilustrado com um estudo de caso que abre uma discussão sobre “a coisificação do ser humano tornado objeto de uso e consumo, estímulo violento à competição desenfreada, com a valorização de status, prestígio, poder e posses, menosprezo das qualidades amorosas – solidariedade, compreensão, amizade.” (p. 137).

Nos dois últimos capítulos, Cassorla traz teorias e motivações dos atos do suicida. Entretanto, retorna de forma rápida ao seu conhecido território psicanalítico, repassando a tese central de que os atos suicidas se constituem numa busca pela morte como um apelo de ajuda.

Este livro certamente nos enriquece frente a este fenômeno tão frequente e doloroso.

Finalizando

À medida que fui redigindo a presente resenha, meu interesse pelo tema amplificou-se, de modo que encontrei no livro *Da morte: estudos brasileiros*

(1991) um outro prefácio de Rubem Alves, intitulado *A morte como conselheira*, no qual faz uma importante discussão acerca da morte e da fuga ante o incômodo da morte, como se ela dissesse silenciosamente: “É, mas o tempo passou. Não pode ser recuperado...”⁷

A morte sempre nos fala sobre o que estamos fazendo com a própria vida, as perdas, os sonhos que não sonhamos, os riscos que não tomamos, os suicídios lentos que perpetramos. Cita, então, a narrativa de um amigo que esteve preso num campo de concentração alemão. Os soldados, ao sentirem a aproximação do final da guerra, ansiavam pela liberdade, mas, em troca, o comandante da prisão informou que, antes da libertação, seriam todos enforcados. Uma lamentação, seguida pelo horror e a mais extraordinária sensação de liberdade!

Segundo Rubem Alves:

A Morte tem o poder de colocar todas as coisas nos seus devidos lugares. Longe do seu olhar, somos prisioneiros do olhar dos outros, e caímos na armadilha dos seus desejos. Deixamos de ser o que somos, para ser o que eles desejam que sejamos. Diante da Morte, tudo se torna repentinamente puro. Não há lugar para mentiras. E a gente se defronta com a Verdade, aquilo que realmente importa. Para ter acesso à nossa verdade, para ouvir de novo a voz do Desejo mais profundo, é preciso tornar-se um discípulo da Morte.⁸

Ao percorrer o livro de Cassorla, encontramos um autor tecendo hipóteses baseado na sua prática clínica psicanalítica, em busca de significar um ato tão radical. Para o autor, as dificuldades são oriundas da vida emocional dos indivíduos. Nós, seres humanos, necessitamos de muitos cuidados, para sentir que a vida vale a pena ser vivida. Quanto mais traumatizante foram os primeiros tempos e quanto maior a desestruturação do tecido social, mais à deriva de si mesmo encontramos o indivíduo.

Referências

Alves R. (1991). O morto que canta. Prefácio a R. Cassorla, *Do suicídio*. Campinas, SP: Papyrus.

7 R. Alves, “O morto que canta”, in *Da morte*, p. 12.

8 R. Alves, *op. cit.*, p. 14.

Camus A. (1942/2021). *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record. [*Le Mythe de Sisyphe*]

Cassola R. (1991a). *Da morte: estudos brasileiros*. Campinas, SP: Papirus.

____ (coord.). (1991b). *Do suicídio: estudos brasileiros*. Campinas, SP: Papirus.

____. (2021). *Estudos sobre suicídio, psicanálise e saúde mental*. São Paulo, Blucher.

Durkheim E. (1897/2003). *O suicídio*. São Paulo: Martin Claret. [*Le suicide: étude de sociologie*]

Minois G. (1995/2018). *História do suicídio*. São Paulo: Unesp. [*Histoire du suicide*]

A infiel fidelidade de Laplanche

José Atilio Bombana

Resenha de Jean Laplanche, *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*, Porto Alegre, Dublinense, 2015, 288 p.

Este livro do filósofo, médico, tradutor, mas fundamentalmente psicanalista Jean Laplanche representa sua última contribuição escrita. A referência freudiana é nuclear, embora o autor se defina por uma *infiel fidelidade*: fidelidade na tradução, infidelidade na discussão, mantendo ao longo do texto a liberdade para *fazer trabalhar Freud*, a seu modo: “Freud, do modo como convivo com ele” (p. 254). Busca encontrar, com suas proposições, *novos fundamentos para a psicanálise*, designação de sua importante obra de 1987¹. O título *Sexual* na língua francesa, que apenas tem o adjetivo *sexuel*, representa um neologismo criado pelo autor apontando a dimensão infantil da sexualidade, e está sempre grafado com o S maiúsculo.

A questão da fidelidade a Freud representa uma reivindicação comum a muitos autores pós-freudianos, e corresponde como que a um certificado de procedência (ou de garantia?), não tão fácil de constatar. Esta última publicação

oferece uma boa oportunidade para colocarmos esse ponto a prova, pois são reunidos 19 textos em um campo bastante amplo, que percorrem um período de seis anos, introduzem e retomam conceitos, propostas e questionamentos. Alguns dos artigos já são conhecidos e circularam em publicações anteriores².

Pode-se perceber uma insistência em duas de suas teses centrais. A primeira é a *teoria da sedução generalizada*, fundamental por exemplo no capítulo “Os três ensaios e a teoria da sedução” (p. 232), no qual se questiona o que da teoria da sedução, abandonada por Freud em 1897, poderia ser reconsiderado nos *Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade*. Laplanche conclui que, embora Freud tenha apontado para a importância da noção da sexualidade generalizada, da perversão polimorfa, da presença central da noção de sedução, inclusive a generalização desta na infância normal, ele “não chega a uma teoria metapsicológica que atribuiria à sedução um papel fundamental na teoria do recalque normal, na gênese do inconsciente e no surgimento da pulsão sexual” (p. 245), como postulados por ele na sua sedução generalizada. Teria ainda deixado passar a oportunidade de notar o protótipo da sedução do filho (criança) pela mãe (adulto) através da consideração da primeira introdução de um objeto, a do seio. Estariam ausentes ainda proposições como a questão da comunicação precoce adulto-criança, da dissimetria entre as mensagens dessa dupla e da consideração de que elementos do inconsciente sexual infantil do adulto estarão presentes nessas mensagens, chamadas por ele de enigmáticas (tanto para o próprio adulto como para a criança). O capítulo então, ao traçar um paralelo entre uma teoria da sedução restrita de Freud e outra generalizada de Laplanche, especifica as características desta última. Ainda como elemento importante entre estas particularidades, cabe à criança a tarefa de tentar traduzir as mensagens (um correlato e motor do recalque), com a inevitável imperfeição dessa empreitada, que dá origem a restos, que constituirão o inconsciente. Esse mesmo tema é retomado em “Os fracassos da tradução” (p. 116).

¹ J. Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. PUF, 1987.

² Percurso 56/57: Jean Laplanche, jun/dez 2016.

José Atilio Bombana é médico e psicanalista. Doutor em Psiquiatria pela UNIFESP. Membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e professor do Curso de Psicanálise desse mesmo Departamento.

A segunda tese é o conceito, conexo ao anterior, da *situação antropológica fundamental*, abordado por exemplo no capítulo V, que trabalha significantes como alteridade e dissimetria (p. 103). Na relação adulto-criança, o primeiro já parte de um inconsciente sexual com seus próprios resíduos infantis, que carregam elementos perversos, reativados pelo contato com a criança. Já a outra parte, a criança, não disporia de uma *sexualidade infantil endógena ou inata*. O que é enfatizado é a diferença absoluta de idade e do desenvolvimento entre a dupla, com suas marcantes consequências. A alteridade apresenta-se, portanto, como uma dissimetria radical. A situação aqui apresentada não pode ser evitada por nenhum ser humano. Ferenczi já havia explorado esse universo com a postulação do conflito entre a linguagem da ternura (da criança) e a linguagem da paixão (do adulto).³

O tema da sexualidade permanece como um farol que guia os interesses do autor, já que para ele a psicanálise é vista como a teoria da sexualidade humana. Propõe que essa seria dupla: a sexualidade infantil adquirida e pulsional que precede a sexualidade inata instintual da puberdade, o que dá origem a um grande paradoxo (o adquirido antecede o inato). Quando esta última surge, “encontra, por assim dizer, o lugar ocupado pelo pulsional infantil, já e sempre presente no inconsciente” (p. 59). Temos então uma formulação que identifica suas origens freudianas, mas que acrescenta, a essas, concepções próprias.

No capítulo “O gênero, o sexo e o Sexual”, o primeiro termo é caracterizado como plural (embora geralmente duplo, masculino-feminino), o segundo como dual (presença/ausência, fálico/castrado) e o terceiro como múltiplo e polimorfo, que seria o objeto da psicanálise. Há uma proposição central de que o Sexual é “o resíduo inconsciente do recalque-simbolização do gênero pelo sexo” (p. 155). São feitas inicialmente distinções conceituais, a começar pela de sexo (sexuado) e Sexual, frisando-se que o último está referido à sexualidade ampliada, que busca a tensão e seria da ordem do proibido, enquanto o primeiro

diz respeito à sexualidade dita clássica, relativa à diferença dos sexos e que visa o alívio pelo prazer. O gênero é problematizado inicialmente pelo surgimento do par sexo/gênero, passa pelos enfoques dos movimentos feministas, com o alerta do autor de que o sexual freudiano (o Sexual) pode ficar ausente do debate. O fato é que para Freud a questão do gênero estaria seguidamente ausente ou impensada, além de seus preconceitos com as mulheres. É feita então uma história da tríade gênero-sexo-Sexual, no sentido da gênese dessa tríade conforme ocorre no ser humano. É proposta uma ordem, aquela do título do capítulo, com o gênero em primeiro lugar, contestando o primado da base sexuada. O gênero precede o sexo, mas é organizado por ele. A importância da designação para definir o gênero é ressaltada, o que sublinha o primado do outro no processo. A designação “é um conjunto complexo de atos que se prolongam na linguagem e nos comportamentos significativos do entorno” (p. 166). A partir daí, em vez de se pensar em *identificação com* (o adulto), dever-se-ia considerar *identificação por* (pelo adulto), ressaltando uma identificação primitiva pelo *socius* da pré-história pessoal (pequeno grupo de pessoas: o pai, a mãe, um amigo, um irmão, um primo...). Aborda ainda a *diferença anatômica de sexo*, estudada por Freud, e aponta que no homem moderno a diferença dos sexos torna-se *diferença de sexo*, porque só há percepção de um órgão sexual (o masculino) e não mais de dois. Conclui que “a diferença perceptível de sexo, como signo ou como significante, não tem praticamente nada a ver com a diferença biológica e fisiológica entre macho e fêmea” (p. 170). Afirma assim o caráter contingente, perceptivo e ilusório da diferença anatômica de sexo, próprio da civilização moderna. Neste que é uma das contribuições principais do livro, emergem inúmeras intuições que ampliam este campo, que tem ocupado lugar relevante na psicanálise atual. Os fundamentos freudianos são retomados, questionados e ampliados.

“Três acepções da palavra ‘inconsciente’ no âmbito da teoria da sedução generalizada”

corresponde a outro dos artigos centrais (p. 190). Há um questionamento sobre a existência de um *isso primordial* na origem da vida psíquica, e a afirmação da pulsão enquanto processo sexual não adaptado no homem a uma finalidade preestabelecida, um corpo estranho interno. Ao buscar fazer a tradução das mensagens enigmáticas do adulto, a criança o faz de modo imperfeito, gerando *restos* que constituirão o inconsciente em seu sentido próprio, freudiano. Este será marcado pelo sexual, e não será uma cópia do inconsciente adulto. Tendo sua origem no recalque, apresenta ausência de temporalidade, ausência de coordenação e de negação, e um realismo, a realidade psíquica proposta por Freud. Opõe-se a ele um eu pré-consciente, morada precária da personalidade. As pulsões originam-se desse inconsciente recalcado. Até aqui, pensa-se num fracasso parcial da tradução (a primeira aceção da palavra ‘inconsciente’). Mas, ao lado desse, também existiria a possibilidade de um fracasso radical, quando as mensagens não seriam em nada processadas, apenas implantadas no psiquismo da criança, dando origem ao chamado *inconsciente encravado* (segunda aceção). Laplanche vale-se aqui de desenvolvimentos de Christophe Dejours, que completa ou modifica, propondo uma *terceira tópica*. Não estaria operando a defesa do recalque/tradução, mas a recusa (*Verleugnung*). Apenas uma tênue defesa consciente, num modo lógico e operatório, o mantém. Um exemplo seriam as mensagens superegoicas, como os imperativos categóricos (“você deve porque deve”). O autor propõe que existiria em todos nós, neuróticos ou não, um estoque de mensagens não traduzidas, algumas que nunca o serão, outras que estariam numa espera provisória de tradução. São incluídas, no que seria um esboço inicial dessa tópica, referências à postulação freudiana da clivagem do eu, com a convivência do recalque (neurose) e recusa (perversão ou psicose) que ocorreria apenas em certos indivíduos. O terceiro significado de “inconsciente” corresponde ao que é nomeado

como o universo do mito-simbólico: códigos clássicos, como o complexo de Édipo, de castração etc. e esquemas narrativos contemporâneos. Relacionam-se a arranjos explicativos contingentes e não universais, elementos de um determinado meio cultural. Auxiliam a criança a traduzir as mensagens enigmáticas traumatizantes que os adultos lhes dirigem. Aqui o autor discorda de propostas basilares de Freud, e apresenta concepções bastante originais, que admitem dúvidas, mas se mostram instigantes e férteis. Considerando o vasto campo da clínica atual, para muito além das psiconeuroses de transferência, estas sugestões são muito bemvindas.

Ampliando o contexto do chamado universo mito-simbólico, temos o capítulo “Castração e Édipo como códigos e esquemas narrativos” (p. 280). Os dois temas centrais para a psicanálise são desenvolvidos, mas o entendimento freudiano da herança filogenética na origem desses complexos (por exemplo, na forma de fantasias originárias) é questionado, em favor da proposição de esquemas narrativos culturalmente transmitidos. Utilizando-se elementos da situação antropológica fundamental, é sugerida uma hipótese de tradução para os esquemas narrativos, como por exemplo Édipo. O mito ajudaria a criança a construir uma história para si (tradução), a partir das mensagens sexuais dos adultos. O incestuoso seria antes o adulto, ao contrário da interpretação em que a criança (Édipo) é que agiria nessa direção (assassinato do pai, união com a mãe). O complexo de Édipo, ao contrário da concepção freudiana, não seria universal, originário e inconsciente, mas uma estrutura variável, contingente e pré-consciente.

Relacionado a esse contexto, em “Contracorrente” o autor vai propor, para a psicanálise, dois campos: um seria justamente o dos mitos e esquemas narrativos acima citados, que seria o mais lembrado pela opinião pública e também pelos pensadores, mas o menos específico. O segundo, a teoria psicanalítica (a metapsicologia), seria “a teoria do ser humano afetado por um inconsciente” (p. 99), que, junto com seu método correlato, seriam muito menos atrativos, pelo seu rigor.

3 S. Ferenczi, *Confusão de língua entre os adultos e a criança* (1933). São Paulo, Martins Fontes, 2011.

O específico da psicanálise seria o movimento da análise decorrente desse segundo campo, desfazendo as sínteses que o sujeito construiu para si ao longo da vida.

Também significativo é o texto “Incesto e sexualidade infantil”, pela abrangência e complexidade de sua proposta: articular a sexualidade infantil (perversa polimorfa), presente desde os primeiros meses ou anos de vida, à interdição do incesto, que só iria ocorrer (para Freud) entre 2 e 3 anos de idade. Embora se constate um aumento dos abusos sexuais de crianças por adultos, o seu possível (e frequente) caráter incestuoso é desconsiderado. Uma hipótese provável para estes que configurariam crimes sexuais cometidos por adultos seria a atuação perversa de fantasias, provenientes da sexualidade infantil do adulto. Retomando ideias da *terceira tópica*, considera os efeitos diferenciais de mensagens afetadas pelo retorno do recalcado sexual (*Ics* recalcado do adulto) no registro neurótico, de outras oriundas do *Ics* encravado, que se traduziriam num agir perverso, psicopatológico ou mesmo psicótico (das quais temos notícias no meio judiciário e midiático).

Ao final, buscando articular esses elementos provenientes do cotidiano à teoria, destaca a referência à renúncia pulsional formulada por Freud como sendo o desígnio cultural humano: “a impossibilidade de conciliação entre a sexualidade (infantil perverso polimorfa) e um desenvolvimento humano rumo ao estado civilizado” (p. 275). O mesmo tema reaparece, com inevitáveis repetições, em “O crime sexual”, que propõe uma possível distinção entre a iniciativa sexual, que seria sempre proveniente do adulto (teoria da sedução generalizada), e o atentado sexual criminoso.

Em “Sexualidade e apego na metapsicologia”, a partir de uma suposta argumentação com Widlöcher, o autor explora o conceito de apego, que utiliza em suas teorizações: a relação de apego enquanto sustentada por uma comunicação, uma troca de mensagens adulto-criança. Retoma a oposição autoconservação-sexualidade mirando de fato o debate sobre apego e

sexualidade infantil. Examina as relações entre a autoconservação e o apego (que teria sido nomeado por Freud como ternura), sendo o último uma forma da primeira, mas já permeado pela comunicação, à qual Laplanche confere papel fundamental. Haveria então, no início da vida de todos nós, um período prolongado no qual a sexualidade infantil e o apego coexistiriam. O conceito de apoio é lembrado por sua proximidade com este campo, e é feita a proposição de que “a sedução é a verdade do apoio” (p. 139). A partir daí o elemento de comunicação do apego pode ser pensado dentro de sua teoria da sedução generalizada, onde a comunicação precoce adulto-criança tem lugar fundamental.

Outro capítulo instigante trata de “Sonho e comunicação”. Ali discute-se tanto a comunicação do sonho no processo analítico (tema mais conhecido) como principalmente se o sonho teria relação com a comunicação ou, em outras palavras, se o sonho é comunicação. Neste texto complexo, Laplanche faz postulações metapsicológicas (a partir do modelo do aparelho psíquico), onde vai da experiência de satisfação freudiana à experiência de sedução, insistindo na primazia da mensagem do outro na constituição do inconsciente sexual. Faz uma releitura do capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*⁴ na qual o aparelho da alma estaria “mergulhado não em um mundo de estímulos, mas em um mundo de mensagens” (p. 89), as quais devem ser traduzidas. Inúmeras questões originais relativas ao sonho são abordadas, a partir desta perspectiva.

Mas nem só de textos dessa espessura é composto o livro. Partindo de exposições feitas em diferentes contextos (congressos, capítulos de livros, discussões, prefácios etc.), constam artigos mais despojados, embora nunca superficiais. Neste perfil podem ser mencionados “Pulsão e instinto” (um tema já muito trabalhado pelo autor, e que é retomado amiúde no livro), “A favor da psicanálise na universidade”, “Intervenção num debate”, “Freud e a filosofia”, “Psicanálise e psicoterapia” e “Níveis da prova”. Em alguns capítulos, como no último citado, o autor expressa questionamentos

e discordâncias em relação a seu antigo analista Lacan. Neste caso, sugeriu que a sessão curta leva a uma prática psicoterápica e não propriamente psicanalítica. Em outro capítulo, “Deslocamento e condensação em Freud”, essa posição crítica retorna através de um belo desenvolvimento desses conceitos explorados por Freud, que faz lembrar os bons verbetes do *Vocabulário da psicanálise*⁵ por sua clareza e precisão.

Considerando os psicanalistas reconhecidos como fortemente referenciados às concepções de Freud, poderíamos, num exercício, tentar supor onde se situaria Laplanche com sua *infiel fidelidade*, entre outros que também reivindicam tal filiação (o *retorno a Freud* de Lacan seria apenas um dos exemplos). E certamente teria ele, a nosso ver, um lugar de destaque. As bases freudianas estão presentes em todo o percurso, servindo de inspiração a partir da qual introduz seus questionamentos, discordâncias e hipóteses. É também um autor que não hesita em propor novas vertentes de pensamento. Como a psicanálise pode ser muitas coisas mas não uma religião com seus dogmas, essa prerrogativa se mantém pertinente. Um exemplo das inúmeras contribuições presentes

nos artigos é o lugar fundamental ocupado pelo campo da comunicação humana, como se percebe na teoria da sedução generalizada, na relação de apego e na discussão sobre os sonhos. J. André considera que Laplanche, a partir de 1987, com seus *novos fundamentos*, teria se tornado, na verdade, *laplancheano*⁶, o que parece ser uma boa interpretação para tudo o que se examinou até aqui.

Estamos diante de um livro abrangente, cativante, generoso, do qual emergem muitos insights e indagações, com inevitáveis repetições de conceitos, mas, como em toda produção de um mestre, mesmo dos pontos de impasse, colhem-se abundantes frutos.

Referências

- André J. (2016). Laplanche-e-Pontalis, *Percurso* 56/57, p. 158.
- Ferenczi S. (1933/2011). *Confusão de língua entre os adultos e a criança*. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud S. (1900/2019). *A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Laplanche J. (2015). *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. Porto Alegre: Dublinense.
- _____. (1987). *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. Paris: PUF.
- _____. (2016). *Percurso* 56/57, jun./dez. 2016.
- Laplanche J.; Pontalis J.-B. (1986). *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.

4 S. Freud, *A interpretação dos sonhos* (1900). São Paulo, Companhia das Letras, 2019.

5 J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 1986.

6 J. André, *Laplanche-e-Pontalis*, *Percurso* 56/57, p. 158.

Feitos de carne, ossos e histórias!

Iza Maria Abadi de Oliveira

Resenha de Tatiana Inglez-Mazzarella,
*Histórias recobridoras: Quando o vivido não
se transforma em experiência.* São Paulo:
Blucher, 2021, 289 p.

164

PERCURSO 67 : dezembro 2021

Uma consideração inicial sobre essa obra é acerca de seu estilo. Ou seja, isso que estrutura uma escrita compondo o *corpus* de um texto. Maleabilidade e limpidez perpassam da primeira à última linha de *Histórias recobridoras*. A própria materialidade e diagramação da obra fazem jus a sua materialidade textual. As folhas se dobram suavemente, não há excessos nas linhas que compõem as páginas e sua cor é agradável à visão. Que me perdoem os livros duros de ler, mas a estética de uma obra é fundamental! Agradar a nossas mãos, nossos olhos é de um prazer contemplativo e físico.

Seguindo as considerações, é pertinente situar que se trata de uma obra que faz jus ao legado de estilo de escrita freudiana. Seguem algumas razões para tal: a sintaxe textual se consagra por uma escrita límpida, diante de temas complexos e diálogos com autores igualmente complexos, dos campos da filosofia, da crítica literária e da psicanálise. É uma escrita de uma limpidez em que pulsa a materialidade da clínica.

Na obra, há uma preocupação radical com o leitor, ajudando-o no acompanhamento da construção dos conceitos e ideias que se entrelaçam, assim como no diálogo entre autores. Isso remete

Iza Maria Abadi de Oliveira é psicanalista, cronista, doutora em Psicologia Clínica (PUC-SP). Mestre em Estudos Literários (UFSM).

ao trabalho de Mahony (1982/1992), uma das obras importantes sobre o lugar que ocupava o leitor na obra de Freud. Também é digno de nota remeter a um dos textos importantes na literatura psicanalítica brasileira sobre essa radicalidade da alteridade na escrita de Freud, escrito por Freire (2003), psicanalista de uma produção promissora, que, mesmo partindo cedo em sua jornada, nos deixou um belo texto, “O leitor: o Outro indispensável”, agraciado com o prêmio de Ensaios Inéditos Pierre Fédida de 2002.

Nesse universo estilístico que verte a alteridade com o leitor, o conceito de *histórias recobridoras* brota no psiquismo inconsciente, nos dispositivos do chão da clínica, onde se constrói a pesquisa – interrogações, hipóteses e sustentações. Desta clínica que Freud nos ensinou que, ao nos debruçarmos sobre o paciente no *setting* clínico, também nos debruçamos no universo a que ele pertence: sua cultura. Nesse contexto, as produções literárias ocupam, igualmente, um lugar privilegiado.

Assim, a obra-prima de W. G. Sebald, *Austerlitz*, é outro pólen da germinação do conceito de histórias recobridoras. É relevante ressaltar a notável metodologia no campo da interlocução da psicanálise com a literatura realizada pela autora. Como Luís Cláudio Figueiredo (2021) observou, no evento de lançamento de *Histórias recobridoras*: a forma como a autora abordou aquela obra de Sebald foi de uma verdadeira experiência de leitura, distanciando-se de uma psicanálise aplicada – conceito este tão delicado na formação do pensamento psicanalítico.

Desde o primeiro capítulo, a obra anuncia para que vem: pensar a transmissão em seus processos de encobrimentos e recobrimentos. O pensamento de Walter Benjamin e seus comentadores é apresentado, juntamente numa releitura, reolocando o pensamento daqueles pensadores e realizando uma leitura que possibilita uma apropriação do leitor. Esse é um dos trabalhos mais difíceis: reconhecer uma filiação, refundá-la, resignificando no seu processo de transmissão.

A partir daquele capítulo, são abordadas as formulações do conceito freudiano de lembranças

encobridoras e o de histórias recobridoras. Isso é construído com precisões de distinções e aproximações entre uma e outra. Por exemplo, a primeira é regida pelo mecanismo do recalque, enquanto a segunda, pelo da recusa. A partir da operação deste mecanismo, *Verleugnung*, a autora mostra que, longe de um mecanismo próprio das perversões, é estruturante para o sujeito não sucumbir a um despedaçamento, tal como se evidenciam na história literária e na história clínica. Juntamente com o fato de nos chamar para pensar a precisão dos conceitos de recalque e recusa, transitando por autores de distintas escolas, *Histórias recobridoras* chama atenção para o fato de que a construção de histórias é feita através de mecanismos de defesas que coexistem em sua estrutura.

Como referido no início destas considerações, este livro faz jus deste seu estilo ao seu conteúdo ao legado freudiano, evidenciando uma de suas fundamentais transmissões: somos feitos de histórias encobertas, recobertas, fantasiadas, ficcionalizadas, em que o inconsciente é sua via régia. Eis o que nos diferencia dos outros animais.

Freud nos legou isso desde as histórias clínicas de seus tratamentos com as históricas, que foram recebidas como ficções, comprometendo seu estatuto científico. E ele não recuou diante disso. Com a construção dos relatos escritos sobre os tratamentos clínicos, Freud subverteu os pressupostos da clínica médica da observação e do relato de sintomas, tanto que sua escrita assumiu um estilo literário. Ele afirmou: “[...] a mim mesmo me causa singular impressão de comprovar que minhas histórias clínicas carecem de um severo selo científico, e se prestam melhor a um aspecto literário” (1895/1996, p. 124). Entretanto, considerou que isso é mais proveniente da natureza do objeto do que, propriamente, de suas preferências pessoais.

Para além da apresentação de um conceito de pertinência clínica e social, *Histórias recobridoras* considera a função das histórias diante do traumático, que não cessa de se repetir, mesmo que não tenham função de elaboração, mas de proteção, como evidencia a história clínica de Pietra.

Mesmo que obliterantes, possibilitam ao sujeito não se despedaçar: cair no próprio vazio de significação tal como foi a vivência do ato traumático.

No caso de Pietra, são apresentados elementos acerca da transmissão psíquica geracional que convergem com as histórias recobridoras. A análise possibilitou, dessa forma, um trabalho que pôde ressignificar uma mãe para além de um diagnóstico de esquizofrenia, que produzia em Pietra um anestesiamento, uma petrificação, uma estagnação. A história recobridora da loucura materna ocupava um lugar totalizante, exercendo a função do tempo do traumático em que passado, presente e futuro convergem.

Por fim, *Histórias recobridoras* nos convoca para nossa postura como psicanalistas: escutar histórias (faladas ou escritas), narrá-las, transmiti-las com o rigor de uma estilística em que o leitor está em causa. Assim é narrada a comvente história clínica de Pietra, essa mulher aprisionada pelo discurso do Outro, numa posição mortífera de um contexto geracional, que não consegue construir uma apropriação (transformação) nessa história que lhe é fundante. Diante desse “horror indizível” se recorre a uma história para recobrir o horror ao despedaçamento do vazio insuportável. No processo de análise, Pietra pôde se desvencilhar dessa história, construindo outro lugar de narrativa geracional.

Sem histórias, nossa carne, nossos ossos podem sucumbir a um despedaçamento. Talvez por isso Freud insistiu desde o início ao fim na construção da sua obra na importância da literatura para a psicanálise. Nosso psiquismo é feito de histórias!

Referências:

- Figueiredo L. C. (2021). Lançamento do livro *Histórias recobridoras*. Transmitido ao vivo em 23 de setembro de 2021. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_sw4rL4.
- Freud S. (1895/1996). Estudios sobre la histeria. In.: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tomo I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- Freire J. (2003). O leitor: o outro indispensável. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, Ano VI, vol. 2, p. 51-68. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/DnswFYmsvkkvpshMkQnQQqn/?format=pdf&lang=pt>, acessado em 25 de setembro de 2021.
- Mahony P. (1982/1992). *Freud como escritor*. Rio de Janeiro: Imago.

Revivescências: viver e reviver por escrito

Leda Herrmann

Resenha de Sylvia Salles Godoy de Sousa Soares, *Revivescências*, São Paulo, Pasavento, 2021, 160 ps.

166

PERCURSO 67 : dezembro 2021

“Vulcão criativo”: assim o jornalista Mauro Malin nos apresenta, na primeira orelha, Sylvia e seu livro, *Revivescências*. Uma expressão muito apropriada para o conjunto de crônicas que Sylvia reuniu neste instigante livro.

Com abertura machadiana, porque, de Machado, cita: “O tempo é um tecido invisível em que se pode bordar tudo.” (p. 5). Bordar por escrito foi a escolha de Sylvia para nos contar de seus caminhos por este mundo de meu Deus.

Já nas primeiras páginas nos alerta para os caminhos e descaminhos que toma sua aventura literária: “A arte engendra distintos enredos, mas a realidade é arteira.” (p. 26). Diria que o livro de Sylvia é uma elegia à sua rica vida vivida, que percorre em lembranças literárias.

Textos ilustrados por imagens de delicados bordados, reproduções de produção familiar de Sylvia (filha) e Fernanda (neta). Eles percorrem o livro todo, mas nos chamam mais atenção na parte por Sylvia chamada “Da família”, que também poderia ser “A família em história, ou a história de Sylvia nos bordados de filha e neta” (p. 70).

Leda Herrmann é membro da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Mestre em Serviço Social e doutora em Psicologia Clínica pela PUCSP. Autora de *Andaimos do real: construção de um pensamento* (Casa do Psicólogo, 2007).

Aqui há lugar para sonhos (anseios e devaneios), que Sylvia acaba por definir como “voo livre entre passado, presente e futuro”; donde conclui: “[...] isto é, sob a égide do desejo, aspirar à vida em sua abrangência total.” (p. 70) Escrita da mulher, que amadurecendo na vivência da família, tornou-se psicanalista. É nas vivências dessas condições que transita pelo passado e encara o futuro no presente. Seria “Da família” o centro dessa produção de Sylvia? Centro que permite as passagens que o livro percorre. Passagens de vida rumo à *envelhescência*, que só podem presentificar-se a partir de *revivescências*. Dois ricos e significativos neologismos criados por Sylvia.

Assim escreve: “Mas envelhecer é um aprendizado contínuo: requer audácia, arrojo, e pressupõe reaprender as marchas para ajustar o equilíbrio.” (p. 78).

Na “Introdução”, parte de duas páginas que abre o livro, Sylvia nos conta como e porque escreveu as histórias que leremos. São suas palavras: “Aos 84 anos, mas ainda em tempo de me aventurar, me inscrevi numa Oficina de Criação Literária: um projeto arrojado ministrado por um artífice.” (p. 17). E na página seguinte nos informa que por esse caminho embrenhou-se “no ofício de interpretar e narrar o cotidiano” (p. 18), deparando-se com uma forma de reinventar-se.

Chegando à parte nomeada “Da envelhescência”, Sylvia redefine o tempo, para si e para nós:

Meu tempo não é o mesmo de outros tempos.
Antes tinha que fazer tempo, para caber tudo no tempo.
Hoje só faço coisas que derem tempo, no compasso de
[meu tempo. Ilusão... (p. 87)

É voz corrente, segundo Sylvia até para Machado de Assis (p. 89), que o envelhecer é uma sucessão de perdas. Para Sylvia tornou-se uma interrogação por não se dar conta do que perdeu. Ao contrário, podia percorrer suas lembranças das várias etapas já vividas em décadas mais próximas e mais distantes. Seria a construção de realidades em ficção? Pergunta-se. Mas sem dúvida realidades vividas e lembradas/construídas. E a

conclusão: há futuro na “revivescência do passado.” (p. 89).

Sylvia ordena suas memórias no tempo da Envelhescência e através dela, aliás penúltimo capítulo do livro. Memórias alcançadas por um exercício de revivescência. Anota:

Nesse percorrer a imaginação, no ir e vir do tempo, a fantasia, entre devaneios, sonhos, pesadelos e despertares, constrói a realidade em ficção; ou vice-versa? (p. 92).

Usando neologismos de Sylvia, minha leitura deste livro mostrou-me que o envelhecimento adquire sentidos para a vida vivida por caminhar embalado na reconstrução de uma história. Lembranças não abandonadas pelas estradas do vivido, mas recuperadas como Revivescências da e na Envelhescência. A velhice negada não permite a recuperação pela Revivescência.

À página 89 Sylvia, em dois parágrafos, define seu estar no mundo aqui e agora:

Envelhecer, uma sucessão de perdas, será? Qual foi a parte do quebra-cabeça que perdi que não percebo onde, nem quando, mas ao invés de Machado, ao ficar sozinha, noto que vou me reencontrando.

Nesse vagar daqui para ali, observo uns e outros aqui e acolá, miro no espelho de minh’alma e, aos poucos, percebo que vou ao âmago de mim. Escrevo e me pergunto para quem? Vem o eco: para todas essas de mim que vou me desdobrando ao longo da vida e que, enfim, compõem o meu eu. (p. 89).

É nesta parte do livro que Sylvia abertamente considera a morte, no capítulo “O encontro: passado e presente se defrontam” (p. 95-96). A propósito do encontro a que se propõe, de uma amiga em seus 90 anos que imaginava sombra do que foi, relata sua ida à despedida/velório de uma amiga de seus filhos. Em suas lembranças é aí que se encontra com o impacto da morte. Não da morte de uma velha senhora, mas da primeira partida de alguém da geração de seus filhos. Dá-se conta do que se enfrenta pelo impacto da morte – dar-se conta da vida levada e a que se está levando. Em

suas palavras, “O passado são tempos idos; mas agora é o presente indo embora.” (p. 96).

No encontro com a amiga acontece o inesperado – mesmo tendo que enfrentar a impossibilidade de independência do ir e vir pelas limitações físicas impostas por seus 90 anos, a velha senhora que não mais consegue ler ouve livros pelo e.book. E para aí, transforma suas memórias em livro – por meio de um *ghost writer*. Sylvia ouve da amiga: “apesar dos pesares, estou viva” (p. 96), o que lhe ressoa como: “esperanças de um futuro promissor” (p. 96).

Sylvia reserva para a última parte do livro o inesperado que, em 2020, nos assolou a todos, a pandemia da Covid 19. Conheceu-a bem, por ter passado por ela e em internação hospitalar. Essa parte final do livro, “Da pandemia”, combina suas revivescências com reflexões sobre a atualidade. Sua leitura, já mais de ano passado da eclosão da doença, nos atualiza as vivências do não saber por onde e para onde andávamos.

Escreve: “O vírus não é a peste negra, mas o pânico pode abrir as comportas nas fronteiras da economia mundial e da saúde mental e criar um caos.” (p. 120). Na página seguinte, ao referir os dias enclausurados a que fomos condenados, pergunta-se “Por que os velhos são rebeldes?” (p. 121). Mais adiante dá-se conta de que “qualquer plano só pode ser para hoje.” (p. 121). Para a solidão físico-caseira, descobriu-se a solução da virtualidade. Não que não a conhecêssemos, mas que poderia estar no lugar da companhia do outro foi a pandemia que nos mostrou; com ganhos e perdas nos âmbitos da família, das amizades e do trabalho. Mais adiante, encontramos:

Entre a inércia do isolamento e o movimento à vida, a travessia propôs um desafio às pessoas confinadas no ostracismo. (p. 131).

Apartados da rotina que o mundo antes da pandemia nos ofertava, tivemos que inventar uma rotina própria, com a muleta da virtualidade, para todos os âmbitos de nossas vidas, do âmbito do familiar aos das amizades e do trabalho,

bem como no da provisão do que necessitamos no cotidiano. Recorremos à virtualidade, que não nos era desconhecida, mas se tornou vital para esse novo viver de clausura física.

As reflexões de Sylvia em “Da pandemia” nos relembram de tantas invenções a que tivemos de recorrer. Em suas palavras:

Analista por profissão e vocação, apreendo que hoje as relações terapêuticas também sofreram uma decomposição. Antes da pandemia, as consultas presenciais

eram guardadas em seus contornos. Pelo vídeo, a paciente se revela no seu dia a dia; e eu penetro em sua casa! O que nos tornou congruentes. A presença – e o horário de atendimento – organiza o meu dia; o que equivale ao meu olhar e lucidez, que posso oferecer sobre suas questões. O vínculo ascendeu a uma relação amorosa (p. 160).

A mulher que se inventa e reinventa nutrida pelo que passou e passa. Seria esta a mensagem deste pequeno livro.

A cabra puxa sempre para o monte, e o sequioso, para a fonte

Rodrigo de A. Ferreira Santos

Resenha de Wilson Castello de Almeida,
Fontes do pensamento de Jacques Lacan,
São Paulo, Summus, 2021, 221p.

Refletir sobre a origem dos próprios pensamentos talvez seja algo que aconteça ocasionalmente ao longo da vida de qualquer pessoa, e como entender esses pensamentos e como falar sobre eles mostra-se tarefa mais difícil do que parece inicialmente àqueles que procuram um psicanalista.

É conhecida a regra fundamental do trabalho psicanalítico segundo a qual devemos falar tudo o que vier à mente, sem qualquer censura, mesmo que pareça não ter sentido. Essa regra, junto com o relato dos sonhos, tornou-se o caminho pelo qual podemos acessar conteúdos inconscientes e podemos conhecer a origem de nossos pensamentos. Por outro lado, quando realizamos trabalhos científicos, a origem das teses e postulados, as fontes de toda a pesquisa, devem ser sempre citadas.

- 1 Provérbio popular em J.R. Marques da Costa, *O Livro dos Provérbios Portugueses*, Lisboa, Editorial Presença – 1999.
- 2 S. Freud, *Um Estudo Autobiográfico*, in *Obras Completas*, v. XX, pag. 28, Trad. Jayme Salomão, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1969
- 3 S. Freud, *A Técnica dos Chistes*, in *Obras Completas*, v. VIII, pag. 96, Trad. Jayme Salomão, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1969
- 4 S. Freud, *Leonardo da Vinci e uma Lembrança de sua Infância*, in *Obras Completas*, v. XI, pag. 69, Trad. Jayme Salomão, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1969.
- 5 J.Lacan, *Abertura desta coletânea*, in *Escritos*, pag. 11, Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Zahar, 1998

Rodrigo de A. Ferreira Santos é arquiteto e psicanalista.

Freud, em suas pesquisas para entender o funcionamento psíquico, antes de chegar à regra fundamental já havia experimentado a hipnose, bem como já concluíra o seu “Projeto para uma psicologia científica”. Assim, nas origens dos trabalhos e experiências através da hipnose feitas por Freud, encontramos citados Hansen, a quem Freud se refere no seu “Estudo autobiográfico”², bem como também Breuer, August Forel, Charcot e Bernheim.

Por outro lado, em toda a sua obra, Freud cita Espinosa apenas duas vezes. Uma em “A técnica dos chistes”³, e apenas de modo indireto, pois lá, na verdade a referência é o poeta alemão Heinrich Heine; e outra vez em “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”⁴. Mesmo assim, Espinoza é considerado como tendo grande influência tanto no pensamento de Freud como no de Lacan. De que modo se dá essa influência?

Estariam Espinosa e outros filósofos, artistas, cientistas e pensadores não citados em qualquer trabalho dentro daquilo que Lacan chamou de Grande Outro? Lembremos que, para Lacan, Grande Outro é a linguagem, é o inconsciente. É a linguagem como condição do inconsciente. É lugar de onde o sujeito recebe sua própria mensagem de forma invertida.

Mostrando que “fonte” provém do latim, sendo grafada de modo idêntico e que significa “nascente de água” e, em sentido figurado, indica “procedência, origem, aquilo que origina ou produz”, o livro de Wilson Castello de Almeida faz um extenso inventário das origens do pensamento de Lacan.

O próprio título do livro é exemplo de uma das principais características do pensamento lacaniano, que é a importância da metáfora e da metonímia na interpretação dos significantes.

Na introdução o autor afirma que sua intenção “é de cunho didático, escrevendo-o para jovens psiquiatras e psicólogos que se iniciam na tarefa ingente de compreender as críticas intelectuais de Lacan”. (p. 11).

Sua maneira de escrever e como fala de sua intenção faz pensar em estilo e intenção, e remete àquilo que Lacan colocou nos *Escritos*, “Abertura desta coletânea”⁵. Cito, pois considero que coincidem com a intenção do autor em seu trabalho:

Queremos, com o percurso de que estes textos são marcos e com o estilo que seu endereçamento impõe, levar o leitor a uma consequência em que ele precise colocar algo de si.

Ao falar das fontes propriamente ditas, o autor diz que Lacan sempre se aproveitava de cópias textuais, nem sempre remetendo-as “às lavras autorais” (p. 12); e como uma das referências a Lacan é o retorno a Freud, o autor faz uma brincadeira afirmando que ele seria o responsável pelo “retorno às teses alheias” (p. 12).

E por que ou como ocorreriam pensamentos, ideias, teses no decorrer das obras de Lacan que eventualmente seus criadores ou pioneiros não teriam sido citados? No decorrer da obra percebemos o esforço do autor para realizar seu intento: apresentar um longo inventário das fontes do pensamento de Lacan. No final nos faz pensar o que não teria sido remetido “às lavras autorais”, como ele mesmo afirma.

Logo de início somos alertados de que, para estudar Lacan, devemos passar obrigatoriamente pela obra de Freud, sua fonte principal. A seguir passamos pelos antecedentes do médico psiquiatra Lacan, em que aparecem Clérambault, Roman Jakobson, Karl Jaspers, Henri Charles Jules Claude, Eugen Bleuler e Emil Kraepelin.

Assim o livro caminha de um personagem a outro, de uma fonte a outra, dando-nos uma trama na qual aparecem temas e conceitos tais como “o fenômeno da loucura”, “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, “significante” etc., sempre indicando um seminário, uma publicação, uma revista onde cada um dos temas foi tratado e quem teria sido o pioneiro no referido conceito.

No capítulo “Acheegas do estruturalismo” (p. 29) é feita uma apresentação do estruturalismo e qual teria sido seu subsídio à obra de Lacan. Partindo da origem da palavra latina *structura*, do verbo *struere*, “construir”, mostra-nos as múltiplas acepções ou significados que foram sendo adotados por diversas disciplinas no decorrer do tempo, e como em 1926 teria passado pela psicologia, pela matemática e pela biologia, “conforme

anota Lalande em seu *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*” (p. 30).

O autor afirma que o termo “estrutura” seria por demais complexo e especialmente importante no pensamento de Lacan para que houvesse, nesse trabalho, maiores aprofundamentos ou esgotamento, tantas são suas contribuições à psicanálise lacaniana. Segundo Lévi-Strauss, o antropólogo e arqueólogo americano Alfred Louis Kroeber considerava a noção de estrutura um modismo, o que não impediu que os franceses reconhecessem nela uma fecundidade teórica e operacionalidade metodológica. Para Lévi-Strauss, “a estrutura é um sistema de relações constantes do objeto socio-cultural, com repercussão no arcabouço mental, num processo dialético que coloca lado a lado estruturas sincrônicas e diacrônicas”. (p. 30).

O mérito de Lacan teria sido o de articular, no campo da linguística, onde o simbólico é a língua, as descobertas de Freud com o suporte antropológico. Mais do que a cultura, quis explicitar o estrutural, no qual a mente, como metáfora do cérebro, e a própria cultura, *latu senso*, se enlaçam por meio da linguagem, conformando outra construção, servindo para “desbiologizar e também despsicologizar a psicanálise” (p. 32).

Mostrando como se deu esta articulação, o livro nos fala de pensadores diversos tais como Roger Bastide, Ferdinand de Saussure, Daniel Lagache, Claude Lévi-Strauss, Ferdinand de Saussure, Emile Durkheim, Marcel Mauss, a produção de cada um, sempre indicando onde cada um é citado nos seminários, nos *Escritos* ou outras publicações de Lacan.

Após falar do estruturalismo, o autor dividiu os capítulos seguintes por temas: Grécia; cultura; russos e barrocos. Sobre a Grécia, faz uma rápida descrição geopolítica e histórica da Grécia antiga, fala de sua literatura, cita a *Iliada* e a *Odisseia*, a pólis, para chegar a Sócrates, que seria o primeiro psicanalista (p. 49), mostrando como Lacan, através de Platão, a quem se refere como “o aristocrata”, teria conhecido a Agalma. O *Seminário 8* e *O Banquete* é onde Lacan analisa a relação transferencial entre Alcebiades e Sócrates.

Nos capítulos seguintes, a partir do que o autor chamou de Teóricos da Cultura, teremos a enorme lista de pensadores e filósofos, tais como René Descartes, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hegel, Wittgenstein, Marx, Konrad Lorenz, René Spitz, Jean-Paul Sartre, além dos chamados professores russos de Lacan, os Alexandres, de quem ele teria utilizado os respectivos teoremas de Koyré e de Kojève. Karl Popper, o filósofo austro-húngaro e cidadão inglês, é inserido como a fonte do princípio de refutabilidade, pela qual “toda teoria deveria ser provada diante de fatos concretos e não teóricos” (p. 91).

Seguindo, o autor diz que Baltazar Gracián, François de La Rochefoucauld e o espanhol Luís Góngora são os chamados barrocos, que, juntamente com Mallarmé, justificariam o estilo difícil de Lacan; citando ainda a obra de Haroldo de Campos, o “O afreudisiaco Lacan na galáxia da língua” (2011), que faz referências ao estilo de Lacan.

Para falar sobre as influências que teriam chegado a Lacan através da arte e da literatura, quem é apresentado em primeiro lugar é James Joyce. É feito um pequeno resumo biográfico com indicações das obras de Lacan nas quais Joyce é citando ou estudado. No Seminário 23, *O Sintoma*, Lacan apresentou o modo pelo qual a literatura teria sido uma sustentação fálica para Joyce, “funcionando como uma suplência à forclusão do nome do pai” (p. 107).

O autor recomenda a leitura das obras de Joyce e de Jacques Aubert, especialista em literatura joyciana, salientando que “o clássico *Ulisses* deve ser lido pelo menos duas vezes” (p. 110) para que tomemos conhecimento das ideias de Aubert e do próprio Lacan.

A partir das afirmações de Lacan de que “O sintoma é puramente o que língua condiciona, mas de certa maneira Joyce o eleva à potência da linguagem, tornando-a não analisável” e “A literatura não pode mais ser, depois dele, o que era antes”, conta que Lacan teria dito: “O que escrevo não deixará de dar ocupação aos universitários por 300 anos”. Considerando que nos dias em

que escrevo esta resenha as efemérides anotam 40 anos da morte de Lacan, restam a nós, outros mortais, pelo menos mais 260 anos ocupados. De qualquer modo, desconsiderando as hipérbolas lacanianas, o livro traz incentivos suficientes para nos colocar, por algum tempo ou alguns anos, mergulhados não apenas nos estudos feitos por Lacan sobre os escritos de James Joyce, mas em toda a sua obra.

Ainda sobre arte e literatura, somos lembrados das citações de Lacan sobre Helena Blavatsky, de quem teria sido um fã; de Edgard Allan Poe e a “Carta roubada”; de Salvador Dalí, que escreveu em 1933 na revista *Minotauro* um artigo elogioso sobre a tese de Lacan; sobre a “literaterra” do Seminário 18.

Lacan aos 17 anos “já lia Espinosa e por essa época comparecia às leituras de *Ulisses* feitas pelo próprio James Joyce” (p. 127). Teria se apaixonado por Nietzsche e Schopenhauer durante o curso de medicina e feito uma grande quantidade de leais amigos, como Georges Bataille, Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Lévi-Strauss, Roman Jakobson, Louis Althusser, Michel Foucault, Andre Breton, Paul Ricœur e Hyppolite, entre muitos outros. Todos teriam contribuído no conjunto da sua obra.

Sempre com as indicações nas obras de Lacan, aponta-nos citações de Santo Agostinho, São Tomás Aquino, Melanie Klein, Moreno, Shakespeare, Rudolph Loewenstein – o analista de Lacan e a atração exercida pelo Oriente em Lacan.

Como não poderia deixar de ser, o livro nos traz também um capítulo que aborda outro tema importante, a presença da matemática na obra de Lacan. Lacan criou a palavra Matema a partir dos termos *Máthêma*, que significa “conhecimento” em grego, e *mitema*, de Lévi-Strauss, que significa “estudo dos mitos culturais”. Para muitos a presença da matemática ao longo do pensamento laciano seria uma das grandes dificuldades para sua compreensão e foi motivo de enormes críticas por parte de alguns cientistas, como Alan Sokal, professor da Universidade de Nova York.

Entretanto, frente às críticas surgiram os seus defensores, tais como Glynos, Stavrakakis e Fink.

Seguindo no trabalho, encontramos referências aos esquemas L, lâmbda, ou Z, R e I, à banda de Moebius, ao nó borromeu e ao grafo do desejo, com diversas referências que auxiliam no mapeamento dos caminhos para aprofundar os conhecimentos de cada um dos tópicos ali citados, bem como sobre a Tábula da sexuação. Lembra-nos que, para Lacan, “a sexuação não é sexualidade biológica, mas o fato de se reconhecer homem ou mulher” (p. 175).

São citados ainda Aristóteles, Friedrich Frege, Charles Peirce e Newton Costa, bem como os seminários nos quais, juntamente com o texto “L’Étourdit”, publicado no *Outros Escritos*, a sexuação é tratada. Com uma ilustração da tábula, explica-nos como deve ser utilizada de modo a diferenciar os dois campos, homem e mulher, onde a divisão é de dois gozos e não de dois sexos. Finaliza com uma lista das matérias que cabe ao psicanalista estudar segundo Freud e segundo Lacan.

Conforme Wilson Castello de Almeida, “Anotar tudo o que Lacan comunicou-nos seria TRANSCREVÊ-LO. Impossível tal desiderato. O melhor será estudá-lo no original” (p. 176).

Creio que ao concluir a leitura ficamos de fato incitados a estudar Lacan, tanto no original como nas tantas fontes que o livro apresenta.

Talvez Lacan, na criação de sua imensa obra, retornava às teses alheias, conforme brinca o autor, ao deixar de citar alguns autores, o fazia a partir do que é estruturado como uma linguagem, do inconsciente, de algo longínquo, escondido num canto de memória a partir de uma leitura feita por James Joyce em Paris, a partir de uma primeira leitura da *Ética* de Espinoza ou até mesmo de um possível sermão ouvido em uma missa celebrada por seu irmão Marc Marie Lacan.

O trabalho de WCA nos mostra que, diferentemente das fontes hídras, as fontes do pensamento de Lacan não sofrem nem seca nem crise. Seu inventário é imenso e volumoso.

Se a intenção do autor é de cunho didático, para auxiliar a compreender as críticas intelectuais de Lacan, concludo, a partir da metáfora, que o intento foi alcançado. O livro aumenta nossa sede.

Referências

- Marques da Costa J. R. (1999). *O Livro dos Provérbios Portugueses*. Lisboa: Presença.
- Freud S. (1969a). Um estudo autobiográfico. In *Obras completas*, v. xx. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1969b). A técnica dos chistes. In *Obras completas*, v. VIII. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1969c). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In *Obras completas*, v. XI, Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago.
- Lacan J. (1998). Abertura desta coletânea, in *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.

O dizer laço, para além dos dispersos disparatados

Guilherme Arthur Possagnoli Freitas

Resenha de Colette Soler, *O que faz laço?*
São Paulo, Escuta, 2016, 148 p.

Freud, Lacan e o laço

Antes de iniciar as reflexões de como a psicanálise pode contribuir para a compreensão daquilo que “retém os corpos invisivelmente” (p. 15), Soler contextualiza as produções basilares freudianas e lacanianas sobre o *laço*. Freud não usa esse termo, mas questiona-se sobre os fundamentos da civilização. São anunciados no livro dois temas freudianos sobre a fundação da civilização, a saber: a perda originária, como condição primária dos laços, e a estrutura libidinal da massa, condição de manutenção desta.

A perda originária, enquanto fundamento da civilização, relaciona-se com a narrativa mítica freudiana presente em *Totem e tabu* (1913), segundo a qual, pelo parricídio, os irmãos teriam se organizado em uma horda fraterna. A estrutura libidinal da massa é descrita em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), onde Freud articula

¹ Trata-se de uma referência lacaniana sobre o “grupo dos analisados” presente em *Prefácio à edição inglesa do seminário 11*, consiste em dizer que não se pode falar de um grupo identitário, mas apenas em sujeitos dispersos, que devem ser tomados um a um, apontando, assim, a radicalidade do processo de destituição subjetiva e identitária da análise. Também chamados de esparsos disparatados.

Guilherme Arthur Possagnoli Freitas é psicólogo e psicanalista, membro do Instituto de Psicanálise Clínica e Pesquisa.

ideias a respeito de como o líder é colocado na posição de ideal de eu da massa, cujos componentes se identificam entre si, a partir da crença em um líder que ama a todos igualmente. A coesão é ainda mais poderosa quando o líder, além de ocupar o lugar de ideal, ocupa o lugar de objeto da libido, respectivamente I(A) e objeto a, para Lacan. Quando essa conjunção se realiza, observam-se efeitos semelhantes à erotomania coletiva e à relação entre a criança e o pai.

O eixo de investigação proposto por Soler consiste em perguntar se é possível pensar um laço que não siga a lógica identificatória, presente em ambos os aspectos recém apresentados: identificação com o pai morto e identificação com o líder. Para tanto, em busca de uma saída, ela coloca na berlinda o laço analítico, o laço supostamente avesso às identificações, que produziria os dispersos. Questiona de que ordem seria o laço analítico, formalizando a seguinte reflexão: a análise produz apenas dispersos disparatados¹, identificados com seus próprios gozos e com as “dificuldades que existem para se fazer funcionar [...] os laços que não sejam como os de exército e para se obter uma cooperação que não seja somente de artimanha competitiva” (p. 47). Ou, por outro lado, se a análise é um modelo de massa a dois, como Freud teria dito sobre a hipnose, sem ter promovido saída das lógicas identificatórias. Sendo assim, toda a crítica à identificação com o analista feita por Lacan seria estéril.

Antes de prosseguir com as elaborações da autora, é importante apresentar o percurso percorrido ao longo do livro, que ultrapassa o questionamento inicial sobre a especificidade do laço analítico.

O Percurso

Para dar conta de responder à indagação que dá título a seu livro, Soler analisa duas proposições lacanianas, que estabelecem fios norteadores da discussão que se seguirá no texto. A primeira é “não há relação sexual” [*il n’y a pas rapport sexuel*],

presente em “Radiofonia” (1970), em que Lacan diz sobre o desencontro estrutural entre os sexos, o mal-estar sexual ou até a “maldição sobre o sexo” (p. 13). A segunda é o “Há um” [*Y a d’l’Un*], elaborada no seminário XIX de Lacan, que funciona como uma espécie de par complementar, um contrapeso, ao “não há” [*n’y a pas*] da relação.

O *Há um* é desdobrado ao longo do texto em diversos Uns do *falasser-parlêtre*, junção de *parler* (“falar”) e *être* (“ser”), poderíamos dizer o “ser falante”. A tentativa de Lacan, segundo Soler, é de dar algum limite ao desencontro da relação sexual. Alguns exemplos são o *Um-corpo*, *Um-sintoma*, *Um-gozo*, *Um-exceção* e *Um-dizer*, conceitos que são utilizados para articular a singularidades dos sujeitos e suas possibilidades de laço/relação.

Para termos uma ideia da obra, Colette Soler parte das produções de Freud e Lacan, para enquadrar a pergunta que intitula seu livro, chega ao conceito de intersintomatologia e finaliza abordando a função *dizer* – relativa ao *sinthoma* – em sua dimensão contingencial e construtora de laços. O paradigma explorado nessa parte final é a publicação de *Finnegans Wake* por James Joyce, que lhe permitiu inscrever-se em um laço com seus leitores e fazer suplência ao “efeito de laço social do Pai” (p. 146).

As massas e a transferência

Retomando a pergunta sobre o laço analítico produzir algo além de dispersos ou laços identificatórios, Soler analisa o caminho percorrido pelas elaborações do conceito de transferência em Lacan. A tese defendida é que há um laço analítico, que é diferente do laço com o líder e tem um fim definido. Para a autora, as últimas formalizações lacanianas sobre a transferência estão em “Introdução à edição alemã dos Escritos” (1976). Lacan defende, neste texto, que o que permite a entrada em análise é a transferência ao saber, o amor ao saber, a miragem de um saber no inconsciente, por conseguinte também dos sintomas e do desejo.

Porém, a prática analítica não se limita à transferência e ao amor. Para Soler, a psicanálise

avança em relação à *massa* freudiana. Um passo dado por Lacan, quando, contrariando as teses de identificação com o analista, como modelo na direção do tratamento e liquidação da transferência, propôs a identificação ao *sinthoma*. Identificação, porém, diferente daquela da massa freudiana que supõe um assujeitamento ao Outro. A identificação ao *sinthoma* marcaria a posição dos dispersos disparatados, na qual há uma separação em relação ao Outro.

Portanto, apesar de prever um fim para a transferência, o laço analítico não nos forneceu um avanço em relação à temática do laço, já que não podemos falar de algo além dos que se identificariam com seu próprio gozo. A solução é buscar “uma escapatória à alternativa entre a multidão e a dispersão” (p. 47). Por isso Soler desloca a atenção para a identificação histórica proposta por Freud, um laço constituído entre os sujeitos, por intermédio do desejo.

A histeria-laço

A histeria, apesar de ser uma estrutura clínica, não se resume a ela. Falamos comumente da histerização do sujeito em análise, por exemplo. A identificação histórica é o terceiro tipo de identificação segundo a classificação proposta por Freud e não se limitaria aos históricos. Soler investiga mais a fundo a relação entre o desejo, o objeto *a* e a histeria, que é caracterizada como a estrutura clínica que se mostra ávida de desejo de desejar, mantendo-se insatisfeita – renunciando ao objeto de satisfação – para poder continuar desejando. Percebemos assim a ligação entre o laço histórico e o desejo.

O sintoma-laço da histeria é exemplificado pelo caso Dora. Neste estrato, a questão sexual volta à cena, já que aqui faz-se laço até com o que está excluído do laço social, o corpo a corpo do casal sexuado. Neste sentido, o sintoma-laço da histeria é sempre feito a três: a histórica, o outro e seu sintoma; Dora – Sra. K – Pai, por exemplo. A partir dessa concepção, presente no seminário

R. S.I. (1975) e em “Joyce avec Lacan” (1975), há o deslocamento da ideia de intersubjetividade para intersintomatologia.

Além do modelo na histeria, o sintoma-laço pode ser pensado quando, no mesmo seminário de 1975, Lacan coloca, como nos lembra Soler, que “uma mulher é um sintoma para um homem” (p. 80). Entrevemos, portanto, que apesar da função comum des-socializante do sintoma, esses dois exemplos apontam uma outra possibilidade para pensar a relação do sintoma com o laço.

Do sintoma ao sinthoma

Soler avança nas teorizações sobre o sintoma [*symptôme*] e o sinthoma [*sinthome*]. Nas palavras de Soler, a distinção entre as grafias seria definida entre: “o que chamei de sintomas autistas e que, portanto, não podem fazer laço, dos sintomas borromeanos, os quais, ligando as três dimensões do imaginário, simbólico e real, também enlaçam os corpos sintomais” (p. 96). Lacan fala da euforia de Joyce durante a escrita de *Finnegans Wake* como um exemplo de gozo autista do sinthoma. Apesar disso, o sinthoma não se restringe ao seu gozo opaco, como veremos mais adiante.

Segundo Soler, no seminário XXIII encontramos a última formulação lacaniana do sintoma. Joyce e seu sintoma de rodinhas [*sint'home rule*] são o paradigma. As rodinhas que rolam [*rouler*] por homofonia se relacionam ao *rule* [lei], mas uma lei que não é imposta exteriormente ao sujeito, mas escolhida para si. O sinthoma de rodinhas representa também a dimensão da cessação da busca por sentido no sintoma, fim da busca pela verdade do sintoma. O ponto de chegada das elaborações de Soler é a articulação da função

dizer com o sinthoma, mas antes a autora contextualiza a origem da função dizer, que é anterior à elaboração de Joyce e seu sinthoma.

A função *dizer* foi elaborada por Lacan em 1972, no texto “O aturdido”. Soler ressalta o caráter de ato, relacionado ao dizer, ato existencial. No princípio estava o dizer [*dire*], que Lacan relaciona ao *dieure*, *deuzer*, o criador, enfatizando a dimensão de escolha; criação que embasa como a partir do simbólico comum, *alíngua*², é apropriado pelo *falasser* e permite seu “rolar” pelo mundo.

Ademais a autora aponta a peculiaridade, presente em “O aturdido”, de o discurso analítico se fazer em torno de dois dizeres. O do analisante, com sua demanda nodal, da ordem do dizer solitário, e o dizer do analista, *apofântico* oracular, que não esconde nem revela, mas, a partir de sua presença, busca fornecer um limite ao não diálogo (que é a lei do *falasser*). Sobre a função do analista, Soler utiliza o exemplo do *visto*, feito pelos professores do primário sobre as atividades; quando estas ainda não foram ajuizadas, mas apenas recebidas, como analogia com o suspender os ditos do analisante e evidenciar seu Um-dizer. Essa concepção da interpretação articulada por Lacan provoca Soler para questionar o fim de análise elaborado como a queda do sujeito suposto saber, ou a queda na esperança do dizer da verdade. Para a autora, o Um-dizer-só do analisante, em sua demanda, encontra em análise um parceiro que tem chance de responder, e colocar algum limite no não diálogo fundante do *falasser*, e é isso que o analisante precisa abandonar no fim da análise.

Após explorarmos a origem da função *dizer* e a relação com a dinâmica da análise, voltemos à articulação da função dizer do sinthoma de Joyce. Lacan utiliza “sinthoma”, na antiga grafia, segundo Soler, para os dois movimentos do artista: o gozo na escrita de *Finnegans Wake*, gozo autista; e a publicação do livro, que permitiu a criação de O artista, seu dizer.

Joyce, em seu gozo opaco do sintoma, presente na escrita de seu livro, é elogiado por Lacan, relacionando-o a um movimento emancipatório do:

2 A. Quinet (“Lalíngua e o sinthoma”) sobre *alíngua*: “termo que remete à anterioridade da articulação de significantes que precipita uma significação, como a lalação ou tatibitáti das crianças. Lalíngua é o conceito que Lacan cria para falar do efeito da linguagem no sujeito, extraído o seu efeito de sentido. Isso porque a linguagem não tem existência teórica, mas ela sempre intervém sob a forma de uma língua” (*Línguas e Instrumentos Linguísticos* n. 38, jul.-dez., p. 244). Disponível em <http://www.revistalinguas.com/edicao38/cronica2.pdf>.

sonho no qual estamos, devido ao discurso que organiza a realidade por meio do simbólico e do imaginário, a realidade com tudo o que ela implica de pré-concepção, da bandeja de preconceitos, de *habitus* regulando os corpos e seus relacionamentos, os desejos e os pequenos bônus de gozo admissíveis em um dado laço social (p. 144).

Joyce aparece, então, como protótipo da busca de não sentido do *sinthoma*, do real dessocializante, do gozo autista emancipatório. Apesar disso, Lacan afirmou que a psicanálise, ao valorizar o registro do sentido, desvaloriza esse gozo; e surpreendeu-se pelo fato de Joyce não ter necessitado de análise para escolher publicar seu livro, publicação que modificou o estatuto de seu gozo. Com a publicação do livro, Joyce instituiu-se como *O artista*, e se inscreveu em um peculiar laço social com seus leitores. Vale ressaltar, portanto, que é o *sinthoma* de Joyce em sua dimensão de dizer que permitiu seu enlace social.

Antes de encerrarmos o assunto Joyce, cabe-nos uma reflexão. Apesar de apontar o laço feito por Joyce, “por seu dizer ele se instituiu como artista, o único, não um entre outros; restaurou seu ego e se inscreveu no estranho laço social com seus leitores” (p. 146), Soler destaca em outra passagem que “A literatura pode falar de nosso estatuto proletário [...] mas ela mesma não cria um laço social. Leitor-autor, isso não faz um laço social” (p. 113). Far-se-ia necessário, então, analisar com maior profundidade o porquê de Joyce

funcionar como exceção ao estatuto ordinário da literatura. Poderíamos pensar em literaturas que exercem a função de dizer e outras que não? O que as separariam?

Considerações finais

Soler conclui o livro indicando a *tyché* – termo grego, “destino” no sentido de “fortuna” – própria ao aparecimento do dizer e a contingência no surgimento de um discurso e seu fundador. Discursos que, assim como a psicanálise, possam fazer frente ao real, ao qual o *falasser* é alérgico; a exemplo do pai, que perante ao real da não relação sexual oferece o modelo do casal sexuado como suplência; ou como o analista, que a partir de seu dizer oferece limites ao não diálogo, fazendo suplência a não relação e ao *Há-um* só do analisante. O analista, assim, faz frente ao real do capitalismo, em que todos são proletários, propondo um laço artificial, suplente, e que talvez possa criar, olhando para as instituições analíticas e a função dizer, mais do que dispersos disparatados.

Percebemos o caráter exploratório e investigativo do livro – com a excelente didática característica da autora – que realiza sínteses importantes e transversais da obra de Freud e Lacan, em conceitos como: *sinthoma*, transferência, real, identificação e os discursos.

O interlocutor do sono e suas declinações.

Nelson da Silva Junior

Resenha de M.E.C. Pereira, *A erótica do sono. Ensaios psicanalíticos sobre a insônia e o gozo de dormir*, São Paulo: Aller, 2021, 208 p.

“Erótica”, enquanto substantivo, possui uma espessura conceitual, um compromisso com a reflexão ausente de seu uso como adjetivo, que, sem questionar sua natureza, atribui uma qualidade, uma potência de causa do desejo, ao seu objeto, gesto ou pessoa. “Erótica do sono” descreve assim esse campo de reflexão conceitual pouco visitado, sobre o que o sono exige de erotismo, campo esclarecido no subtítulo deste incontornável livro de Mário Pereira: “Ensaios psicanalíticos sobre a insônia e o gozo de dormir”.

Nos últimos anos, o sono tem sido objeto de abordagens extremamente interessantes por outras disciplinas das humanidades. Na sociologia

crítica, por exemplo, cito aqui o instigante livro de Jonathan Crary, 24/7, *Capitalismo tardio e os fins do sono*³ onde o autor mostra como, do ponto de vista do capitalismo vigente, também conhecido por neoliberalismo, o sono representa perdas incalculáveis de produção e consumo. Ainda que o intenso financiamento de pesquisas pelo Exército norte americano vise criar o supersoldado sem sono, no mundo capitalista este personagem é apenas o precursor do trabalhador e do consumidor sem sono. De fato, de uma média de 10 horas de sono por dia, o americano médio passou a 8 horas nos anos setenta, a qual está atualmente reduzida a 6h30 por dia. O sono se mostra aqui, portanto, mais do que simples exigência orgânica ditada por necessidades fisiológicas. De fato, o olhar da história traz sempre surpresas. Roger Ekirch⁴, por exemplo, revela que até a época contemporânea, a maioria dos europeus tinha o sono segmentado por cerca de uma a duas horas, interrupção que abria formas de experiência e de sociabilidade específicas. Neste intervalo de vigília, hábito socialmente compartilhado, as pessoas faziam amor, rezavam, iam conversar com os vizinhos ou simplesmente refletiam sobre os sonhos que haviam acabado de ter.

O tratamento conceitual do sono não é novo em psicanálise, mas raro. De fato, apesar de comparecer em lugar privilegiado na teoria freudiana – o sonho, diz Freud, serve para proteger o sono (Pereira, 2021, p. 39) – esse campo é pouco abordado pelos psicanalistas. Uma das honrosas exceções é o livro de Nayra Ganhito, *Distúrbios do sono*,⁵ referência psicanalítica inaugural do tema em nosso meio e que mapeia a problemática do sono desde o início das reflexões freudianas demonstrando sua importância na estruturação da metapsicologia. Duas décadas depois, recebemos um novo livro de Mário Pereira sobre o tema do sono. Considerado em sua amplitude, esse conjunto de ensaios retoma a psicanálise em sua vocação maior, aquela de estabelecer seus conceitos clínicos no interior de um diálogo com outras disciplinas, não necessariamente comprometidas com a psicopatologia,

3 J. Crary; 24/7, *Capitalismo tardio e os fins do sono*. Cosacnaif: São Paulo, 2014.

4 R. Ekirch, *Le sommeil a une histoire. Le Monde Diplomatique*, avril 2021, p.3.

5 N. Ganhito, *Distúrbios do sono*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.

Nelson da Silva Junior é psicanalista, doutor em Psicopatologia Fundamental pela Universidade Paris VII, Professor Titular do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da USP. Membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. Editor da Revista *Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Coordenador do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise – Latesfip. Autor, entre outros livros e artigos de *Fernando Pessoa e Freud: diálogos inquietantes* (Blucher, 2019).

mas dela não separadas. Assim dos seis capítulos centrais, dois deles dialogam diretamente com peças de Shakespeare, Hamlet e Macbeth, mas, em outros, encontramos de surpresa Ricardo III e Henrique V trazendo elementos articulados ao argumento. Um dos capítulos estabelece uma conversa intensa com Graciliano Ramos, e também não faltam diálogos instigantes com Clarice Lispector e Jorge de Lima, Gérard de Nerval e Paul Celan. Note-se que estamos aqui apenas no campo da literatura. Ao longo do livro, outras disciplinas são convidadas a participar da construção de uma metapsicologia do sono afinada com o mundo contemporâneo. Cobrindo campos que vão da desconstrução da metafísica heideggeriana à antropologia do adormecimento à brasileira, com Câmara Cascudo, Gilberto Freyre, Roger Bastide, Claude Lévi-Strauss, Rita Laura Segato, a escrita de Mário Pereira coloca sua impressionante erudição a serviço de uma exposição clara e direta feita em uma linguagem sensível, ao mesmo tempo simples e leve. Tanto na introdução quanto no epílogo, duas generosas narrativas em primeira pessoa envolvem esse livro ímpar com poesia e amor.

Um fio de Ariadne, contudo, entrelaça e mantém unida a rica diversidade de referências e disciplinas convocadas para o debate pelo autor, a saber, o lugar da alteridade como condição da regressão erótica do sono e suas declinações. Entenda-se por *lugar* o que confere à alteridade o estatuto de elemento estrutural no abandonar-se à entrega implicada no sono. Lugar, pois, cujas formas de ocupação permitem o sono, ou, ao contrário, condicionam sua impossibilidade. Paraphraseando Pierre Fédida, referência incontornável numa escola de pensamento metapsicológico que compartilho com Mário Pereira, poderíamos sugerir aqui um nome para o objeto desta obra com o sintagma de *interlocutor do sono e suas declinações*.

Assim, nas várias formas da insônia, encontramos análises conceitualmente articuladas das

possíveis declinações desta ocupação, o que convida a leitura deste livro como uma *psicopatologia cotidiana do adormecimento*. Em outras palavras, se trata a cada vez, para o autor, de isolar estruturas silenciosas do adormecimento normal a partir de suas exceções. Nesta preciosa *psicopatologia do sono*, Mário Pereira demonstra que o psiquismo gira exclusivamente em torno de um mesmo epicentro: a alteridade. De fato, a vigilância de um outro é a condição mesma do abandonar-se à inconsciência. Condição que vale tanto na perspectiva ontogenética na vida de cada um, como na filogenética, quando os perigos da noite assombraram os homens por milênios. Desta vigilância atenta depende a entrega a um intervalo de tempo sem medos, sem ameaças, quando serenamente envoltos por um sono tranquilo nos restauramos das fadigas do dia.

Mas, este outro pode faltar, confrontando o sujeito com sua solidão ontológica e com seu desamparo diante da ausência de sentido. As formas desta ausência constituem os temas explorados nos quatro primeiros capítulos. Em dois deles, “Boa noite, amado príncipe” e “Macbeth e o assassinato do sono”, Shakespeare surge como um guia maior da investigação metapsicológica perpetrada, tal como tem sido desde a iniciativa freudiana. Alternativamente à ausência, o outro pode se fazer demasiado presente, na forma de uma convocação ou chamado sem resposta, que invade o sujeito no meio do sossego de sua inconsciência neutra e o agarra pelo pescoço o sufocando, como no capítulo “Sim ou não?”, que parte do conto de mesmo nome de Graciliano Ramos.

Ausência súbita, ou presença excessiva se configuram assim como fronteiras deste lugar de cuja ocupação depende nosso adormecer. Nos dois capítulos finais do livro, Mário Pereira oferece belas análises de soluções da cultura para a improvável passagem entre Sila e Caribdes constituída por estes limites. O penúltimo, “O que restou de nossos amores negros” é uma delicada genealogia psicanalítica dos nossos modos de subjetivação e cuidados de si, onde o cafuné, este carinho que deu o corpo a tantos brasileiros,

é retraçado até suas origens africanas. Neste percurso, o autor recupera a dívida recusada, o rechaço da *Mãe Preta*, e a ambivalência do racismo estrutural com a negritude, com a qual o Brasil colonial e escravagista construiu a cultura, os corpos, os desejos e os horrores de hoje. Não por acaso, o último capítulo é destinado ao “Acalanto”, e às canções de ninar que embalaram em voz ritmada

o momento de ir para a cama das crianças que tiveram, em sua infância, o privilégio de uma vigília atenta de um outro.

Enfim, encerro com um cumprimento à excelência deste livro e a certeza que ele representa um momento privilegiado da produção intelectual da comunidade psicanalítica nacional.

Obrigado, meu amigo.

Colaboradores deste número

Ana Cecília Carvalho

rua Califórnia, n. 729, apto. 401
30315-500 Sion Belo Horizonte MG
Tel.: 31-98712 1893
anacdecarvalho@gmail.com

Ana Claudia Patitucci

rua Prof. João Arruda, 53
05016-110 São Paulo SP
Tel.: (11) 3873-3457
anapatitucci@hotmail.com

Adriana Barbosa Pereira

rua General Vitorino Monteiro, 283
05053-060 São Paulo SP
Tel.: 989.264.522
dribp@terra.com.br

Andrea Carvalho

135, Avenue Chazal
1030 Bruxelas Bélgica
Tel.: 32467021161
andreacarvalho@outlook.com

Bela M. Sister

rua Maranhão, 584/ 42
01240-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3666-6443
belasister@terra.com.br

Cristina Parada Franch

rua João Moura, 647/103
05412-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3081-4386
crisfranch@uol.com.br

Cristophe Dejours

39, rue de la Clef
75005 Paris
França

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

Diva Reale

rua Sergipe, 401 conj. 310
01243-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 9 9187-5221
divareale@gmail.com

Eduardo Viveiros de Castro

eviveirosdecastro@gmail.com

Elina Aguiar

Jerónimo Salguero 1587, 6ª "F"
CP 1177 Buenos Aires Argentina
Tel.: (54 911) 3063 1700 / 4824-5847
elinaag@fibertel.com.ar

Elisabeth Antonelli

rua Monte Alegre, 428, conj. 53
05014-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3862-1703 / 9 8273-0550
bethattonelli@gmail.com

Fernando Aguiar

rue Henri Mais, 35
4000 Liège Bélgica
Tel.: (32) 470-83-76-00
fernando.aguiar@ufsc.br

Guilherme Arthur Possagnoli Freitas

rua Prof. Celso Ferraz de Camargo, 44
13083-200 Campinas SP
Tel.: (48) 9 9130-4046
Email: gui.possagnoli@gmail.com

Henry Jorge Bartholomeu

rua dos Jacintos, 495
04049-050 São Paulo SP
Tel.: (11) 9 8596-9550
henryjorge55@gmail.com

José Atilio Bombana

rua Leandro Dupre, 204 cj. 101
04025-010 São Paulo SP
Tel.: (11) 3887.1797
bombana@uol.com.br

Leda Herrmann

rua Agrário de Sousa 106
01445-010 São Paulo SP
Tel.: (11) 3083.4778 / 9 8536-9535
Email: ledaherrmann@gmail.com

Leonel Braga Neto

rua Sargento José Spessoto, 157 ap. 11
04016-060 São Paulo SP
Tel.: (11) 9 9609-6043
netoleonelbraga@gmail.com

180

PERCURSO 67 : dezembro 2021

Magdalena Ramos

rua Olavo Freire, 70
01251-110 São Paulo SP
Tel.: (11) 3873-0017
E-mail: magdaramos@uol.com.br

Marco Antônio Sousa Alves

rua Pitanguí, 1972 ap. 302 Sagrada Família
31030-204 Belo Horizonte MG
marcofilosofia@gmail.com

Marina Bialer

rua João Ramalho 257 ap. 24
05008-001 São Paulo SP
mbialer@hotmail.com

Michael Reuben

rua Sergipe, 475, cj. 605
01243-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 9 9935-4469
Email: mikereub@gmail.com

Mira Wajntal

Endereço: rua Apinajés, 1100, cj. 507
05017-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 9 9901-0155
mira.wajntal@gmail.com

Miriam Debieux Rosa

debieux@terra.com.br

Nelson da Silva Junior

rua Borges Lagoa, 908 ap. 214
04038-002 São Paulo SP
nelsonsj1961@gmail.com

Paula Patricia S. Nabas Francisquetti

rua Ilhéus, 135
01251-030 São Paulo SP
Tel.: 11 9 9246-0615
paulapsnf@gmail.com

Rodrigo de A Ferreira Santos

rua Atibaia 355
01235-010 São Paulo SP
Tel.: (11) 9 9978-2241
rod.santos@uol.com.br

Rogério Coelho de Souza

rua Morgado de Mateus, 651
04015-051 São Paulo SP
Tel.: (11) 5572-6070
ro1957@me.com

Sílvia Nogueira de Carvalho

Rua Tupi, 397 cj. 53
01233-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3862-7557
silvia_noz@yahoo.com.br

Silvio Hotimsky

rua Ilhéus, 135
01251-030 São Paulo SP
Tel.: (11) 3862-7743
silviahotimsky@hotmail.com

Tania Rivera

rua Teixeira de Melo, 53 apto 703
22410-010 Rio de Janeiro RJ
riveratania@me.com

Tales Ab´Sáber

rua Joaquim Antunes 490, cj. 21
05415-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3083-7108
tsaber@usp.br

Tatiana Inglez-Mazzarella

rua João Moura, 1096
05412-002 São Paulo-SP
Tel.: (11) 3891-0837
timazza@uol.com.br

Tide Setubal

rua Jeronimo da Veiga, 164 cj. 13 A
04536-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3167-4347
Email: tidessilva@gmail.com

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 encaminhados ao Conselho Editorial através do e-mail deptodepsicanalise@sedes.org.br do Departamento de Psicanálise. Deverão também ser entregues três 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 Claudia Dametta, Rua Ministro Godoy, 1484, CEP 05015-900, São Paulo SP, Brasil.

1.1 Os artigos enviados para publicação, sempre originais e inéditos, deverão ser antecedidos 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;
Lia Novaes Serra – lianovaesserra@gmail.com

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 pavo – 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 comen-

tário”, 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.

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;

Lia Novaes Serra – lianovaesserra@gmail.com

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://revistapercurso.uol.com.br>.

Onde encontrar *Percurso*

Belo Horizonte

Livraria do Psicólogo
Av. do Contorno, 1390
Floresta
Tel.: (31) 3303-1013 / 3428-5000
livrariadopsicologo@livrariadopsicologo.net

Fortaleza

Livraria Lua Nova
Av. Treze de Maio, 2861
Benfica
Tel.: (85) 3214.5488

Goiânia

184 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
rodrigoh@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

Maura Book's

Vila Guilherme
R. José Gonçalves Gomide, 545
Tel.: (11) 2909.1959 / 3865-1232
mbooks@uol.com.br

Sorocaba

Psicologia no Cotidiano
Av. Presidente Kennedy, 316
Jardim Paulistano
Tel.: (15) 3327-2104
contato@psicologianocotidiano.com.br
www.psicologianocotidiano.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

Para assinar *Percurso*

- **Assinatura anual:** R\$ 220,00* (dois números).
- Por telefone:** ligue para (011) 3081-4851, das 9:00 às 16:30, de segunda a sexta-feira. Você receberá uma ficha de compensação, que poderá ser paga em qualquer agência bancária.
- Por cartão:** ligue para (011) 3081-4851, nos mesmos horários. Tenha em mãos o número de seu cartão. Aceitamos Mastercard, Visa e American Express.
- Por cheque:** envie seus dados pessoais e cheque nominal para
Sociedade Civil Percurso
a/c Setor de Assinaturas
R. Amália de Noronha, 198
05410-010 São Paulo SP

Autorização para assinar *Percurso* por cartão de crédito

NOME:	_____	DATA:	____/____/____		
ENDEREÇO:	_____				
CEP:	_____	CIDADE:	_____	ESTADO:	_____
TELEFONE RES.:	() _____	COM.:	() _____		
CIC:	_____	RG:	_____		
E-MAIL:	_____				
Mastercard:	nº <input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	val.: /
Visa:	nº <input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	val.: /
AmEx:	nº <input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	val.: /
Quantidade de Parcelas:	<input type="checkbox"/> 1	<input type="checkbox"/> 2	<input type="checkbox"/> 5		

Remeta este cupom por fax ou ligue, informando seus dados, para:

REVISTA PERCURSO – SETOR DE ASSINATURAS
R. Amália de Noronha, 198
05410-010 São Paulo SP
Tel/Fax: (11) 3081-4851

Você também pode nos enviar um e-mail (percurso@uol.com.br) autorizando-nos a debitar em seu cartão o valor da assinatura. Neste caso, seu cadastro será feito pelo telefone. Por favor, tenha em mãos os documentos necessários.

Alunos dos cursos do Instituto Sedes Sapientiae têm desconto de 25% (R\$ 142,50).

Impresso em São Bernardo do Campo SP,
no parque gráfico da Paym Gráfica e Editora,
para o Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae