

TRILOGIA PSI

Obras da Autora

ROMANCE

O sexophuro, 1981

O papagaio e o Doutor, 1991, 1998 (França, 1996; Argentina, 1998)

A paixão de Lia, 1994

O clarão, 2001 (Finalista do Prêmio Passo Fundo Zaffari & Bourbon de Literatura)

O amante brasileiro, 2004

Consolação, 2009

A mãe eterna, 2016

AUTOFIÇÃO

Carta ao filho, 2013

ENSAIO

Manhas do poder, 1979

Isso é o país, 1984

O que é amor, 1983; *E o que é o amor?*, 1999

Os bastidores do Carnaval, 1987, 1988, 1995 (França, 1996)

O país da bola, 1989, 1998 (França, 1996)

ENTREVISTA

A força da palavra, 1996, 2012

O século, 1999 (Prêmio APCA)

CRÔNICA

Paris não acaba nunca, 1996, 2008 (China, 2005)

Quando Paris cintila, 2008

CONSULTÓRIO SENTIMENTAL

Fale com ela, 2007

Quem ama escuta, 2011

INFANTOJUVENIL

A cartilha do amigo, 2003

TEATRO

Paixão, 1998

A paixão de Lia, 2002

O amante brasileiro, 2004

Brasileira de Paris, 2006

Adeus Doutor, 2007

A vida é um teatro, 2012

Dora não pode morrer, 2013

Teatro lírico / Teatro dramático, 2015

betty milan

TRILOGIA PSI

Elizabeth Milan Mangin
São Paulo, 2018

2018 © Betty Milan

Prefixo Editorial: 922270

ISBN: 978-85-922270-9-8

Todos os direitos desta edição reservados a EMM.

Partes deste livro poderão ser reproduzidas, desde que obtida prévia autorização escrita da Autora e nos limites previstos pela Lei 9.610/98, de proteção aos direitos de autor.

Editoração da versão eletrônica: Fernando Grossman (2018)

Edição, notas e revisão: Mirian Paglia Costa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Elaboração: Aglaé de Lima Fierli – CRB9 – 412

M582s

Milan, Betty, 1944-

O século: entrevistas [recurso eletrônico] / Betty Milan;
prefácio de Alain Mangin . -- São Paulo: Editora EMM, 2017.
571 Kb ; ePUB

Entrevistas (série especial) publicadas na *Folha de S. Paulo*

Notas explicativas no final da obra

ISBN: 978-85-922270-9-8

1. Civilização moderna - Séc. XX
2. Intelectuais - França - Entrevistas. I. Título.

CDD 909.82

Índice para Catálogo sistemático

Entrevistas : Século XX	909.82
Intelectuais : França : Entrevistas	944

SUMÁRIO

Apresentação

O JOGO DO ESCONDERIJO

Introdução

O GRUPO E O INDIVÍDUO

O psicodrama e o drama da psicanálise

A QUESTÃO DO PROTAGONISTA

ESCONDERIJO

Cenário

Bastidores

Introdução a “Esconderijo”

CHAVE E NAVE

Cenário

Bastidores

Introdução a “Chave e nave”

CRUZ-COROA

Cenário

Bastidores

Introdução a “Cruz-coroa”

O GRUPO EM QUESTÃO

A UTOPIA MORENIANA

Posfácio, *por Marilena Chaui*

MANHAS DO PODER

Introdução

BRASIL

Diabolavida

O transe ou a metonímia do poder

O culto memorial dos ancestrais

FRANÇA

Fatalício, a desventura das raízes ou
o desengano do manicômio

MÉXICO

O poder ou a promessa de si mesmo

À guisa de concluir

O SABER DO INCONSCIENTE

Introdução

O BRASIL E A PSICANÁLISE

O retorno a Freud de Jacques Lacan

Situação da psicanálise no Brasil

Difusão da psicanálise lacaniana no Brasil

O futuro da psicanálise

A CURA, O SABER E A TRANSMISSÃO

A palavra na cura analítica

Doutor Prodopeia, o saber do analista e
o da poesia

O lugar do analisando

O ato aberrante

A PSICANÁLISE E A MULHER

Freud, o feminino e o feminismo

O impossível e o feminino

A PSICANÁLISE E A GUERRA

A guerra do Oriente Médio segundo Freud

Guerra, desilusão e paz ou Freud e a guerra

Epílogo

O legado de Jacques Lacan

Fontes

APRESENTAÇÃO

TRILOGIA PSI engloba *O jogo do esconderijo*, *Manhas do poder* e *O saber do inconsciente*, os livros de Betty Milan relativos ao psicodrama, à etnopsicanálise e à psicanálise.

O jogo do esconderijo foi escrito na época em que ela exercia o psicodrama — 1969-1973. Trata-se aí de uma reflexão sobre a terapia de grupo e a ética do terapeuta, que tanto pode utilizar o seu poder para se impor como modelo quanto fazer da sua prática uma denúncia do autoritarismo.

Manhas do poder reúne cinco ensaios de etnopsicanálise escritos durante o período de formação psicanalítica da autora na França, com Jacques Lacan — 1974-1978. Em todos os ensaios, ela focaliza uma história real para analisar o modo como o poder opera e se objetiva. Os três primeiros textos dizem respeito a experiências vividas no Brasil — no espaço da umbanda e do culto negro dos ancestrais. O quarto, ao caso trágico de um doente psiquiátrico de quem ela

se ocupou na França, e o quinto, à iniciação do antropólogo Carlos Castañeda, no México. Ao longo do trabalho, Betty Milan focaliza o poder e sua empresa tática, isolando as máscaras do poder e revelando suas artimanhas.

O saber do inconsciente tem textos escritos desde 1978 — ano em que a autora voltou da França para o Brasil — até 2003. São relativos à história da psicanálise no Brasil, à cura e ao saber analíticos, bem como à maneira de transmissão própria aos lacanianos, que, para ensinar, se colocam no lugar do analisando, expondo-se publicamente ao não saber. O livro contém ainda artigo de monta sobre o feminismo, em que a autora critica a recusa da psicanálise pelas feministas, e dois artigos sobre a guerra, nos quais ela retorna a Freud para refletir sobre a principal atividade dos Estados nacionais nos últimos 500 anos, insistindo sempre na importância dos movimentos pacifistas e de uma educação orientada para a paz.

**O JOGO
DO ESCONDERIJO**
(psicodrama)

Àquele que suporta o anonimato

INTRODUÇÃO

Este livro, escrito em 1973 e publicado três anos depois⁽¹⁾, nasce de uma prática — o psicodrama — e se engaja num combate. Dada a sugestibilidade do paciente, o voluntarismo é uma possibilidade intrínseca à terapia, e o terapeuta está sempre na posição de exercer o poder. Em nome da ética, há que renunciar a esse exercício e se opor à terapia voluntarista.

O psicodrama gira em torno do protagonista, supondo a escolha do mesmo, que muito frequentemente é arbitrária. Em face disso, a questão que se impõe de saída é a de legitimar tal escolha, fundamentando-a naquilo que transcende a individualidade do terapeuta — o grupo. Não o grupo como fantasia do terapeuta, que a psicoterapia analítica de grupo, para simular objetividade, denomina “fantasia do grupo”, o conteúdo latente atribuído pelo psicanalista a todos os conteúdos manifestos. Não o grupo como significado a que arbitrariamente se reduzem todos os outros, mas como estrutura definida em função de um projeto que

pode ser decifrado por meio de certas repetições formais no discurso, que revela o sentido presente e pode indicar a intervenção necessária.

Esse projeto, que transcende o indivíduo, não é exterior a ele, enraíza-se no seu desejo. Isso, obviamente, supõe uma análise da relação entre o grupo e o indivíduo, de sorte a não descartar nenhum dos termos. Sempre que não passa por esta análise, a prática fica aquém da complexidade real. É o caso, por exemplo, de uma certa psicanálise que, na forma da psicoterapia analítica de grupo, descarta o indivíduo e, na forma de psicoterapia analítica em grupo, descarta o grupo, e não pode justificar o porquê da escolha de um indivíduo, e não de outro, isto é, a razão pela qual privilegia o drama de um indivíduo, e não de outro.

A sessão é uma experiência em curso, e a análise da relação entre o grupo e o indivíduo deve dar conta da diferenciação da estrutura do grupo, diferenciação que resulta do confronto entre o desejo e o projeto, confronto através do qual a liberdade dos indivíduos se exerce e a história se produz.

A análise aqui proposta pela questão do protagonista marca a diferença entre o psicodrama, o teatro e o sacrifício ritualístico e se desenvolve através da análise concreta de três sessões: “Esconderijo”, “Chave e nave” e “Cruz-coroa”. Passo a passo, se verá de que forma o projeto se decifra, o grupo se estrutura e se diferencia.

À medida que se avança nessa análise, outras questões suscitadas pela prática vão se formular. São relativas à inscrição do terapeuta no grupo, aos impasses

do grupo e aos modos de resolução dos mesmos. Através delas se mostrará que o terapeuta é presa das regras do jogo na mesma medida dos demais, e que não lhe cabe senão pontuar o drama, escolher a cena em que o drama melhor se revela. Sujeito na mesma medida que os demais à Lei do Grupo, dada a dissimetria de sua posição, que resulta de sua função de escuta, o terapeuta é sempre vivido na dualidade perseguidor-salvador. Como perseguidor, serve para neutralizar as rivalidades preexistentes; como salvador, para anular rivalidades possíveis. Num caso e no outro, não aceita e não recusa o papel que lhe é atribuído e, nesta medida, pode não só fazer a rivalidade vir à tona no seu lugar de origem, mas se valer do apelo que se dirige a ele para inserir os outros na procura da verdade, cujo jogo é o do esconderijo.

As questões relativas ao grupo e seus impasses, bem como os modos de resolução dos mesmos são retomados mais adiante, em “O grupo em questão”. A análise concreta das três sessões mostra que, para solucionar os seus impasses, o grupo encontra duas saídas: a do bode expiatório e a do protagonista. Duas saídas em função de uma mesma ameaça: a das rivalidades presentes e temidas. À diferença do que se passa na sociedade, na terapia o grupo se funda a partir do medo da violência recíproca, mas não do bode expiatório. Nesta medida, a terapia é uma experiência modelo.

Ainda em “O grupo em questão”, será colocado em xeque o desempenho do terapeuta. Vimos que o terapeuta vive na dualidade perseguidor-salvador; em outros termos, enquanto poder que denuncia e se quer

suprimir e autoridade que se busca. Dessa contradição, que é produzida pela própria estrutura do grupo, se pode fazer duplo uso. Se o terapeuta utilizar o poder para se entregar enquanto modelo, e modelar segundo a norma, perpetuará aquilo que existe de discriminador no seu saber, aquilo que reafirma, sob a máscara da neutralidade, os valores do dominador. Se a opção for outra, ele fará da sua prática uma denúncia do autoritarismo, como pretendo mostrar.

O GRUPO E O INDIVÍDUO

*O sentido do discurso reside naquele que o
escuta e é da sua acolhida que depende o futuro
daquele que o pronuncia.*

Betty Milan

Início. Lado a lado, face a face, maior ou menor distância, presenças silenciosas dispostas em círculo. O psicodramatista entre elas, suspenso no olhar, atento na expectativa. A serviço⁽²⁾. Nessa espera, uma voz eclode para exigir uma resposta; que será necessariamente encontrada na fala de outra pessoa ou no silêncio. O espaço de uma vaga expectativa se converte no de uma descoberta. Trata-se de encontrar, na trama intersubjetiva que se estrutura, o ponto de apelo a exigir a intervenção do psicodramatista.

Quem é o protagonista, eis a questão a ser enfrentada. Alguém quer se colocar. Independentemente do

que tenha a dizer, aquele que se coloca espera que a própria existência seja tematizada, que sua fala seja reconhecida. Seu desejo é o de ser reconhecido, e a fala que se anuncia supõe o grupo. Inscreve-se no espaço da coexistência social como desejo de reconhecimento, e nisto será ou não acolhido pelo grupo. Deste, a fala recebe um sentido, que será decisivo para que o indivíduo que se quer protagonista venha ou não a sê-lo. É por aquele sentido que o terapeuta se deixará guiar na “escolha” do protagonista. Se nesta não há livre-arbítrio, é precisamente porque, sem anular a individualidade no grupo, o psicodramatista não perde de vista o grupo. Grupo e indivíduo são termos opostos, constitutivos um do outro. Termos de uma relação dialética que dará as diretrizes do trabalho.

A questão do protagonista, com a qual o psicodramatista se defronta na sua prática, exige a análise da relação entre o indivíduo e o grupo. Para ir ao encontro da sua existência concreta, é preciso abandonar tanto o ponto de vista que anula a subjetividade na rede do determinismo social quanto o da reflexão idealista, que faz repousar o determinismo sobre a atividade constituinte do sujeito. A subjetividade não se anula no grupo.

A coexistência na qual o indivíduo se insere é vivida por ele e através dele, daí a sua irredutibilidade. A ideia de que a subjetividade se anula no grupo teria como pressuposto a de que o grupo existe em terceira pessoa, como objeto. Mas o grupo não é uma fatalidade que submete o indivíduo de fora. É um modo de coexistência que solicita o indivíduo e no qual este

inscreve suas marcas. Se a individualidade não se dissolve no grupo, este não se reduz àquela. A história do grupo não resulta da atividade constituinte do sujeito, assim como o grupo não é a consciência do líder. Há que pensar a relação entre indivíduo e grupo sem descartar nenhum dos dois, sem reduzir um ao outro. Sendo o grupo dotado de uma articulação interna que o diferencia de uma massa amorfa, a análise daquela relação só se fará na referência a esta articulação, que define uma estrutura.

O grupo é uma totalidade articulada de unidades formadas por um ou mais indivíduos, definidas pelas suas relações com as demais, em função de um projeto determinado que se elabora na intersubjetividade. A cada unidade do grupo corresponde uma posição na estrutura, e o grupo é um sistema de posições⁽³⁾. Este é indissociável do projeto que se engendra na coexistência dos indivíduos e que o psicodramatista não perderá de vista. Do projeto, pode-se dizer que é aquilo que está em toda a parte e em parte alguma. Está enraizado no desejo dos indivíduos, mas não é o desejo. Transcende o desejo, sendo aquilo que resulta do desejo, quando ele se inscreve na intersubjetividade. Resulta das ressonâncias do desejo no espaço da coexistência, ressonâncias através das quais o desejo recebe um sentido novo.

O futuro do indivíduo no grupo, a eficácia do seu desejo depende da relação entre este e o projeto que se elabora na intersubjetividade. Assim, na vigência de um certo projeto, o indivíduo poderá ocupar uma posição indesejada na estrutura. O desejo de ser

protagonista, por exemplo, será contrariado num grupo que se articula em função de um projeto que significa subtrair o terapeuta⁽⁴⁾. Se isso não for levado em conta pelo psicodramatista, se ele se deixar seduzir por aquele que se quer protagonista, outros intervirão, pelo cochicho ou pelo deboche, por exemplo, para esfriar a ação, gelar o drama. Para que nada seja entregue ao terapeuta que se quer subtrair, o drama será subtraído à cena. Na luta contra o terapeuta, aquele que desejava ser protagonista servirá de instrumento, ocupará no grupo uma posição inesperada. À sua revelia, pertencerá à unidade que se define por oposição ao terapeuta. Este limite que o desejo encontra é a Lei do Grupo, é a estrutura a inscrever sua marca na individualidade, determinando as posições a ocupar.

Entre a Lei e os indivíduos não há exterioridade, porém; a Lei se engendra na convivência, e é precisamente por isso que a estrutura pode se diferenciar. Se um indivíduo está numa posição indesejada, a permanência nela encontra, na irredutibilidade do desejo, o seu limite, e ele aí só ficará até que um novo projeto enraizado no seu desejo possa emergir. Isto se dará, por exemplo, no momento em que, para se manter, a estrutura venha a exigir que entre os indivíduos da unidade haja convivência na luta contra o terapeuta, isto é, que estejam identificados. Nesse momento, o mal-estar silencioso daquele que se encontrava na unidade à sua revelia vai se objetivar e a unidade se rompe. O desejo silenciado não se anula, é, pelo contrário, eficácia em potencial. É no confronto entre o desejo e o projeto que a estrutura se diferencia. A irredutibilidade

do desejo criará, inevitavelmente, tensões diferenciadoras na estrutura, já que entre os indivíduos de uma mesma unidade não há identidades de desejos, mas só de posição. Na experiência destas tensões, a estrutura encontrará outros sentidos possíveis, sentidos nela existentes em latência e que ela realiza ao se reestruturar. A estrutura é histórica em si mesma.

A questão da história nos envia à da liberdade. O grupo não é o lugar onde a liberdade se anula, mas o lugar em que ela se exerce de uma forma determinada que se trata de precisar. Afirmar que a liberdade se anula seria supor que ela pode se eclipsar. Ora, não se pode ser livre em certas ações e determinado em outras. Se a liberdade se anulasse, onde renasceria ela? Se o indivíduo virasse coisa, como deixaria de sê-lo? A liberdade, portanto, é inalienável, e não há obstáculos externos a ela. “Mesmo aquilo a que se chama ‘obstáculos à liberdade’ é, na realidade, revelado por ela. Um rochedo intransponível, um rochedo grande ou pequeno, vertical ou oblíquo, não tem sentido a não ser para alguém que se proponha a franqueá-lo... Portanto, não existe nada que possa limitar a liberdade, a não ser aquilo que ela mesma determinou como limite pelas suas iniciativas, e o sujeito não tem senão o exterior que se dá”⁽⁵⁾. É só na medida em que um indivíduo tem um determinado desejo que, na sua relação com um outro, este poderá se opor a ele, e que o projeto do grupo poderá ser vivido como obstáculo. O projeto não é, contudo, obstáculo externo à liberdade — precisamente porque ele só surge como entrave na medida em que o desejo existe.

A ideia de que há obstáculos externos à liberdade não se dissocia da que concebe a liberdade como poder absoluto de iniciativa e a define abstratamente como livre-arbítrio. É um engano procurar a liberdade na deliberação voluntária em que examina os motivos e cede ao mais forte ou ao mais convincente. “Na realidade, a deliberação segue a decisão, é a minha decisão secreta que faz aparecer os motivos, e não se conceberia o que pode ser a força de um motivo sem uma decisão que ele confirme ou contrarie... Cita-se com frequência, como argumento contra a liberdade, a impotência da vontade. Com efeito, se posso voluntariamente adotar uma conduta e me improvisar guerreiro ou sedutor, não depende de mim ser guerreiro ou sedutor com desembaraço e naturalidade, isto é, sê-lo verdadeiramente. Mas também não se deve procurar a liberdade no ato voluntário, que é, segundo o seu sentido, um ato falho. Não recorremos ao ato voluntário a não ser para contrariar nossa decisão verdadeira e como que para provar expressamente a nossa impotência”⁽⁶⁾.

A liberdade é a decisão verdadeira e inalienável do sujeito, é o desejo na sua irredutibilidade. Para ser liberdade, precisa se realizar, penetrar no futuro, o que implica a distância entre ela e seus fins e a existência de uma realidade na qual se engrena para preservar ou modificar. A liberdade é sempre liberdade engajada numa realidade que a solicita de um modo determinado⁽⁷⁾, e a ideia de uma escolha inicial é uma contradição. Não há, pois, escolha no sentido de livre-arbítrio, e o futuro do indivíduo no grupo não resulta de uma iniciativa voluntarista, mas depende do modo como o

seu desejo se articula com o projeto do grupo no qual se engaja. Não existisse um projeto grupal a exigir uma saída nova, a liberdade não se realizaria nunca, e isso porque ela supõe uma realidade que possa confirmar ou transformar. Consequentemente, é através do grupo, e não apesar dele, que a liberdade se exerce. E é precisamente porque a realidade do Grupo é dotada de sentido próprio, porque há nela modos privilegiados para resolver seus impasses, que se podem encontrar Leis na sua história.

O PSICODRAMA E O DRAMA DA PSICANÁLISE

É no exercício da liberdade, na dialética entre o indivíduo e o grupo que se perfaz a história. E é nesta dialética que o psicodramatista encontrará as diretrizes da sua ação. A eficácia e o acerto das suas intervenções dependerão da sua capacidade de decifrar o sentido que emerge da relação entre o desejo do indivíduo e o projeto do grupo. Este será a referência permanente do psicodramatista, que se deixará guiar pelas pistas que podem orientar sua “intuição”, na tentativa de apreender em ato o projeto que dá peso à ação do indivíduo.

Não é só pela ação que o psicodrama se diferencia das outras terapias grupais, mas por estar ancorado

numa teoria que visa o grupo e o indivíduo, sem nunca descartar um dos termos nem reduzir um ao outro.

É da dialética entre o grupo e o indivíduo que a psicoterapia analítica nunca pode dar conta. Por isso precisamente está cindida em duas correntes. Na que segue a trilha de Bion, Ezriel e Slavson — psicoterapia analítica de grupo —, o grupo de pacientes deve ser encarado como um indivíduo. Para Slavson, “a condição de pertencer a um grupo é uma desegotização parcial do indivíduo, de modo que uma porção do seu ego é entregue ao grupo, especialmente ao seu líder, como representativa. Em outras palavras, o indivíduo tem que se submeter ao grupo com o fim de ser parte dele e de que o grupo viva por causa dessa desegotização parcial dos seus membros. O ego do grupo emerge dessas porções descartadas dos egos individuais”⁽⁸⁾. “... a libido assim liberada é projetada no líder, que se converte no representante do *superego do grupo*” (grifo nosso)⁽⁹⁾. O material da totalidade dos pacientes será tomado como pertinente ao ‘ego do grupo’ e o instrumento do terapeuta será a ‘interpretação total do grupo centrada no terapeuta’”. A singularidade de cada indivíduo foi descartada, e o terapeuta — “superego do grupo” — dirigirá as suas interpretações para uma individualidade abstrata, “o ego do grupo”.

O lugar que na psicanálise individual era ocupado por uma individualidade concreta é agora ocupado por um fantasma. O divã está vazio, mas o analista se conserva na poltrona e só interpreta a transferência. Porque seu modelo é o da psicanálise individual, extrapola para o novo contexto categorias externas a ele.

Guiado pelo pressuposto de que a intersubjetividade determinante é aquela na qual ele é um dos termos, o que quer que se diga ou faça será objeto da interpretação transferencial centrada no terapeuta. Dessa forma, bloqueia o desenvolvimento das outras relações e distorce autoritariamente o fenômeno grupal, engendrando o seu próprio pressuposto.

Contra esta técnica, na *Psicanálise em grupos*, de Wolf & Schwarz, lê-se: “O conceito de psicoterapia em grupo confundiu alguns terapeutas de grupo, ou melhor, terapeutas em grupos, que trataram o grupo todo, em massa, em vez de esquadrihar as necessidades terapêuticas específicas de cada paciente. Não conhecemos nenhuma forma em que um grupo inteiro possa receber tratamento. Como analistas, só sabemos atender o paciente individual”⁽¹⁰⁾. Trata-se, assim, de recuperar a individualidade. Só que agora o analista trata do indivíduo e não dá conta da totalidade. De novo, um dos termos foi suprimido e essa técnica será vítima da mesma crítica que se dirigia à outra. Uma e outra são, na verdade, as duas faces de um mesmo pressuposto — o de que entre o grupo de pacientes e o indivíduo existe uma relação exclusiva, ou... ou. Porque o ponto de partida é o mesmo, um dos termos será sempre suprimido.

Ancorada nas suas análises concretas, a psicanálise é o espaço de um saber fecundo sobre o inconsciente. Contudo, no momento em que desloca a teoria, que se origina no interior de uma prática determinada, a terapia do indivíduo, para o grupo — “ego do grupo”, “superego do grupo” —, ela olha e não vê a novidade radical do objeto. Presa ao modelo do

indivíduo, enfoca o grupo com categorias externas a ele. Envolve-se em falsos dilemas e obscurece o campo.

Em oposição ao livre-arbítrio da psicoterapia analítica de grupo, que opera com o todo, mas descarta a singularidade, e à psicoterapia analítica em grupo, que, por não estar ancorada numa teoria grupal, focaliza o indivíduo, mas não pode legitimar este ato — justificar por que um indivíduo, e não outro —, o psicodramatista visará a relação entre o grupo e o indivíduo para nela encontrar aquilo que legitimará a sua ação, as suas “escolhas”. Ele se deixará orientar pelo projeto que se elabora na intersubjetividade, projeto que lhe indicará as vias nas quais sua liberdade poderá se engajar, isto é, os modos privilegiados de ação. Contra o voluntarismo, ele se porá a serviço de um sentido presente na relação entre o grupo e o indivíduo, sentido que nunca outorga, mas decifra, para fazê-lo emergir na sua plenitude e dessa forma autenticar papéis.

Visto que o momento da “escolha” do protagonista é o momento em que se disputa ou se recusa o palco, em que é patente o confronto entre o projeto grupal e o desejo do indivíduo, a questão da escolha do protagonista é privilegiada para definir o objeto do psicodramatista e mostrar a que regras está sujeito na sua prática. Nesta medida, seu conhecimento é a senha necessária para penetrar no terreno do psicodrama, e é pela questão do protagonista que isso se fará.

A QUESTÃO DO PROTAGONISTA

O protagonista. Seu sentido se encontrará pela explicitação daquilo que ele é e das suas condições de possibilidade. É aquele em quem o drama latente no grupo se cristaliza e se torna manifesto na ação dramática. Encarna uma problemática que o transcende. Quer seja o indivíduo, quer seja formado pela totalidade dos pacientes, aquilo que se objetiva através do protagonista responde a uma urgência que é do grupo. Enquanto resposta, preserva no psicodrama seu sentido originário, pois entre o protagonista e o coro trágico desenvolve-se uma espécie de responsório.

À diferença do teatro, por estar em jogo a verdade do ator — verdade que não quer ser condenada —, o protagonista, no psicodrama, exige uma plateia identificada. Aquilo a que a plateia assiste brota de dentro do protagonista, é sua verdade desejada e temida. A subjetividade está exposta e recebe do olhar da plateia o seu reflexo. Se no psicodrama o que se quer não é ridicularizar o sujeito, mas revelar sua verdade,

a plateia deverá estar identificada. Não fosse isso, teríamos o protagonista-holocausto⁽¹¹⁾, vítima que se oferece à análise selvagem do grupo. Em lugar da terapia, o sacrifício ritualístico.

A primeira condição para que a plateia venha a se identificar é que entre a “escolha” do terapeuta e o projeto grupal haja plena congruência⁽¹²⁾. Iniciada a ação dramática, cada elemento do grupo deverá estar preso a ela, atento àquilo que vê, ouve e sente. Trata-se de uma escuta ressonante. Mas, se a “escolha” não tiver sido legitimada pelo grupo, a plateia se distanciará do ator. E é precisamente por isso que nem sempre se pode acionar o drama daquele que se oferece para ser protagonista. Se o terapeuta precipitar sua “escolha”, entrar precipitadamente na ação dramática, o “protagonista” encontrará os demais surdos para o seu drama, que se extraviará. O psicodramatista se aterá, pois, ao contexto em que sua “escolha” se inscreve, e não dramatizará por dramatizar.

No decurso de uma terapia psicodramática, haverá, inevitavelmente, algumas sessões sem protagonista, outras em que não se autorizará a “escolha” de um único indiví-duo para sê-lo, mas se exigirá que o palco seja entregue à totalidade dos pacientes, e outras ainda em que o protagonista será o indivíduo.

Afirmar a inexistência necessária de protagonista implica o exame das suas condições de possibilidade. Isto se fará em “Esconderijo” — relato e análise em dois tempos numa sessão sem protagonista. Dadas as condições de possibilidade do protagonista, restará examiná-las separadamente para o caso em que o

protagonista foi formado pela totalidade dos pacientes e para aquele em que há um só indivíduo, exame que será antecipado na sessão “Esconderijo” e concretizado nas sessões que se intitulam “Chave e nave” e “Cruz-coroa”.

Nas três sessões, a questão do protagonista será tratada e serão esboçados os temas do texto “O grupo em questão”, relativos ao grupo e ao terapeuta. Em cada uma delas se procederá de modo a objetivar, através de um modelo formal, a estrutura do grupo.

A análise de cada sessão se faz em dois tempos. O modelo formal será elaborado no primeiro tempo da análise, tempo que se intitula “Bastidores” e se segue ao relato da sessão ou “Cenário”. Por que cenário e por que bastidores? Plano do vivido, o cenário é o espaço daquilo que se apreende imediatamente numa relação não conceptualizada. Aí, não é de conhecimento aplicado que se trata, mas de um saber que se engendra passo a passo no aqui e agora vividos e se articula no plano do imediatamente visível, o das relações intersubjetivas. Em contrapartida, aquilo que se dá a conhecer no primeiro tempo da análise, a estrutura, só se torna visível através da conceptualização. Sendo determinante para o sujeito, a estrutura não é diretamente acessível, está no plano dos bastidores, isto é, daquilo que no teatro fica atrás da cena e que na política determina os rumos sem ser do domínio público.

Ao cenário e aos bastidores se segue o segundo tempo da análise, que se intitula “introdução”. Se recebe este título, é porque nela o leitor encontrará os pressupostos daquilo que cronologicamente a antecede. Se

a introdução às sessões está no fim de cada uma delas, é porque a teoria que nela se desenvolve supõe a análise concreta já realizada.

ESCONDERIJO

CENÁRIO

Na sala, um tablado oval. Em volta, sentados lado a lado, onze pacientes num arco maior e três terapeutas — X, Y, Z — num arco menor.



Figura 1

Denso e prolongado silêncio.

Roberto

— O silêncio me deixa cabreiro. Melhor seria contar. Mas ninguém fala e não quero falar.

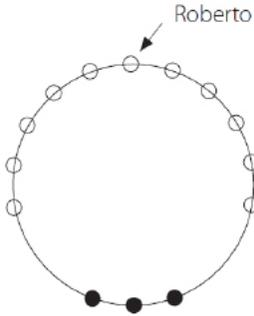


Figura 2

Silêncio só interrompido pela entrada risonha de Fábio, que cumprimenta os presentes, senta no banco vazio ao lado de Z e, olhar inquiridor, passa em revista o grupo⁽¹³⁾.

Fábio

— Estão em silêncio? Pensei que não.

Silêncio.

Z

— Alguém mais está cabreiro?

Vários do grupo

— Não.

Fábio

— Isso de estar cabreiro não é nada. Eu fico, qualquer um fica, e passa.

Z solicita a Roberto e a Fábio uma troca de lugares. Roberto se senta do lado direito de Z, entre este e o grupo, e Fábio ocupa o lugar de Roberto, entre Lída e Fernando.

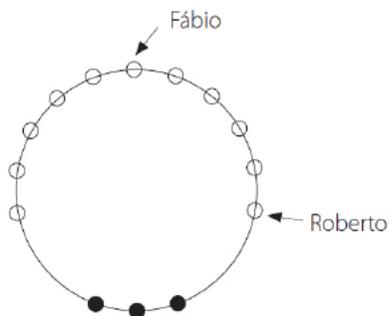


Figura 3

Z a Roberto

— Como vê o grupo?

Roberto

— É uma plateia na expectativa dos atores.

Z

— De que atores?

Roberto

— Qualquer um. Poderia ser eu ou outro. Mas basta, não quero mais responder.

Silêncio.

Fernando a Z

— Outro dia, vi Marcos — outro paciente — na rua. Estava cabreiro. O pai dele esteve com você?

Z a Fernando

— Esteve.

Silêncio tenso. Entrementes, Fernando sai da sala a pretexto de beber água.

Fábio

— Como é, X? Vamos levar um papo?

X

— Que papo?

Fábio

— Queria ter um pai como você, loucão, e não o pai careta que tenho.

Silêncio entremeado de suspiros.

Lídia

— Bota um som aí.

Fernando, que já voltara, levanta ruidoso e liga o gravador. Enquanto toca a fita, ninguém fala.

Roberto a Z

— O que é que se faz?

Silêncio.

BASTIDORES

Denso e prolongado silêncio.

Roberto

— O silêncio me deixa cabreiro. Melhor seria contar. Mas ninguém fala e não quero falar.

Silêncio.

Fábio

— Estão em silêncio? Pensei que não.

Silêncio.

Roberto quer contar, o silêncio não deixa. À sua intervenção se segue o silêncio pelo qual o grupo se pronuncia. Neste silêncio emerge Fábio para falar do silêncio, agora motivo de perplexidade. Novamente aquele que fala, Fábio só encontra resposta no silêncio. Numa sequência repetitiva, o silêncio se segue de uma intervenção, que por sua vez se segue de silêncio. Nesta repetição, é do projeto do Grupo que se trata, cujo sentido só se depreenderá da análise do silêncio referido às falas.

Roberto quer contar. Exige para isto a fala de outro qualquer. Não contará caso se insista no silêncio. À sua intervenção se segue um silêncio em que não se reconhece o seu desejo, mas que à sua fala não opõe obstáculos. O sentido pleno do silêncio só se revela, contudo, se este for referido à fala de Roberto e à de Fábio. Numa e noutra, de forma explícita e implícita, nada é exigido dos demais, apenas a fala. Não obstante, só se encontra resposta no silêncio, que se repete e se manifesta enquanto há a recusa a falar. O silêncio entrecortado desta sequência, portanto, é a recusa a falar, que não impede a fala, mas não reconhece o desejo de contar.

Se Roberto contar, o grupo se realizará. Persistirá em silêncio. A fala do primeiro estará a serviço do segundo. Ao falar, Roberto pretendia se opor, mas se alia a quem quer a fala do outro, não importa o que diga para silenciar. Pelo extravio da palavra⁽¹⁴⁾. Roberto se encontrará numa posição inesperada. Se queria opositor, mas é tomado por aliado. Pelo extravio da palavra, o grupo de aliados se denuncia. Se a palavra deve se

anular para servir, o silêncio começa a vibrar. Se nele a palavra se extravia e se furta ao seu destino, o jogo se define — jogo do esconderijo — e entra em cena um terceiro, aquele de quem os participantes se escondem: o terapeuta, adversário do grupo. Conivente no silêncio, imerso no projeto de se esconder, o grupo em parceria se define pelo adversário que determina. Há presentemente duas posições, a daquele que esconde e a daquele de quem se esconde, e o Grupo se define por duas unidades, a do grupo e a dos terapeutas, numa relação opositiva⁽¹⁵⁾.

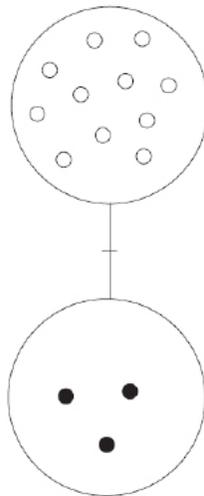


Figura 4

Se o projeto é de se esconder, a fala de Roberto está a serviço do grupo e, na oposição grupo x terapeutas, Roberto estará, à sua revelia, na posição do grupo.

No interior do mesmo projeto, Fábio repete Roberto. Pela estranheza expressada, Fábio se opõe ao silêncio. Mas nisto há quem quer a sua fala para calar. No “jogo do esconderijo”, Fábio ocupa a mesma posição que Roberto. Há, portanto, um automatismo de repetição, que é a estrutura determinando identicamente a posição a ser ocupada. Se isso se dá, é que na intervenção de Fábio a estrutura não se modifica. O desejo de Fábio, desejo de se opor ao silêncio, em nada altera o projeto através do qual a estrutura se articula enquanto oposição grupo x terapeutas. O projeto é de se esconder, e o desejo de Fábio repete o de Roberto, no qual o projeto se enraíza. Assim, a intervenção de Fábio estará engajada num silêncio que significa luta, que instrumentaliza a sua fala, e lhe designa, na oposição grupo x terapeutas, a mesma posição que Roberto ocupara, a do grupo.

Nesse contexto, em que o grupo se define por oposição ao terapeuta, não se pode acionar o drama daquele que se oferece “embananado”. Por viver outro drama, o grupo estaria surdo para o de Roberto, que, inevitavelmente, seria o monólogo solitário, sem som nem eco da vítima que um terapeuta inepto ofereceria ao grupo em holocausto. Em vista disto, o terapeuta não toma para protagonista aquele que se diz embananado. O drama é outro, é o jogo do esconderijo. Na mesma medida dos demais, o terapeuta é presa das

regras do jogo. Quando ele se debate, passa do jogo em que está à armadilha em que não deve estar e se define pela cegueira, da qual a outra face é a inépcia.

Z

— Alguém mais está cabreiro?

Vários do grupo.

— Não.

Fábio

— Isto de estar cabreiro não é nada. Eu fico, qualquer um fica, e passa.

Se alguém mais estivesse “cabreiro”, pelo motivo implícito na pergunta de Z e explícito na fala de Roberto — o silêncio —, o jogo seria outro. A pergunta de Z só poderia encontrar o não. Na imediatez deste *não*, contudo, o drama se manifesta, a oposição ao terapeuta está em ato.

Ao dizer que estar cabreiro não é nada, Fábio é o porta-voz daqueles que desejam o silêncio para estarem a salvo dos terapeutas. Se estar “cabreiro” fosse mais do que nada, o silêncio que lhes serve de escudo seria problemático e os deixaria à mostra. Se não

podem se expor, o silêncio significa inimigo à vista, e o escudo deixa a descoberto o perigo vivido. É na máscara do medo que a luta contra os terapeutas se manifesta.

Se Fábio diz que estar “cabreiro” não é nada, é que quer anular a contrariedade vivida por Roberto na sua relação com o grupo e deste modo obter a sua convivência na oposição entre o grupo e os terapeutas. Entretanto, porque unir o grupo significa para Fábio uni-lo contra os terapeutas, o seu desejo contradiz o de Roberto e encerra a sua impossibilidade. Fábio quer unir e fragmenta. À sua revelia, se define em oposição a Roberto.

A situação agora é outra.

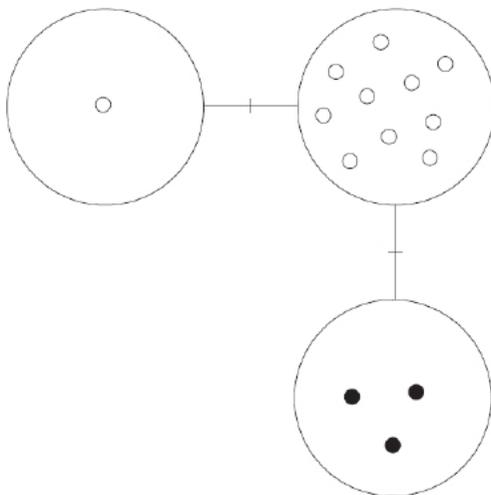


Figura 5

Se de início havia apenas uma contrariedade vivida por Roberto na sua relação com o grupo, o que há agora é uma oposição objetivada na estrutura.

Da mesma forma que Roberto é tomado por aliado daquele a quem se opõe — o grupo — e é levado a se situar na oposição que ele quer anular — grupo x terapeutas —, Fábio é opositor daquele a quem quer se aliar. Por motivos diversos, Roberto e Fábio querem anular a oposição e são encerrados nela. O desejo de um e de outro se eclipsa no projeto de se esconder. A estrutura inscreve a sua marca na individualidade e determina as posições. Na segunda intervenção de Fábio no desempenho do seu papel, a oposição entre Roberto e Fábio se objetiva e a estrutura de posições se redefine. Em vez de duas posições, a do grupo e a dos terapeutas, temos agora três — a de Roberto, a de Fábio e os outros do grupo que não Roberto, e a dos terapeutas. Que a estrutura se reestrutura é fato. Mas de que peculiaridade é dotada a intervenção que leva a isto? A fala de Fábio se plasma no desconforto de Roberto, que é aliado do grupo à revelia. Manifesta este desconforto que fora silenciado, mas que estava lá para, à revelia de Fábio, exacerbar o mal-estar e fragmentar a unidade do grupo. Se a unidade se cinde, é que ela não se define pela identidade de desejos, mas pela identidade de posições ocupadas no cerne de um projeto através do qual o grupo se articula. Relativamente ao projeto de se esconder, Roberto e Fábio coabitavam a mesma unidade, suas posições eram idênticas, mas o desejo de Roberto não era o de Fábio, o vivido de um era irreduzível ao do outro. Roberto não desejava se

opor aos terapeutas. Fábio desejava. A bem da eficácia, porém, a oposição aos terapeutas exigia a convivência de Roberto. No momento em que isto se explicita na fala de Fábio, Roberto, que não quer se opor aos terapeutas, é contrariado. A unidade do grupo se rompe e se objetiva uma oposição entre Roberto e os outros do grupo, que redefine toda a estrutura. Este é o momento em que um outro projeto — obter a convivência de todos na oposição ao terapeuta, que se origina no contexto do primeiro (se esconder), mas que é diverso dele — emerge na estrutura. É pela diferenciação do projeto que a reestruturação se dá.

Z solicita a Roberto e a Fábio uma troca de lugares. Roberto senta-se do lado direito de Z, entre este e o grupo, e Fábio ocupa o lugar de Roberto, entre Lídia e Fernando.

Z

— Como vê o grupo?

Roberto

— É uma plateia na expectativa dos atores.

Z

— De que atores?

Roberto

— Qualquer um. Poderia ser eu ou outro. Mas basta, não quero mais responder.

A oposição que existia entre Roberto e os outros do grupo será agora objetivada, no espaço, pela troca de lugares entre Roberto e Fábio, proposta por Z. Nesse ato, Z apenas pontua o drama, escolhe a cena onde este melhor se revela. Interpreta psicodramaticamente. A seguir, Z se vale de Roberto para objetivar o time contrário, que é posto em foco por um certo olhar que o interroga e o destina a ser palco. Contudo, no momento em que, na sua resposta, Roberto diz que o time contrário é plateia, este, de palco que era, passa a plateia, porque é o diálogo entre Roberto e Z que estará no palco. Se pelo diálogo Roberto se converte em ator de uma plateia que o instrumentaliza, isto é, que se vale dele para silenciar, Roberto terá que recusar o diálogo para não fazer o jogo do opositor. Nesta recusa, o jogo que se fazia na alternância palco x plateia se revela inviável. Um dos opostos se quer plateia do outro, que não se quer palco. A plateia é por todos disputada, o palco, recusado. Se este não existe, aquela não poderá existir. Na dualidade palco x plateia, a oposição se objetiva como impasse que se tentará

resolver mediante outro jogo. O que então ocorre só se explica por meio da análise da disputa pela plateia. Se esta é concorrida, é que ela é o lugar do esconderijo, o lugar em que se está a salvo do terapeuta, vivido como quem põe à mostra o que se quer esconder, e que, na inviabilidade da plateia, terá que ser suprimido. Fazê-lo significa anular a distância acusatória que se apreende no silêncio do terapeuta. Nesta via, pelo ataque ou pela sedução, sucessivamente, os indivíduos vão se engajar.

Fernando a Z

— Outro dia vi Marcos — outro paciente — na rua. Estava cabreiro. O pai dele esteve com você?

Z a Fernando

— Esteve.

Silêncio tenso. Entrementes, Fernando sai da sala a pretexto de beber água.

Fábio

— Como é, X? Vamos levar um papo?

X

— Que papo?

Fábio

— Queria ter um pai como você, loucão, e não o pai careta que tenho.

Silêncio entremeado de suspiros.

Lídia

— Bota um som aí.

Fernando, que já voltara, levanta ruidoso e liga o gravador. Enquanto toca a fita, ninguém fala.

Roberto a Z

— O que é que se faz?

Silêncio.

Nessa sequência, a primeira tentativa de suprimir a distância se faz pela forma peculiar de se dirigir ao outro, que implica necessariamente a sua resposta: a pergunta. Na fala ou no silêncio de seu destinatário haverá resposta e, quer queira quer não queira, ele estará em questão. Na intervenção de Fernando — a pergunta dirigida a Z — se depreende não só da forma, mas do conteúdo, que trata de colocar o terapeuta em questão. Após um silêncio tenso, entremeado de suspiros, risos inesperados e torcer de mãos, Fernando dirige obliquamente seu ataque ao terapeuta, vocifera em tom ameno. Procura mascarar, na incerteza de quem indaga, o sentido acusatório do que diz. A possibilidade aberta de que o terapeuta tenha recebido o pai de Marcos é a de que possa ter traído o segredo do Grupo, de que seja traidor. À pergunta de Fernando, Z responde laconicamente. Não nega, não se omite e não interpreta. Deixa estar o silêncio, condição para que o vivido possa se expressar. Fernando sai da sala, beco sem saída. Silenciar não dá. Falar é fazer o jogo do opositor. Se Fernando ataca o terapeuta, se alia ao desejo, que é de ouvi-lo. O ataque é ineficaz e Fernando se retira.

Essa retirada é o prenúncio de uma entrada diferente — a fala de Fábio, segunda tentativa para suprimir a distância. Nessa tentativa, se verá que a presença do terapeuta é vivida como juiz cuja distância é acusatória. Ao intervir, Fernando declara guerra; Fábio fala para pacificar. O terapeuta é louco, e não opositor. Nele, Fábio, que se quer louco e não careta, vive o seu prolongamento. Se é pela loucura do terapeuta que se tenta anular a oposição, esta não se dava senão entre

a loucura e a não loucura, e a luta, cujo verdadeiro sentido nos é agora revelado, é a luta pela supressão do terapeuta, vivido como juiz. O jogo do esconderijo se articulava, portanto, na dualidade juiz x réu e o seu cenário era o tribunal. Daí a recusa do palco, banco dos réus. Na loucura generalizada, não haverá mais nem réus nem juízes, nem palco nem plateia. Só loucos. A identificação através da loucura realiza o desejo de suprimir o juiz por aquele que vive como réu.

Na intervenção que se segue às de Fernando e Fábio, Lídia pede som. Na música, momento de “suspense”, busca refúgio. O som torna viável o silêncio, que abafa, mas não anula a oposição que existe entre Roberto e os outros do grupo.

Dirigida a Z, a pergunta final de Roberto separa nós e os outros — nós (Roberto e os terapeutas), que fazemos, e os outros, com os quais se faz. Através dela, Roberto, que é coator de um drama cuja autoria lhe escapa, quer anular o drama pelo voluntarismo. Vê no terapeuta a figura do interventor que quer ser, mas não pode, e pela onipotência imaginária do terapeuta pretende realizar seu desejo. A pergunta de Roberto é inserida no seu verdadeiro drama, o da impossibilidade de escapar ao drama do Grupo.

Se o terapeuta silencia, é que presentemente ele é o traidor, o juiz, o perseguidor, e a sua intervenção seria tão inútil quanto o grito da vítima que vai ser imolada. Todo impasse que é vivido no Grupo só se formula nas investidas contra aquele. A verdade está e se quer mascarada. A oposição entre Roberto e os outros é encoberta até o fim da sessão na oposição aos

terapeutas. O confronto, que a intervenção inicial de Roberto faria supor, não ocorre. Houvesse confronto, da luta entre Roberto e os outros, poderia nascer um apelo a exigir que o terapeuta interviesse, o que não se dá. Em nenhum momento ele está autorizado a intervir, e o seu silêncio indica que ele não é a Lei, nem árbitro, nem interventor, que a Lei o transcende e presentemente o encerra no nada.

Roberto, em contrapartida, só sente o peso da Lei como desejo absoluto e cego de transgredi-la, por isso se depara com a figura equívoca de um interventor. Para Roberto, os contrapontos do seu drama são o voluntarismo e a onipotência. Se a esta construção imaginária o terapeuta opõe o silêncio, é porque, à diferença de Roberto, percebe que está sujeito, na mesma medida que os outros, a uma Lei que o transcende — a estrutura em que está inserido.

INTRODUÇÃO A “ESCONDERIJO”

Enquanto totalidade articulada de unidades, definidas pelas suas relações com as demais, em função de um projeto determinado, o Grupo é o lugar onde a intersubjetividade se manifesta e se diferencia — recebe, através do vivido, sentidos novos. Trata-se aqui de encontrar o modo pelo qual a individualidade de cada componente do Grupo nele se circunscreve e de mostrar que no psicodrama o protagonista não é obra do acaso, mas encontra no Grupo o seu suporte real e necessário.

Da análise concreta já realizada em “Esconderijo”, podemos passar à teoria propriamente dita. Eis porque a Introdução é o Posfácio.

Definidas as unidades estruturais pelas relações, a individualidade recebe da posição ocupada no Grupo um certo sentido. Roberto é tomado por aliado daquele a quem quer se opor — o grupo — e é destinado a viver na oposição que quisera anular — grupo x terapeutas. No cerne de uma estrutura que se define por uma relação opositiva determinante entre o grupo e os terapeutas, Roberto servirá de escudo para o

grupo. Esta é a posição que ocupa na estrutura e por ela Roberto se define.

A individualidade não precede a vida intersubjetiva, mas se circunscreve no seu espaço. “Se existe ruptura, não é entre o eu e o outro, é entre uma generalidade primordial em que estamos confundidos e o sistema preciso eu-os outros. O que ‘precede’ à vida intersubjetiva não pode ser distinguido numericamente dela porque, neste nível, não há individuação e nem distinção numérica”(16). É da sua inscrição na estrutura e desta nele, da sua relação com o outro, que Roberto recebe a sua marca e se individualiza. Roberto pressupõe e é pressuposto pelo Grupo. Como numa locução, o eu não existe sem o tu e vice-versa. Não emprego eu senão quando me endereço a alguém que, na minha locução, será um tu. Esta é a condição do diálogo, na qual se constitui a pessoa, por implicar reciprocamente que eu me torne tu, na locução daquele que, por sua vez, emprega o eu. A antinomia entre o eu e o tu, entre o indivíduo e a sociedade, cai por terra, porque nenhum dos termos se concebe sem o outro. Não há sociedade que preexista ao indivíduo, que por sua vez não preexista ao outro. Não é fora da intersubjetividade, mas nela que a individualidade encontra os seus perfis.

A via está aberta para investigar aquilo que se diz ser o psicodrama — terapia do indivíduo no Grupo e terapia do grupo. O sentido pleno desta fórmula só se revela na análise das relações entre o terapeuta, o protagonista e o grupo, que se fará ancorada em “Esconderijo”.

Há nele recusa manifesta de ator. Precisamente pela inexistência de protagonista, que corresponde a uma impossibilidade real, a sessão “Esconderijo” apontará para as condições de possibilidade do protagonista que, sendo condicionado, não é questão de preferência ou capricho do terapeuta nem o seu prolongamento narcisista, mas encontra o suporte numa certa articulação real da intersubjetividade em ato. O que aqui se quer mostrar é que a “escolha” do protagonista não é livre-arbítrio, e que, sendo o protagonista determinado, não há terapia psicodramática que não se alargue para envolver o sociodrama e que não implique um tempo sem protagonista, tempo que não é necessariamente o do *warming up*.

Em “Esconderijo”, não é Roberto, aquele que se oferece embananado, que se tomará para protagonista, porque tomá-lo implicaria o seu sacrifício diante do grupo, cujo drama o ensurdece para o drama de Roberto. Isto nos mostra que a condição de possibilidade primeira do protagonista é que entre o seu drama e o do grupo não exista um antagonismo tal que o primeiro seja extraviado pelo segundo.

Sendo uma sessão sem protagonista, “Esconderijo” procede pela objetivação das unidades nas relações opositivas através das quais a trama se articula e será, sucessivamente, palco x plateia no cenário de um teatro, e juiz x réu no de um tribunal. Nele, Roberto, vivendo o drama do outro, sendo coator de um drama cuja autoria lhe escapa, é inserido no seu verdadeiro drama, o de se perder no Grupo e se reconhecer nele. Tendo o Grupo como condição de possibilidade do

indivíduo-protagonista, o psicodrama não anula a individualidade no Grupo e, contrariamente à perspectiva reducionista da psicoterapia analítica de grupo, não toma o grupo pelo indivíduo.

Além de apontar para as condições de possibilidade do indivíduo-protagonista, ainda pelo negativo, “Esconderijo” nos dá a chave para pensar a emergência do grupo como protagonista. A oposição que nele aparece no interior do grupo — unidade de Roberto x unidade de Fábio e dos outros do grupo que não Roberto — tem como suporte uma outra oposição determinante: a que existe entre o grupo e os terapeutas. O terapeuta é um figurante do drama como opositor, e o drama nele se inscreve para exigir uma certa inação, a de não tomar para protagonista aquele que se quer protagonista — Roberto e nem aquele que aparece como protagonista possível — o grupo. Se o grupo se define por uma oposição que encontra seu suporte na oposição grupo x terapeutas, tomar o grupo para protagonista seria circunscrever o drama, seria trabalhar a relação das duas unidades do grupo — unidade de Roberto e unidade de Fábio e dos outros do grupo que não Roberto — com os terapeutas. E é precisamente isso que não se pode fazer, pois a luta contra o terapeuta implicará a recusa do terapeuta enquanto tal e de um trabalho que é o drama objetivado diante dele. Em “Esconderijo”, não só a parte que está engajada na luta contra o terapeuta recusaria o trabalho, mas também a outra, que não desejaria ser ridicularizada pela primeira. Se, depois de ter caracterizado o grupo como plateia na expectativa do seu ator, Roberto se recusa

a prosseguir no diálogo, a colaborar, é que não quer passar da plateia ao palco como colaboracionista. Eis porque o grupo não passa de protagonista.

“Esconderijo” nos mostra que psicodramatizar é passar pelo sociodrama e pela experiência de um drama que não autoriza a presença de protagonista. Tendo isso em vista, há no Grupo três possibilidades. Não há protagonista quando o grupo todo se define por uma oposição ao terapeuta ou quando há nele uma oposição de unidades intragrupais, que encontra, na oposição ao terapeuta, o seu suporte. O protagonista será o grupo, e a terapia o sociodrama, quando o grupo se definir por um drama que é de todos e que diz respeito ao terapeuta como apelo. O protagonista será o indivíduo quando o drama nele se focaliza e o grupo exige que seja encenado.

O psicodramatista visa, portanto, a articulação entre o indivíduo e o Grupo. Pensa e age na situação. Sem ser demiurgo, sem visualizar todas as cenas possíveis para escolher a necessária, instalado num tempo humano, numa certa perspectiva, olhar engajado no presente, esboça o gesto que o contexto exigia para encontrar o seu futuro, para se tornar aquilo que vinha sendo. É de sua inserção que o psicodramatista tira seu acerto. Mas, pelo papel que desempenha, ele se diferencia irreduzivelmente de todos os demais. Se entra no jogo e se mantém nele, é para autenticar papéis, para objetivar a subjetividade no único lugar em que isto pode se dar, a intersubjetividade. À diferença dos outros, não participa da ilusão de que o escondido é o guardião da subjetividade, a propriedade privada, a sua

garantia. Ele silencia, mas não se esconde. Oferece-se como presença através da qual o drama se exacerbará, repassará seus sentidos latentes para torná-los manifestos, se desdobrará nas suas várias máscaras.

CHAVE E NAVE

CENÁRIO

Na sala, um tablado oval. Em volta, sentados lado a lado, nove pacientes num arco maior e três terapeutas — X, Y, Z — num arco menor.

Prolongado silêncio.

Fábio

— O fim de semana. Depois do fim de semana, todo mundo quer falar.

Silêncio.

O olhar de Fábio fixado em Y. Na fisionomia daquele, certo sorriso irônico. Y desvia o olhar e percorre em círculo as

fisionomias presentes. Encontra outros sorrisos — sorrisos de cumplicidade? Volta para Fábio, cuja postura é de prontidão.

Y a Fábio

— Que me diz do fim de semana?

Fábio

— Foi da pesada.

Dora esboça o gesto de falar e se cala.

Y a Dora

— É difícil falar?

Dora

— É.

Roberto

— Lá fora, logo que a gente chega, é aquele papo. Depois, murcha, e aqui é este silêncio.

Y a Roberto

— Será o atraso — atraso de X, Y, Z?

Roberto

— Acho que sim.

Dora

— Mas mesmo sem atraso há este silêncio.

Roberto

— Tudo aqui é formalidade. A gente entra, cumprimenta, sorri e senta. A cara de vocês (X, Y, Z), sempre séria. Olha a cara de Y.

Fábio

— É bem sisudo.

Lídia

— Chego e só penso na cara de Y, que me olha e me olha.

Fábio

— A cara é de bravo. Mas é só cara.

Dora

— Eles (X, Y, Z) são como têm de ser. Como é que vocês queriam que fossem?

Roberto

— Mais espontâneos.

Dora esboça de novo o gesto de falar e se cala.

Y a Dora

— O que sente?

Dora

— Que o grupo está separado.

Y a Dora

— E como deveria ser?

Dora

— Um deveria auxiliar o outro a ser espontâneo.

Y

— Quem sente o mesmo suba no palco.

Prontamente, todos no palco.

Y

— Cabe a vocês encontrar a solução.

X, Y e Z são, de início, espectadores do que então se passa.

Que fazer? Perguntam-se os que estão no palco. Aqui e ali uma testa contraída, um rito desconsolado, um estalar de dedos. O que Roberto diz precipita os fatos. Diz que sem ponto de partida — o mesmo para todos — não se faz nada e que deve ser representado por um objeto. Toma o banco em que sempre senta X e o coloca no centro do tablado. Em cima deste, Lídia empilha mais dois bancos. Nesse mesmo tempo, outros bancos são recolhidos e mais duas colunas levantadas. Entre risos, palpites encontrados e desencontrados, idas e vindas, o cenário se faz permeado de euforia.

Acabado o cenário, uns tocam e examinam os bancos empilhados — caixas sem fundo. Fala-se na procura de um segredo. Outros sobem nos bancos.

Auxiliado, José chega ao topo da coluna do centro e aí se senta, a cabeça encostada no teto. Carregada por Fábio, Maria fica em pé numa das colunas laterais. Na outra, a pedidos, Y sobe e senta. Entrementes, Maria gesticula e faz pose caricata de atriz. Fábio segura a câmara imaginária, focaliza e bate a foto. Uma enorme gargalhada toma conta dos presentes.

Risos, comentários e silêncio. Ana encontra um cadeado na sala — o que fecha o armário de X, Y, Z —, mostra e diz que é o segredo. O cadeado passa de mão em mão. Ana abre o cadeado, tira a chave e joga fora. Avisa que não deve ser fechado, porque não pode mais ser aberto, e o entrega a José, que está no topo da coluna do centro.

Lídia apaga a luz branca e acende a azul. Nesta nova luminosidade, Ana diz que está nas nuvens. Há rebuliço e o cenário se refaz. Espalhados no chão, os bancos são agora assentos nas nuvens. Fábio diz que entre eles não há mortais. Roberto aponta a Terra, os mortais e os carros. Vistos das nuvens, à enorme distância, são minúsculos. Fábio quer esmagar os mortais. Ana protesta. É preciso deixá-los em paz. Aqui, Lídia diz que é sonho o que vê. São todos tripulantes de uma nave. Ronaldo, que saíra do tablado, é então solicitado. Roberto diz que a nave é teleguiada, comandada à distância por Ronaldo. Na sala há risos de ironia. Ronaldo, irônico, levanta o sobrolho e provoca novos risos. Pela luz branca, X corta a cena.

Nada mais se diz e o grupo se retira

BASTIDORES

Fábio

— O fim de semana. Depois do fim de semana, todo mundo quer falar.

Y a Fábio

— Que me diz do fim de semana?

Fábio

— Foi da pesada.

Dora esboça o gesto de falar e se cala.

Y a Dora

— É difícil falar?

Dora

— É.

Roberto

— Lá fora, logo que a gente chega, é aquele papo. Depois, murcha, e aqui é este silêncio.

Y a Roberto

— Acho que sim.

Dora

— Mas mesmo sem atraso há este silêncio.

A intervenção de Fábio só encontra resposta no silêncio. Paira num silêncio omissivo, entremeado de sorrisos, silêncio — “suspense”. Nele se corre um risco determinado, o de ter a palavra cassada. Se é o terapeuta e não outro que vai intervir, é que, por tomar a palavra para não falar, para que a do outro se faça ouvir, o terapeuta não corre aquele risco. O que segue mostra que não é na “autoridade do terapeuta” que o risco se anula. Y dirige a palavra a Fábio e este responde. Antes

que Y se dirija de novo a Fábio, pelo gesto, Dora se introduz e cassa a Y a palavra dirigida a Fábio. Nisto se vê que por si mesma a palavra de Y não autoriza o diálogo. Se não o faz, a “autoridade do terapeuta” é pretensa autoridade e nada explica.

Se Fábio fala que todo mundo quer falar, é que ele quer falar. Aqui, contudo, não é só o querer que se expressa. Se todo mundo quer falar, o querer rivaliza. Querer não é poder. Obliquamente, através do mundo, Fábio fala de si. O mundo lhe atravessa a garganta e não autoriza sua fala, que exige a escuta daqueles que também querem falar. Precisamente porque, da sua perspectiva, o grupo está na mesma, é vivido como opositor. É de poder falar que se trata, não só de querer.

Dora cassa a palavra a Y para ela própria não falar. Se não o faz, porém, não é porque não quer, mas porque não consegue. No seu gesto, a impossibilidade recobre o desejo. Dora hesita e encontra Fábio na mesma encruzilhada. Entre um e outro não há apenas a diferença e a identidade das variações em torno do mesmo tema — querer e não poder —, mas a completa identidade de destinos. Nem um nem outro sai da encruzilhada.

Se Dora cassa a Y a palavra dirigida a Fábio, a palavra de Y dirigida a Dora é cassada por Roberto. Nisto, haverá três em uma. Pelo contraponto entre fora — aquele papo — e dentro — este silêncio —, Roberto retoma os mesmos temas — o silêncio e a impossibilidade de falar —, e entre o seu destino e o dos outros haverá plena coincidência. A palavra de Y dirigida a Roberto é cassada por Dora.

A palavra de Y dirigida a quem quer que seja radicaliza o risco vivido pelos demais. Por ser dirigida, é cassada. A veracidade disso se comprova pela análise da sequência. Há sempre: intervenção de Y, resposta, intervenção de um terceiro. Invariavelmente, no momento em que à resposta se seguiria nova intervenção de Y dirigida à mesma pessoa, isto é, no preciso momento em que a palavra de Y poderia se fixar num ponto determinado, ela é cassada. Y é solicitado em outro lugar sempre que o diálogo poderia se cristalizar. A palavra cassada é, pois, a palavra dirigida a alguém. Nesse ato, contudo, se revela o outro sentido da palavra cassada — o da caça à palavra de Y, por todos disputada.

Na sequência se define o projeto do Grupo. A palavra de Y será de todos ou de ninguém.

A palavra de Y, portanto, é objeto de rivalidade, e o vivido de Fábio encontra ressonâncias em outros. O silêncio — “suspense” — efetivamente não autoriza a sua fala, sendo antes controle de uns pelos outros. Porém, no momento em que o grupo vivia este silêncio, o seu sentido escapava a Y, que por três vezes contraria o projeto do Grupo. Contrariá-lo significa errar. Trata-se de um erro determinado pela prática, já que Y desconhecia o projeto do Grupo. Este não se dá imediatamente, precisa ser decifrado, e o erro de Y é um erro necessário.

Se é verdade que o erro só existe relativamente ao projeto, cronologicamente ele é a condição de possibilidade para chegar ao projeto. É pela transgressão das regras a que está sujeito que Y encontra o projeto que o determina e que dirigirá a “escolha” do protagonista.

É pelo erro que se chega à verdade, que identificará o erro enquanto tal. Nisto se define a prática terapêutica como descoberta da verdade pelo erro, em oposição a toda prática de *human engineering*, que desconhece o outro porque conhece *a priori* a sua verdade.

O desejo de Fábio, de Dora e de Roberto — falar e ser reconhecido — é sempre contrariado. Ao cassar a Y a palavra, é a palavra daqueles que se cassa. Nesta sequência se define, através de uma conduta invariante — cassar a Y a palavra dirigida a —, o projeto do Grupo: dar a todos a palavra do terapeuta ou a nenhum, ou seja, impedir que seja dirigida a.

No interior deste projeto, haverá, necessariamente, duas posições:

1. a daqueles cuja palavra estará sob controle (X, Y, Z);
2. a dos controladores (o grupo).

Se a palavra do terapeuta paira como ameaça, há, nas duas posições, duas unidades definidas por uma relação opositiva.

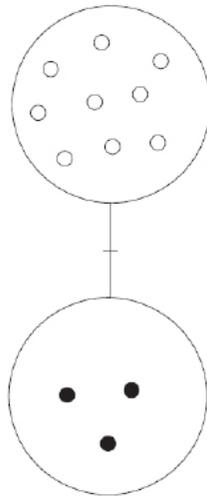


Figura 6

Nesta estrutura, que já está dada na intervenção de Fábio, há um automatismo de repetição. A posição a ocupar é identicamente determinada no caso de Fábio, Dora e Roberto. Nos três casos, o desejo — tomar a palavra e ser reconhecido — contraria o projeto do Grupo, mas em nada o altera: a estrutura se repete e determina, da mesma maneira, Fábio, Dora e Roberto, isto é, designa-lhes uma posição que é ocupada à revelia — posição do grupo. Nesta, aquele que quer falar não fala porque não pode, vive contrariado. Há nela pelo menos três pessoas a contragosto, uma expectativa negada a exigir uma saída nova, que não se fará de qualquer forma, mas segundo um modo privilegiado, o que vai ao encontro do projeto do Grupo.

Dora

— Mas mesmo sem atraso há este silêncio.

Roberto

— Tudo aqui é formalidade. A gente entra, cumprimenta, sorri e senta. A cara de vocês (X, Y, Z), sempre séria. Olha a cara de Y.

Fábio

— É bem sisudo.

Lídia

— Chego e só penso na cara de Y, que me olha e me olha.

Fábio

— A cara é de bravo. Mas é só cara.

Dora

— Eles (X, Y, Z) são como têm de ser. Como é que vocês queriam que fossem?

Roberto

— Mais espontâneos.

Dora esboça de novo o gesto de falar e se cala.

Na sequência anterior, indiretamente, pelo fato de cassar a Y a palavra, Roberto cassara a palavra a Dora, e esta àquele. No projeto que então definia o Grupo, o destino da palavra era o de ser cassada. Se a palavra de Y privilegia, e se não deve haver privilégio, a alternância Roberto, Dora, Roberto se explica pela necessidade de cassar a Y a palavra.

Na sequência que aqui se focaliza, porém, a palavra de Y não está em cena e a alternância se repete. Como dar conta dela?

Se nos fixarmos no conteúdo do que é dito pelo grupo, vemos que entre Dora e Roberto há uma discordância. Para Roberto, o silêncio se explica pelo atraso de X, Y, Z, e a responsabilidade é deles. Para Dora, o atraso nada explica. Roberto não insiste no atraso, mas insiste na responsabilidade de X, Y, Z, e nisto é endossado por Fábio e Lídia. Nestes, a fala de Roberto se prolonga e se confirma, para em seguida ser contraditada na fala de Dora, que isentará os terapeutas de responsabilidades. A alternância Dora, Roberto, Dora resulta, pois, nesta sequência, de um debate no qual se decide de quem é a culpa.

Trata-se de saber se o debate se faz ou não no interior do mesmo projeto, se implica ou não uma oposição objetivada na estrutura.

O projeto era o de dar a todos a palavra ou a nenhum, e a estrutura era formada por duas unidades: a unidade do grupo e a dos terapeutas, numa relação opositiva. Na unidade do grupo há desconforto. O desejo de falar é sempre contrariado pelo projeto, e o silêncio é vivido como impasse. Sucessivamente, serão responsabilizados por ele o atraso, o formalismo, a seriedade, a sisudez e o olhar. Por vias tortas e diversas, a culpa recairá nos terapeutas.

Pode-se dizer que um novo projeto define o Grupo. Não se trata mais de dar a todos a palavra ou a nenhum, mas de encontrar um bode expiatório. Se o impasse resulta do controle de uns pelos outros e expressa a rivalidade existente no grupo, o bode expiatório é a sua contrapartida necessária. O bode expiatório expia, mas neste ato encarna a ameaça que pesa sobre todos e precipita a unidade contra ele, isto é, serve para neutralizar as rivalidades preexistentes⁽¹⁷⁾.

A tentativa de fazer do terapeuta o bode expiatório e de conciliar, através da oposição a ele, é, na verdade, uma faca de dois gumes. Na medida em que o

bode expiatório supõe a unidade de todos contra ele, o projeto do Grupo exigirá a convivência daqueles cujo desejo contraria.

À parte a posição dos terapeutas, haverá duas posições possíveis em relação à luta contra o terapeuta:

1. a dos que são coniventes;
2. a dos que não são coniventes.

O projeto de unir encerra o risco de fragmentar. Efetivamente, Dora, que deseja ter sua dificuldade de falar reconhecida e privilegiada, vê no terapeuta a possibilidade de se realizar e não se oporá a ele. Nisto, ocupará a posição daquele que se recusa a ser conivente.

À discordância entre Dora e os demais corresponderá uma oposição objetivada na estrutura, que agora é outra. Há três unidades articuladas por duas relações opositivas, a que existe entre Dora e os outros do grupo que não Dora e a que existe entre esta unidade e a dos terapeutas.

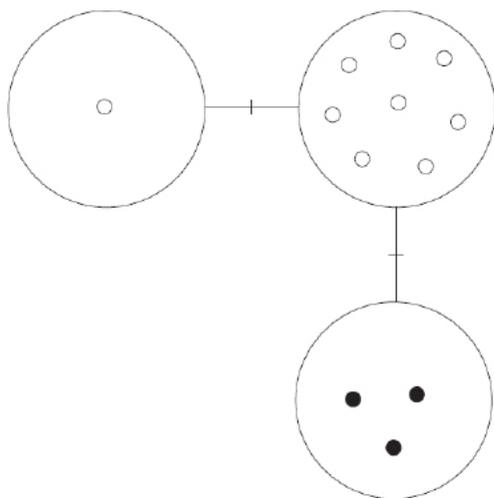


Figura 7

O projeto de encontrar um bode expiatório nasce de um silêncio vivido como impasse. Se há impasse, é que o projeto anterior — o de cassar a palavra a Y — contraria o desejo de falar. Da contrariedade emerge, enraizado no desejo, o novo projeto, e a estrutura se diferencia.

Através do projeto de encontrar um bode expiatório que possa ser responsabilizado pelo silêncio, o desejo de falar se realiza. Falar daquilo que impede de falar — o atraso, o formalismo, a sisudez, o olhar de Y — é falar. Tudo o que impede de falar remete ao terapeuta que silencia. E é precisamente porque Y silencia

que o diálogo entre os demais se estabelece e, paradoxalmente, a discórdia que a eficácia do projeto viria anular vai ser objetivada. Na retirada de Y, o grupo se divide. A cisão, que no projeto anterior estava latente, se torna agora manifesta.

Nas intervenções de Roberto, Fábio e Lídia, o terapeuta é acusado. Mas, na fala que acusa, o mal-estar vivido não é negado, pelo contrário, se explica. Se o terapeuta deve ser outro, se não deve ser formal, sério, sisudo, insistente no olhar, é que se quer superar o mal-estar. Na queixa, este é reconhecido e se formula um apelo. O terapeuta é convocado a ser terapeuta e está autorizado a intervir.

Dora esboça o gesto de falar e se cala.

Y a Dora

— O que sente?

Dora

— Que o grupo está separado.

Y a Dora

— Como deveria ser?

Dora

— Um devia auxiliar o outro a ser espontâneo.

Y

— Quem sente o mesmo suba no palco.

Prontamente, todos no palco.

O diálogo da sequência anterior resulta na discórdia, no grupo dividido, impasse a exigir uma saída nova.

Nesta sequência, três vezes Y intervirá e a sua palavra, à diferença do que ocorrera antes, não será casada. Pelo contrário, um diálogo se estabelece e polariza os presentes. A palavra de Y já não ameaça, e o projeto do Grupo agora é outro. Do impasse e da fala de Dora o projeto tira seu sentido. Dora torna o impasse manifesto, mas o faz para Y, a quem se dirige. Por este ato, Y é colocado na posição daquele que deverá intervir para auxiliar, o que presentemente significa unir aquilo que não se quer separado. Unir através de Y é o projeto do Grupo, que se cristaliza na fala de Dora, por todos autorizada. Nesse projeto, a estrutura se define por duas unidades: a do grupo e a dos terapeutas, numa relação atrativa, como se vê na Figura 8.

Y se servirá da fala de Dora para levar o projeto a se realizar. Nisto, Y servirá apenas como catalisador. Entrará e sairá de cena até que se produza a reação esperada. Da resposta de Dora decorre a questão: Que fazer? Y não a toma para si, mas a devolve numa outra forma. Como deveria ser? Através desta, o desejo de Dora será explicitado e uma proposta, formulada. Nesta, fica sugerido o caminho do auxílio recíproco para superar o impasse, caminho a exigir outros identificados no mesmo propósito. A identidade do sentir será, pois, a condição do ato que realizará o projeto de unir.

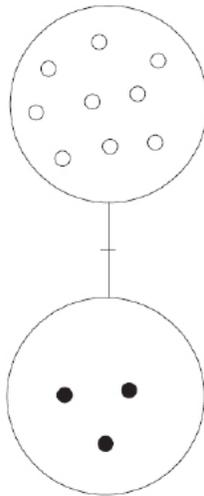


Figura 8

Daí decorre a conduta de Y, que só entregará o palco, lugar da ação, mediante a pergunta que investiga o sentir e exclui os indivíduos não identificados. A resposta encontrada é o grupo protagonista.

Neste movimento, o que se vê é que, do apelo dirigido ao terapeuta — apelo que nele coloca a possibilidade de superar o impasse —, o terapeuta se valerá para inserir os outros numa procura. A sua ação incide de viés, não onde era esperada, mas alhures. A presença do terapeuta é a daquele que deixa aos outros, sem nunca recusá-la, a questão que lhe era endereçada e, assim, suscita uma procura. Desta nasce o encontro e nele o projeto do Grupo se explicita. O psicodramatista não interpreta para os outros o projeto que ele decifra. Sabe que, para ser reconhecida, a verdade deve ser experimentada, e só intervirá para que ela se produza na interação. Entre o momento em que ele decifra o projeto e o momento em que este se objetiva e se realiza na cena dramática, decorre um tempo logicamente necessário, tempo que governa a ação do terapeuta e lhe dá a garantia de que só toma para protagonista aquele que verdadeiramente o é.

Em “Chave e nave”, protagonista é o grupo, a cena dramática, livre interação. O que fora antes vivido é nela retomado metaforicamente e se realiza numa dupla inversão — do percurso daquilo que a precedera (o *warming up*) e a dos papéis então desempenhados.

O ponto de partida da cena é o ponto de chegada do *warming up*. O que precipita a ação é a ideia da necessidade de um ponto comum, sem o qual nada se fará. Este é então objetivado pelo banco em que de hábito se senta Z, um dos terapeutas. O ponto comum, ponto de partida da cena, está imbricado no ponto de chegada do *warming up*: projeto de unir o grupo através do terapeuta, projeto que só na ação se torna manifesto.

Erguido o primeiro cenário, o das três colunas, a experiência que nele se vive é a de um olhar que perscruta, a da procura de um segredo. Esta experiência reatualiza a que fora vivida no momento do *warming up*, em que o grupo se definia por oposição ao terapeuta e criticava nele o formalismo, a seriedade, a sisudez, a cara que olha e olha. Porém, reatualiza, numa simetria inversa. O olhar que investiga não o é do terapeuta, é o do grupo.

Y faz parte do cenário, está imobilizado no topo de uma coluna, entre os objetos de um olhar que é a contrapartida daquele que no *warming up* fora vivido e temido no terapeuta, olhar que podia colocar à mostra aquilo que se queria escondido: o segredo. Nessa inversão, o grupo se exercita ativamente naquilo de que se sentira vítima — o olhar do terapeuta — para, na verdade, suprimi-lo. Pelo olhar, o grupo se lança na procura que resulta na descoberta do segredo: o cadeado. Este passa de mão em mão para fazer daquele um segredo de polichinelo. Se, no entanto, ato contínuo à descoberta do segredo se retira e joga a chave do cadeado, é que alhures perdura a ameaça de um segredo. Este não se anula, pois, no movimento do cadeado,

senão para se deslocar e reaparecer naquilo que se tranca pelo cadeado e que, no entanto, se torna inacessível no instante em que se joga fora a chave.

O cadeado de que se trata na cena é o que fecha o armário dos terapeutas, armário a que só eles têm acesso. Anular o segredo significa anular aquilo que é vivido como privilégio do terapeuta, o olhar que atravessa a opacidade dos corpos e se engaja na descoberta que é a todos velada. Se o terapeuta esteve em questão durante todo o *warming up*, se lhe fora cassada a palavra no início da sessão, não era senão para escamotear aquilo que era secreto e assim devia permanecer.

No movimento da cena, o segredo se anula para reaparecer deslocado naquilo que deve ser vedado a todos. O segredo está sempre em pauta e, neste sentido, “Chave e nave” é “Esconderijo”. No momento da cena em que o segredo aparece totalmente mascarado, momento em que se vive numa nova luminosidade, a da sala da penumbra azul, a fantasia desabrocha e o sonho toma fôlego.

O contexto é outro. O cenário são nuvens, os personagens do drama, imortais, imersos na eternidade. Entre eles, reina a harmonia. A Terra está à distância. Os mortais são os outros, objeto de escárnio. Pouco a pouco, no entanto, nasce aí uma consciência do sonho, o espaço das nuvens se reestrutura e os presentes são tripulantes de uma nave, solo mediador entre o Céu e a Terra, entre o sonho e a vigília. Na pessoa do astronauta, de uma nave teleguiada e da sua estação de controle, o cotidiano penetra na cena, e o círculo que se abria no sonho se fecha na vigília.

A cena toda desdobra e explicita o que fora vivido no *warming up*. Efeito retroativo sobre o passado da sessão, ela o ilumina e o transforma, para inseri-lo num futuro imprevisível de nuvens, sonho, vigília, nave e Terra. Neste, o terapeuta, como terapeuta, é marginalizado, a individualidade se dissolve na experiência do Grupo, e a singularidade criadora emerge na sua plenitude.

Na cena, o projeto do Grupo é interagir, e a estrutura é outra, formada por unidades de um só indivíduo, definidas pelas suas relações com todas as demais. Estrutura que se poderia apreender pela análise sociométrica das interações.

INTRODUÇÃO A “CHAVE E NAVE”

Vimos em “Esconderijo” que há no Grupo três possibilidades quanto ao protagonista. Não há protagonista quando o grupo se define por oposição ao terapeuta, ou quando há nele uma oposição de unidades intergrupais que encontra, na oposição ao terapeuta, o seu suporte. O protagonista é o próprio grupo quando se define por um drama que é de todos e diz respeito ao terapeuta como apelo. É o indivíduo quando o drama nele se focaliza e o grupo exige que seja encenado.

“Chave e nave” é uma sessão em que o protagonista é o grupo, pois o drama aí se cristaliza e diz respeito ao terapeuta como apelo.

À diferença do que se passava em “Esconderijo”, em que o terapeuta era sempre o opositor e estava fadado à inação, em “Chave e nave”, ele é solicitado e está autorizado a intervir. Na sessão “Esconderijo”, a luta contra o terapeuta implicava a recusa do mesmo e de todo o drama objetivado diante dele. Não só a parte do grupo que estava engajada naquela luta recusaria o trabalho, mas também a outra, que não desejaria ser ridicularizada pela primeira. Em “Chave e nave”, na

medida em que a oposição intragrupo se torna manifesta como discórdia e é vivida como impasse no cerne do projeto que implica uma oposição ao terapeuta — o de unir o grupo contra ele — nasce outro — o de unir através dele o projeto que autoriza o terapeuta a intervir.

Em “Esconderijo” e em “Chave e nave”, o que se queria era examinar a questão do protagonista. Para além do projeto inicial, porém, a análise resultou numa descoberta inesperada: a de que o movimento das sessões e o modo como a estrutura se diferencia é o mesmo.

Refaço brevemente o percurso das duas sessões.

Em “Esconderijo”, o primeiro projeto que se decifra é o de se esconder. Há nele duas posições: a daquele que esconde e a daquele de quem se esconde, e a estrutura se define por duas unidades: a do grupo e a dos terapeutas, numa relação opositiva. Na medida em que o projeto contraria o desejo de um dos indivíduos, há no grupo uma ameaça interna. Nela se origina outro projeto: o de obter a convivência de todos na luta contra o terapeuta. Por exigir a convivência daquele que é contrário à luta, o projeto rompe a unidade do grupo. A estrutura é então formada por três unidades articuladas por duas oposições: a que existe entre a unidade daquele que não é conivente com a luta contra o terapeuta e a daqueles que são coniventes, e a que

existe entre esta e a dos terapeutas. Nas repetidas tentativas de suprimir o terapeuta, porém, a oposição interna ao grupo é escamoteada.

O terapeuta de que aí se trata é aquele que ameaça, porque coloca à mostra aquilo que se quer esconder, e suprimi-lo significa anular a distância acusatória apreendida no seu silêncio. O jogo prossegue nas investidas sucessivas contra o terapeuta, vivido como juiz e perseguidor. Jogo em que se encobre a oposição existente no grupo e se amarra o terapeuta. Houvesse um confronto entre os indivíduos do grupo, haveria impasse a confirmar a necessidade do terapeuta. O reconhecimento do impasse serviria para confirmar aquilo que se contesta, a autoridade do terapeuta. Em nenhum momento de “Esconderijo” o terapeuta está autorizado a intervir, e o Grupo passa de uma oposição entre a unidade grupo e a dos terapeutas para um desdobramento da oposição em que a unidade grupo se encontra fragmentada.

No início da “Chave e nave”, repetidamente se cassa ao terapeuta a palavra quando dirigida a. Se isto se faz, é que através dela o diálogo poderia se cristalizar num sentido determinado, privilegiar um indivíduo e excluir os demais, risco que se procura evitar. Cassar ao terapeuta a palavra significa, pois, cassar a palavra do terapeuta por todos disputada. Da conduta invariante de cassar a palavra, pode-se deduzir o projeto do Grupo — dar a palavra a todos ou a nenhum. Neste, há necessariamente duas posições: a daqueles cuja palavra se cassa (os terapeutas) e a dos outros (o grupo). Aparentemente, em “Chave e nave” e em “Esconderijo”,

os projetos iniciais são contrários. Na verdade, são as duas faces de uma mesma moeda. Entre dar a palavra a todos ou a nenhum e se esconder, há uma identidade. Numa sala em que se fala simultaneamente não há ouvintes. Por não ser ouvida, a palavra a todos é palavra a nenhum e, na fala, só há esconderijo.

No projeto de dar a todos a palavra ou a ninguém (“Chave e nave”), analogamente ao que se passara no de se esconder (“Esconderijo”), o desejo de falar e ser ouvido é sempre contrariado pelo projeto, e a unidade do grupo se vê ameaçada de romper. Em vista disso, se tenta unir o grupo contra o terapeuta. Fazer deste o bode expiatório supõe a unidade de todos contra ele, o projeto do Grupo exige a convivência daqueles cujo desejo contraria e, como na sessão “Esconderijo”, em “Chave e nave”, a unidade do grupo se rompe. A estrutura é então formada por três unidades articuladas por duas relações opositivas: a que existe entre a unidade dos que não são coniventes na luta contra o terapeuta e a dos que são, e a que existe entre esta e a dos terapeutas.

À diferença do que se passara em “Esconderijo”, em “Chave e nave” a oposição entre os inimigos do grupo não é negada, e a discórdia se manifesta. Se através desta o terapeuta é acusado de formalismo, seriedade, sisudez, insistência no olhar, é que se quer superar o impasse. No ataque, o mal-estar que se vive é reconhecido. Há nele uma queixa e se formula um apelo. O terapeuta que se ataca é convocado a intervir. O projeto do Grupo agora é outro, é o de unir através do terapeuta, e a estrutura se define por duas unidades:

a do grupo e a dos terapeutas, numa relação atrativa. O protagonista está dado e o grupo passa à cena. Nesta, a estrutura se diferencia. As duas unidades anteriores são dissolvidas na ação e só há unidades de um indivíduo, definidas pelas suas relações com as demais.

O modo como a estrutura se diferencia em “Chave e nave” e em “Esconderijo” é o mesmo, mas o termo do movimento não é. Nisto, o reconhecimento do impasse é determinante. O que explica que ele se dê se há uma luta para suprimir o terapeuta e se o reconhecimento confirma a necessidade dele? O que explica, por outro lado, que se dê num caso e não no outro?

Através de “Chave e nave” e de “Esconderijo”, se reconhece no terapeuta duas faces. A daquele que se quer suprimir e a outra, baluarte das expectativas. É o terapeuta — definido por um certo olhar que coloca à mostra aquilo que se quer escondido e vivido como perseguidor e juiz — que em “Chave e nave” se convoca a intervir e em “Esconderijo” faz sua aparição na pergunta de Roberto dirigida a Z: “O que é que se faz?”. A luta para suprimir o terapeuta se define, pois, na experiência de certo olhar que investiga e julga, de uma perspectiva sempre adiada da descoberta do segredo. Esta experiência de um olhar que sonda, contraria e julga se alimenta daquilo que se investe desde o advento da psicanálise: a figura do terapeuta.

Se a psicanálise exorcizou o olhar da psiquiatria clássica — olhar que observa e classifica — foi para colocar à mostra aquilo que não se oferece diretamente à percepção, mas se dá, à revelia do sujeito, como

imagem através do discurso. Nesta experiência, um outro personagem, investido de novos valores, se originou. Na figura do psiquiatra que se forjara no hospício, como teórico e juiz da loucura, através da psicanálise se transfunde uma outra: a daquele que cura pela busca da verdade soterrada, o inconsciente, a contrariar a lógica e a moralidade da consciência. No recobrimento destas duas figuras se define, para a consciência social, o terapeuta. Como olhar que revela, olhar não recíproco, ele é o detentor de um poder que na terapia se quer suprimir. Mas, enquanto olhar que revela, é aquele que cura, aquele cujo auxílio se busca. Se o impasse é reconhecido, é que na figura do terapeuta está dada simultaneamente a luta para suprimi-lo e a necessidade do seu serviço, a oposição ao seu olhar e a necessidade dele.

Se o impasse é reconhecido em “Chave e nave” e não o é no “Esconderijo” é que, paradoxalmente, o trabalho não se deixou regular pelo tempo da experiência subjetiva, mas pelo tempo cronológico, a hora e meia. Na realidade, a última intervenção de “Esconderijo”, a fala de Roberto — “O que é que se faz?” — é o prenúncio de uma virada através da qual se poderia sair do esconderijo, o que no entanto não se dá, porque o terapeuta se deixara governar pelo relógio. O tempo da sessão, sendo o da experiência subjetiva, não se deve guiar pelo relógio, que mede a eficácia do trabalho pelo volume do socialmente produzido e consumido.

Vimos que a necessidade do terapeuta não se dissocia de uma luta para suprimi-lo, que esta se dá no

contexto de um olhar que desvenda e de um segredo. É na ameaça percebida no olhar do terapeuta que se encontra o sentido da luta. Ela se anima de um medo sempre presente na sessão: o de não ser ouvido pelos demais, de ser menosprezado, de não ser reconhecido na sua diferença. Numa sociedade que se alimenta do mito do *self-made man* e tende a homogeneizar as pessoas, não se pode querer ou diferir. Sendo a vida o puro jogo das rivalidades, entregar-se no Grupo, ser desejo ou desespero é, de todas, a experiência mais temida, risco de afirmar o outro superior e de se definir pela inferioridade. É neste medo que atravessa a nossa existência que a luta para suprimir o terapeuta se enraíza.

Tanto em “Chave e nave” quanto em “Esconderijo”, o terapeuta existe na dualidade perseguidor-salvador. Dada a consciência social do terapeuta e o medo que define a subjetividade na sociedade do terror, a referida dualidade não seria uma invariante em toda a experiência terapêutica?

CRUZ-COROA

CENÁRIO

Na sala, um tablado circular. Em volta, sentados lado a lado, oito pacientes num arco maior e dois terapeutas — Y, Z — num arco menor.

Silêncio.

Bruscamente, risos incontidos de Dora e Lídia.

Ronaldo a Y e Z

— Vocês estão sempre ilhados.

Silêncio.

Maria a Y e Z

— Quero falar. Mas cada vez que quero falar me dá palpitação.

Z a Maria

— Fala que passa.

Todos na expectativa, voltados para Maria.

Maria

— Hoje foi um susto. Acordo, entro na sala e vejo a Marta, a amante da Rita (*que Maria desejava à distância*). Que espanto. Pensei nisto o dia todo. Me dá raiva. A história da Rita acabou há um ano e mesmo assim me espanto de ver a Marta. Acho estranho que a Marta tenha ido em casa. Foi com a Vera (*amiga da irmã de Maria que estava em Londres*) buscar um tapete para a nova peça que vão encenar.

Silêncio.

O olhar de todos concentrado em Maria.

Y a Maria

— Suba no tablado. Como é a sala da sua casa?

Maria

— Bem, é pequena.

Y a Maria

— Que objetos há nela?

Maria

— Um sofá, uma mesa, cadeiras e uma cristaleira.

Y a Maria

— Marque no tablado os limites da sua sala e coloque os móveis.

Num vaivém nervoso, Maria monta a sala.

Y a Maria

— Quem estava na sala?

Maria

— A Marta, a Vera e a minha mãe.

Y a Maria

— Quem no grupo desempenharia estes papéis?

Maria

— Hum, bem, a Dora poderia ser a Marta. A Vera..., acho que a Ana poderia ser ela. A Lídia poderia ser minha mãe.

Ana, Dora e Lídia sobem no tablado e a ação dramática se inicia. Maria entra na sala e encontra Marta e Vera detidas nas fotografias de Londres, enquanto a mãe faz comentários e fala da filha ausente. Maria procura disfarçar o susto que a presença de Marta lhe dá. Y interrompe a cena e solicita a Maria que faça um solilóquio.

Maria

— A Marta sabe de mim, devia saber do meu amor pela Rita, mas não liga. Por isto veio. Ela me acha uma criança.

Y a Maria

— Você se acha criança?

Maria

— Sempre ajo como se fosse.

Y a Maria

— Faça aqui no tablado uma imagem de si mesma.

Maria

— Como?

Y a Maria

— Procure concretizar numa imagem aquilo que considera significativo em você mesma.

Passo a passo, Maria faz a imagem.

Toma um banco para ser a sua covardia (a), outro é o fracasso escolar (b), outro o fracasso musical (c), outro o amor a Rita (d), outro a vontade de auxiliar, “de ser a salvação” (e), e outro a família (f).

A imagem que resulta tem a forma de uma cruz e fala da filha ausente.

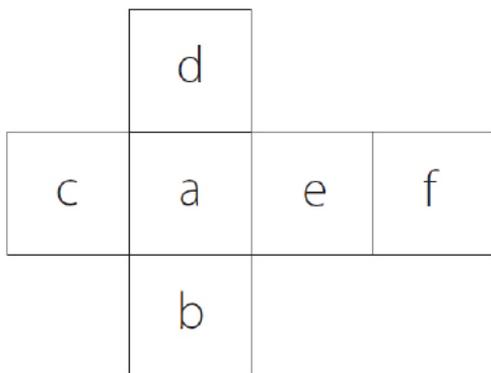


Figura 9

Z a Maria

— Afaste-se um pouco da imagem e olhe para ela.

Maria se afasta.

Z a Maria

— O que vê?

Maria

— É um boneco com uma coroa (*A coroa correspondia ao banco da família*).

Y a Maria

— Suba no banco da covardia.

Y à covardia (*Maria no papel de covardia*)

— Você tem alguma relação com a coroa?

Maria hesita, cobre o rosto como se estivesse perplexa.

Covardia

— Se não fosse a coroa, não poderia existir.

Y a Maria

— Suba agora no banco da coroa.

Y à coroa (*Maria no papel da coroa*)

— Que tipo de coroa é você?

Coroa

— Coroa de glória.

Y à coroa

— O que é que te sustenta?

Coroa

— Sei lá, sei lá... Sexo.

Envergonhada, Maria vira o rosto.

Z a Maria

— Afaste-se de novo da imagem e olhe para ela.

Maria se afasta e dá a volta na imagem.

Z a Maria

— O que vê?

Maria

— Não sei, parece uma mesa. Falta um pedaço na mesa. Uma cruz. Horrível, horrível, um túmulo. Está gelado, é a morte, dá medo de encostar.

Z a Maria

— Aproxime-se da imagem e diga o que sente.

Maria

— Está mais frio, mais gelado.

Esponaneamente, Maria se deita na mesa-túmulo-cruz, os braços abertos, os pés no banco da coroa.

Z a Maria

— O que sente?

Maria

— Frio. A mão está gelada. Não sinto a mão. Vou ficar sem cabeça. Parece que se separa. Que tontura!

*Z ajuda Maria a se levantar e ela volta ao seu lugar.
A cena é por todos comentada.*

BASTIDORES

Ronaldo a Y e Z

— Vocês estão sempre ilhados.

Silêncio.

Maria a Y e Z

— Eu quero falar. Mas cada vez que quero falar me dá palpitação.

Z a Maria

— Fala que passa.

Todos na expectativa, voltados para Maria.

Maria

— Hoje foi um susto. Acordo, entro na sala e vejo a Marta, a amante da Rita (*que Maria desejava à distância*). Que espanto. Pensei nisso o dia todo. Me dá raiva. A história de Rita acabou há um ano e mesmo assim me espanto de ver a Marta. Acho estranho que a Marta tenha ido em casa. Foi com a Vera (*amiga da irmã de Maria, que estava em Londres*) buscar um tapete para a nova peça que vão encenar.

Silêncio. O olhar de todos concentrado em Maria.

O mesmo tema que atravessa as duas sessões anteriores (“Esconderijo” e “Chave e nave”) — o da distância do terapeuta — faz aqui sua aparição na fala de Ronaldo. Sutilmente, se formula uma queixa contra os terapeutas. A ela se segue um silêncio e a intervenção de Maria, através da qual a sessão toma um rumo diverso daquele que se anunciara na intervenção de Ronaldo.

Maria fala do desejo e da dificuldade de falar. Z interfere para auxiliá-la. Segue-se um silêncio expectante e Maria fala de si, do seu espanto. Segue-se uma nova expectativa e Y a toma para protagonista. Estaria ele autorizado a fazê-lo?

Na sequência que se analisa, repetidamente a expectativa se segue à fala de Maria. Trata-se de dar a ela a palavra. Se Maria se endereça a Y e Z, se o que visa é o seu auxílio, dar a ela a palavra é legitimar o auxílio visado, autorizar Y a intervir. O projeto do Grupo é auxiliar Maria através dos terapeutas. Há nele três posições:

1. a dos que auxiliarão Maria através dos terapeutas;
2. a de Maria;
3. a dos terapeutas.

A estrutura é formada por três unidades articuladas por três relações atrativas.

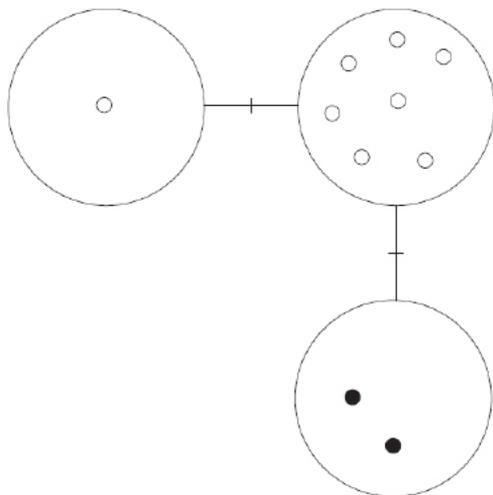


Figura 10

Maria é protagonista e, na cena dramática, seu verdadeiro drama emergirá. De início, é reconduzida ao espaço e ao tempo do seu espanto. O cenário se transfigura para alojar sua existência e o passado se torna presente. Aquilo que na fala era virtualidade, o espaço e o tempo longínquos do espanto, na cena se atualiza para fazer de Maria presa sua. Entre as pessoas haverá, então, personagens. Dora será Marta, Ana será Vera e Lídia será a mãe.

A cena imaginária insere Maria na sua realidade, que, vivida, se desdobrará de outra forma, se oferecerá sob novas perspectivas. No solilóquio, o motivo

do espanto se evidencia. Se Marta foi à casa de Maria, é que não rivaliza. E, se não rivaliza, é que a menospreza. Para Marta, Maria é apenas uma criança. Maria não se acha criança, mas se comporta como se fora. O psicodramatista formula então a hipótese de que Maria-criança é a experiência de uma sexualidade negada, experiência determinada pelo medo. Para testá-la, se vale de um recurso dramático: solicita a Maria que faça uma imagem de si mesma. Através desta, sem que o psicodramatista intervenha, a experiência da sexualidade virá à tona, e o drama será, para Maria e para os outros, o veículo de uma descoberta que se faz.

A imagem de Maria está centrada na covardia, que, por um lado, se liga a três fracassos — amor a Rita (amor fracassado), fracasso musical e fracasso escolar — e, por outro lado, à “vontade de ser a salvação” e à família.

Vista à distância, apreendida na sua totalidade, a imagem é um boneco coroadado. Referida à experiência da Maria-criança, e ao uso corrente do termo “boneca” para designar criança, a imagem é a criança Maria coroadada. Totalidade feliz e infeliz que rearticula a outra, a do fracasso, da covardia, da salvação e da família, para individualizar nela uma de suas partes: a que se cognominava família e agora equivale à coroa. Desta, Maria diz que, se não fosse a covardia, não existiria, que é coroa de glória, e que o sexo a sustenta. A sexualidade de Maria se liga, pois, à experiência de um fracasso e à covardia, trata-se de uma sexualidade que não ousa, negada na glória imaginária em que todo o êxito se realiza. Maria nega a sexualidade e se sustenta na coroa

ou família, a glorificar a criança Maria. Se a presença de Marta na sua casa é motivo de espanto, é que reativa a experiência de uma sexualidade fracassada e ameaça a glória que existe na vida restrita à família e não suporta o olhar estranho. Se a presença de Marta é intrusa, é que nela se redefine a existência de Maria pela falta. Na coroa de glória se configura a de espinhos, ambiguidade que se objetiva através da mesa-cruz-túmulo, espaço da experiência de um corpo que se fragmenta, experiência que evoca a morte e não se dissocia da sexualidade de Maria⁽¹⁸⁾.

INTRODUÇÃO A “CRUZ-COROA”

Na sessão “Esconderijo” não havia protagonista; na “Chave e nave”, o protagonista era o grupo; na “Cruz-coroa”, Maria é a protagonista. O drama do Grupo se cristaliza no de Maria, e tematizá-lo é servir a todos. Daí a “escolha” do protagonista, ato que vai ao encontro do projeto do Grupo.

“Cruz-coroa” mostra de que forma se legitima a “escolha” do indivíduo para ser protagonista. Serve à questão do protagonista num outro sentido, porém. É através da cena dramática que a verdade se dá a ele. É na cena, espaço da descoberta, que a sexualidade de Maria, negada na experiência da glória imaginária e vivida na experiência de um corpo que se dissocia, se revela. A verdade resulta da procura, que é, em si mesma, a verdade daquele que se quer reconhecido na sua busca: o protagonista.

Na procura da verdade, o psicodramatista não se precipita. Silencia o que interpreta, não faz tese da sua hipótese. Vale-se da cena para pô-la à prova, na expectativa de que a verdade aí venha à tona, de que no vivido a realidade do protagonista se ofereça através de novas perspectivas.

Por exigir a experiência da nova realidade, a verdade implica a atividade do protagonista na procura da verdade. O psicodramatista a ativará e não se precipitará na análise. Contra a expectativa do Salvador, não será o Messias, o que dá a verdade, mas propiciará aquilo de que ela depende para ser reconhecida, a procura e o encontro.

O GRUPO EM QUESTÃO

Em “Esconderijo”, “Chave e nave” e “Cruz-coroa”, temas para refletir.

O bode expiatório, sua presença insistente. Em “Esconderijo”, fazer de Roberto e, depois, do terapeuta, o bode expiatório. Em “Chave e nave”, é do terapeuta que se trata nesta insistência. Em “Cruz-coroa” há a iminência do bode expiatório que, porém, dada a fala de Maria, não faz sua aparição. Maria se oferece como vítima e é protagonista. Duas saídas em função de uma mesma ameaça, esta invariante é que se tratará de mostrar.

Retomo. Pelo bode expiatório se tenta superar o impasse que resulta das rivalidades existentes no Grupo. O bode expiatório encarna a ameaça que

pesa sobre todos e precipita a unidade contra ele, isto é, serve para neutralizar rivalidades preexistentes. Em “Esconderijo”, nasce um silêncio. Em “Cruz-coroa”, o projeto de encontrar um bode expiatório, que reaparece através do mesmo tema presente nas duas outras sessões, o da distância do terapeuta, se anula na emergência de Maria. Não obstante a diferença, é de uma mesma ameaça que se trata em “Esconderijo”, “Chave e nave” e “Cruz-coroa” — ameaça de que se origina uma e outra saída, a do bode expiatório e a do protagonista.

Maria se oferece como vítima, como aquela que sofre, e só oferece isto ao Grupo. Neste movimento, por uma simetria inversa, este se torna vítima daquilo que ameaça Maria. Na medida em que Maria afeta a todos, não auxiliar Maria é não se auxiliar. Só há vítimas e, neste lugar, a menos que haja um protagonista, haverá necessariamente um bode expiatório. E não é senão da ameaça da culpabilização recíproca, das rivalidades internas a desintegrar o Grupo, que se trata na sessão “Cruz-coroa”, a mesma que está presente em “Esconderijo” e em “Chave e nave”. Para escapar a ela, o grupo entrega Maria ao terapeuta, que, neste ato, é requisitado como Salvador. Através do protagonista se nega a possibilidade do bode expiatório, na experiência de uma mesma invariância que atravessa as sessões na sua diferença, a ameaça das rivalidades presentes e temidas. Da possibilidade invariante do bode expiatório, da sua contrapartida necessária, o protagonista, e da experiência invariante do terapeuta na dualidade salvador-perseguidor se pode deduzir a lei geral do

movimento de toda e qualquer sessão (hipótese a ser confirmada pela análise de outras sessões), qual seja, a de que a estrutura do Grupo se diferencia ou bem na forma de “Esconderijo” e “Chave e nave”, ou bem na de “Cruz-coroa”.

Na terapia, à diferença do exercício ritualístico, em que, pelo sacrifício, se dribla a violência pela violência, nunca se toma para protagonista aquele de quem se quer fazer o bode expiatório. E, entre outras, a questão que se coloca no presente, em vista do futuro, é a da necessidade de estruturar os grupos humanos sem que para isso se exija o bode expiatório, hoje tão reiterado na criança e no louco, questão de que nenhuma transformação social prescinde.

Se é pelo bode expiatório que se tenta em todo Grupo neutralizar as rivalidades presentes, na terapia é na experiência de uma ameaça que diz respeito ao falar — desejo de não falar — que as rivalidades vão se originar. É pela análise do Grupo na sua existência concreta que a ameaça se iluminará. Não é senão em função do medo de não ser reconhecido no seu desejo e na sua diferença, medo que nasce referido ao olhar do terapeuta, vivido como olhar que investiga e julga aquilo que se queria escondido e que pela fala e no drama fica à mostra, que cada indivíduo se vê ameaçado. Falar é ameaçador e não falar o é na mesma medida. No silêncio, o desejo de ser reconhecido não se realiza. Num caso e no outro, é a presença do terapeuta que é decisiva, presença de um mesmo que, sendo perseguidor, é, enquanto olhar que revela e cura, o salvador, a autoridade desejada. Poder que denuncia e

se quer suprimir, autoridade que se busca. É no interior desta contradição que o terapeuta é vivido.

Da contradição, ele pode fazer duplo uso. Pode se valer da autoridade que lhe é delegada e, pela força da sugestionabilidade, exercer o poder que se quer suprimir. Neste caso, a sua autoridade será arbitrariedade, e é do poder carismático de que na sociedade é investido que, na sua prática, exercício estereotipado, ele fará uso. Caso em que, por não estar fundada na tentativa de encontrar a verdade — tentativa que implica o risco e a espera —, a prática será espúria e a terapia, catecismo.

Ser, por um lado, um poder que denuncia e se quer suprimir, e, por outro, autoridade que se busca — é a contradição em que é vivido o terapeuta. Trata-se de uma contradição produzida pela própria estrutura contratual, que não é um simples quadro, mas a matriz produtora dos efeitos da psicoterapia. Nesta matriz se encontra a gênese da contradição: de um lado, o saber técnico a exigir a fala; do outro, a expectativa da magia, da cura pela vara de condão, suposta no carisma social do terapeuta, na auréola que o ilumina. E, se é sempre da fala do paciente que se trata, a não reciprocidade está inscrita na estrutura, para fazer da fala, por objetivá-la, a ameaça suprema. Aquele que fala é escravo daquele cujo poder se quer suprimir, o mestre absoluto.

A relação senhor / escravo-a-reiterar-o-poder é intrínseca à estrutura contratual da terapia.

Se nesta o terapeuta utilizar o poder para se entregar como modelo e modelar segundo a norma e desta forma reforçar no outro o desejo de ser escravo,

ele perpetuará aquilo que existe de discriminador no seu saber, aquilo que reafirma, sob a máscara da neutralidade, os valores do dominador. Neste caso, o projeto da terapia é o de busca da cumplicidade.

Se, no entanto, a opção política for outra, o terapeuta, inserido numa estrutura que reitera o poder — que, para ele, se trata de contestar —, fará da sua prática uma denúncia naquilo que a concerne, e o projeto da terapia será o da busca da responsabilidade recíproca. Não, contudo, pela palavra de ordem “mesmos direitos e mesmos deveres”, a suprimir de forma paternalista o poder, a veicular a utopia demagógica da igualdade. Neste, a palavra se nega àquilo que sustenta o poder, o fato de que o paciente o delega ao terapeuta. E não é de negar, mas de evidenciar, que se trata, insistir em deixar aberta a contradição, se não ferida, a de delegar o poder que se quer suprimir. Posto que o desejo insiste, negar o desejo de ser escravo é propiciar a escravidão eterna. Abrir a contradição, expor a ferida e não cruzar os braços.

Se é verdade que aquilo que existe de alienado e de alienante na terapia não é senão uma variante daquilo que de alienado e alienante existe e governa na sociedade, não vai daí que se deva esperar a nova sociedade para desmistificar a terapia. Há que denunciar o poder em toda a parte e desmascará-lo precisamente naquelas em que não é explícito, em que existe de forma insidiosa. Contra o modelar e o normalizar, a experiência válida na terapia é aquela que não fixa metas, que não escapa à perplexidade do não senso e não mascara a irredutibilidade das contradições.

Experiência que é tarefa do psicanalista. Se é verdade que numa sociedade em que a desigualdade é elevada a princípio legislativo a tarefa é quase inócua, há que resistir ao desespero e se entrincheirar através dela. Neste caso, a clínica não será a prática de industrializar doentes, linha de montagem de normas malsãs, e o terapeuta não será massificador, senão vendedor de utopia.

Pela própria especificidade da terapia de grupo, a experiência aí é contrária à indústria de gente. A diferença entre os indivíduos, a ser exposta, não é escamoteada. E quer seja para os outros carícia, quer seja ferimento, é reconhecida na terapia. Se a singularidade encontra obstáculos no projeto do Grupo, é ela que o fecunda, é dela que nasce a identidade entre os indivíduos — identidade que faz, do coletivo, Grupo. Neste, a singularidade não é heresia, é diferença. E é nisto que a terapia de grupo contraria a forma de agrupar os indivíduos na sociedade. Aí, para ir ao encontro das exigências da produção, a intimidade deve se manter estranha à vida pública, não deve contaminá-la. Na terapia de grupo, o indivíduo abre mão da sua propriedade subjetiva privada e a entrega aos demais.

Tomada em si mesma, a terapia de grupo anula a contradição entre o privado e o público, que, no entanto, se evidencia de novo, se levado em conta o sigilo grupal. Norma a não ser transgredida, ele restabelece a oposição entre o de dentro, o Grupo de terapia, e o de fora, para fazer daquele o privado em oposição ao público. Se o Grupo de terapia é o lugar em que a contradição se anula, referido à sociedade, ele é um dos termos da contradição a impor limites àquilo que

se quer conquistar na terapia. Dados estes limites, ela é de fato uma válvula de escape. Mas o que aí escapa origina uma forma nova de coexistir, modelo de que a sociedade futura necessita, se nela a autoridade não for o líder carismático.

Em vista da nova forma necessária de coexistir, há, na terapia de grupo, pelo fato de ser de Grupo, possibilidades não encontradas na de um só indivíduo. Mais de um paciente, mais de uma vítima do poder técnico. Está dada a identidade, ocasião necessária da solidariedade exigida para colocar em xeque o carisma, impiedosa e sistematicamente inculcado pela família, pela escola e pelo trabalho. Desmistificado o carisma, nasce, no contexto da terapia, uma forma de coexistir em que não é de institucionalizar, burocratizar e despersonalizar que se trata, mas de encontrar, ato que supera as conservas da cultura a robotizar e anular os indivíduos. Neste sentido, a terapia é um ato de contraviolência necessária. Por vias truncadas, à revelia da censura e da autocensura, o desejo aí emergirá.

A terapia de grupo se opõe à prática de treinamento nas instituições, que, por princípio, não as interroga, está de acordo *a priori* e não visa senão forjar novos gestos para facilitar o convívio e elevar a produtividade. Prática filiada à indústria a serviço exclusivo do lucro, praga que se espalha a promover a necessidade de hierarquia, sempre na perspectiva de elevar o “moral da empresa”, único reduto de uma subjetividade que deve se anular para existir glorificada no contexto de postos, desempenhos, pretensos heróis, senão heróis enganados. Aí, o projeto da empresa é a referência

normativa da prática do pequeno Grupo, que só existe para impor normas. A “verdade” é aí a do dominador, verdade exterior à experiência, que de fato só existe para modelar, inculcar modelos de verdade.

Na terapia, a verdade nasce da experiência, e o pequeno Grupo é objeto de uma pesquisa sistemática, cuja necessidade é colocada pelas questões originadas na experiência do convívio.

Contudo, é preciso levar em conta que o saber produzido na terapia do pequeno Grupo não se dissocia das condições técnicas em que se opera e do modo como a sociedade aí se inscreve, através de certas representações. Assim, neste livro, a lei geral do movimento de toda e qualquer sessão é deduzida da possibilidade invariante do terapeuta na dualidade salvador-perseguidor, o que supõe a forma de operar da terapia psicodramática e uma certa consciência social da figura do terapeuta.

Não obstante, é preciso perguntar se, para as referidas invariâncias — o bode expiatório, o protagonista e o terapeuta na dualidade salvador-perseguidor —, não há correlatos na experiência de grupos não terapêuticos. Isto é, se não há, invariavelmente, o bode expiatório, o protagonista, no sentido daquele que se oferece como vítima e figura real ou imaginária vivida na dualidade salvador-perseguidor. Se tal constância existir, os fenômenos observados no Grupo de terapia seriam os mesmos que os existentes na experiência de outros grupos, e não simples artefatos induzidos pela terapia. Caso que nos levaria a afirmar a invariância das soluções pelo bode expiatório, pelo protagonista e pelo

salvador-perseguidor, ao menos no contexto de uma sociedade estruturada da mesma forma que a nossa. E que nos levaria a questionar, a seguir, o que nesta forma determina aquela invariância.

A hipótese anteriormente formulada exige, para ser testada, que se faça a mesma análise realizada nas sessões “Esconderijo”, “Chave e nave” e “Cruz-co-roa” em grupos não terapêuticos.

A UTOPIA MORENIANA

Um universo de todos os seres e só de eventos sagrados, um universo encantado, insistir e morar nele. Atualizar e reatualizar o imaginário, a ideia fixa de Moreno.

Entre 1908 e 1911, o então jovem J. L. Moreno se exercitava em Viena num passatempo dileto. Sentava-se nos jardins, ao pé de um carvalho, e contava histórias a crianças ao acaso reunidas em volta dele.

Nesse contexto, as histórias eram dramatizadas. Moreno concitava as crianças a largar o brinquedo, produto do consumo e marca do privilégio, e oferecia o imaginário. E naquele encontro que se dava de forma indeterminada, lugar, momento e palavra indeterminados, o insólito se produzia. Aberta sobre todos os possíveis, a experiência propiciava o inusitado.

Tratava-se de fazer existir o sujeito espontâneo e criativo, cujo modelo Moreno via nos santos e nos profetas. Reatualizar essas figuras e, de início, através de si mesmo. "... Eu me preparava para sentimentos

proféticos e heroicos, trazendo-os para meus pensamentos, minhas emoções, meus gestos e minhas ações; era uma espécie de pesquisa da espontaneidade no plano da realidade”⁽¹⁹⁾. Contudo, dada a impossibilidade de desempenhar esses papéis sem ser tachado de louco ou criminoso, Moreno recorria ao teatro, um lugar seguro e de possibilidades ilimitadas para a pesquisa empírica da espontaneidade.

O recurso teria sido um pretexto para seguir na via desejada, um desvio necessário. Mas, apesar da fecundidade suposta do teatro, não se pôde aí desenvolver a espontaneidade criativa. Isso requeria uma revolução da cultura e, no contexto em que surgia, o teatro espontâneo estava fadado ao fracasso. Presa às “conversas culturais”, a audiência não acreditava na espontaneidade. Se uma dramatização era boa, supunha que havia sido ensaiada. Se era má, tomava isso por indício certo de que a espontaneidade não funcionava. Em face de tal dilema, Moreno se voltou para o teatro terapêutico, uma decisão tática que teria impedido que o movimento psicodramático, a revolução pela espontaneidade criativa, fosse para as calendas.

Um mesmo projeto — o de revolucionar pela espontaneidade criativa — atravessa a obra de Moreno, a se realizar no percurso entrecortado que passa pelos jardins de Viena, pelo teatro da espontaneidade e pelo teatro terapêutico. Contudo, não é só do que diz Moreno sobre a sua obra que esta tira sentido. Naquele percurso das rupturas, através do qual a obra se diferencia, pela análise da prática referida à ruptura e desta referida àquela, um sentido nos é dado, que marca o alcance e os limites da obra.

Em busca desse sentido, agora na qualidade de advogado do diabo, há que voltar aos jardins de Viena. Aqui, tudo é indeterminado — lugar, momento, forma e conteúdo. Não há objetivo que não seja o encontro em si mesmo. Suprime-se o consumo, o que há de estereotipado nas relações humanas, e todo o território é o “*locus*” possível deste encontro em que se legitima o drama na vida, o que fora relegado ao teatro.

A experiência que nascia nos jardins de Viena agia a contracorrente. Mas, sendo governada pelo pressuposto de que, para tornar possível o impossível, bastava uma palavra de ordem — pressuposto voluntarista —, esta experiência seria, no interior do projeto, um erro tático. Este se traduziria como impossibilidade de ser santo ou profeta no cotidiano sem cair nas mãos da jurisdição criminalística ou psiquiátrica. Moreno declarara guerra às instituições, mas não considerara as relações de força. E, para ser santo ou profeta, prestaria contas ao diabo — o controle instituído —, que o levaria para o teatro.

Se, no teatro da espontaneidade, momento, forma e conteúdo são indeterminados, o lugar é determinado e este fato é decisivo. A experiência inovadora que se espalhou no espaço e conquistara o cotidiano estava agora circunscrita, localizava-se no teatro e, nisso, o sentido da revolução pela criatividade era outro. Antes, implicava uma verdadeira revolução da cultura, do sistema de valores que governava as relações humanas. Agora, restringia-se a uma revolução do teatro. Segundo Moreno, o teatro teria sido um pretexto. Mas

este desvio, que a necessidade impunha, não se faria sem que, no pretexto, a força originária do protesto se anulasse.

Em vez de contestar a sociedade estabelecida, a espontaneidade criativa se recolhia ao espaço da revolução encarcerada. A revolução pela espontaneidade criativa franqueava portas já abertas — as portas do teatro. E nesse lugar, que Moreno considerava seguro, a sua revolução referida ao projeto originário era inócua. Aí se podia ser santo ou profeta, porque se era isso de forma metafórica, se era santo ou profeta no desempenho do ator e nos limites do teatro. Enquistada, a revolução perdia sua virulência. E, de novo, reinserido no contexto em que permanecia alheio à vida, o imaginário em nada ameaçava.

Vimos que, no confronto entre as expectativas da audiência e a proposta do teatro da espontaneidade, Moreno saiu vencido e tomou outro rumo — o do teatro terapêutico. Aqui, é preciso destacar a proposta de abertura e as suas formas, ulterior e atual. Entre uma e outra, uma ruptura determinada pelo que há de idealista no projeto de Moreno, uma ruptura que se evidencia pelo “*locus*”, indeterminado de início e fixo em seguida.

Na proposta originária do teatro terapêutico, apesar do objetivo prefixado, pode-se dizer que tudo era indeterminado — espaço, tempo, forma e conteúdo. É verdade que o lugar privilegiado era a casa, mas se tratava da casa e não de uma casa “O verdadeiro símbolo do teatro terapêutico é a própria casa. O teatro aparece, aqui, no seu sentido mais profundo, porque

os segredos mais guardados resistem violentamente ao toque e à exposição. Trata-se do que é completamente privado. A casa primeira, o lugar em que a vida começa e termina, a casa do nascimento e a casa da morte, a casa das relações pessoais mais íntimas transformam-se em palco e cenário. Constituem o proscênio, a porta da frente, o peitoril da janela e o balcão. O auditório está no jardim e na rua”⁽²⁰⁾.

Portanto, o “*locus*” é a casa, e a audiência, a comunidade. Como nos jardins, trata-se aqui do drama na vida, mas, à diferença, é o drama da vida que se exporá. Já não é apenas a oposição entre o drama e a vida que se anula, mas a que existe entre o privado e o público. O que será revelado é a própria intimidade — aquilo que é, se quer secreto e resiste à plateia. E desta proposta nasce uma prática que abriria novos rumos para a terapia. O que não se faz sem uma ruptura, de que resulta o teatro terapêutico na forma presente, cujo sentido é diverso daquele que animava a proposta originária. Se nesta se tratava da emergência espontânea da terapia no lugar e no momento da urgência, a terapia que vinga e se efetiva é institucionalizada. É a que se enraíza no espaço a ela destinado — o espaço da clínica —, a inserir o encontro no registro das sessões hebdomadárias de uma hora ou duas, senão das “maratonas terapêuticas”. E, na verdade, não podia ser de outra maneira.

A proposta originária rompia a barreira entre o privado e o público, mas ela supunha um objetivo: o de ser terapia, que restituiria a separação. Numa sociedade em que a forma da ação terapêutica estava dada, em

que o privado se tornava público num lugar predeterminado, nos limites da sala de terapia, o que se tornava público era de novo encampado pelo sigilo do grupo. E o que se pretendia uma revolução da cultura *lato sensu*, na prática, acabou por se inscrever num contexto que a impossibilitava.

A ruptura, que no teatro terapêutico existe entre a proposta originária e a forma atual da terapia, repete, pelo que a determina, a que se dera entre os jardins de Viena e o teatro da espontaneidade. Inscrito no real, o projeto se redefine pelo que há de institucionalizado, por aquilo que o contraria. É a tentativa obstinada de instituir a unidade entre o real e o imaginário, a situar Moreno entre os utopistas.

Há sonho e há projeto, o que seria programa não se encontra na obra de Moreno e não se encontra em nenhuma utopia. O programa não aparece senão como imaginário ou inimaginável. A utopia acena para o outro futuro, mas, à diferença do materialismo histórico, que analisa as contradições do presente e o seu devir — e que dessa análise tira as diretrizes para agir sobre elas —, a utopia é muda sobre tais questões. Não pode ser operativa, e é nisso que deve ser criticada. Acusar a utopia de não ser senão a obra de uma “boa alma”, a pontificar sobre o futuro e traçar planos para sociedades inexistentes, é encobrir o que ela denuncia no presente e escamotear sua virulência. Descarta-se a utopia porque se faz dela o todo homogêneo que não é. Equívoca e flutuante, ela é uma faca de dois gumes. Se é verdade que o sonho de outros possíveis pode servir para camuflar a ordem estabelecida, neste mesmo

sonho irrompe aquilo que a contesta. Na imagem que antecipa o futuro se encontra a sátira reveladora do presente.

Assim, apesar da inusitada capacidade da nossa cultura de colonizar o imaginário e do risco de que a utopia seja recuperada pelo sistema, há nela a proposta de instaurar um novo modo de vida — proposta sempre escamoteada pela crítica, que só vê a nostalgia de um paraíso perdido. A utopia é, na verdade, uma referência necessária. É fato que não dá conta do programa para agir, mas é fato que se trata de inscrever na história a nova ética que a utopia veicula.

Uma sociedade em que o indivíduo possa se reconhecer na prática que o concerne implica não apenas uma transformação no plano da estrutura da sociedade, mas no dos pequenos grupos e no do indivíduo. Supõe milhares de transformações sociais e a ética moreniana a valorizar a espontaneidade, a estimular nos indivíduos as possibilidades do gênio, o ser criativo na vida.

NOTAS

1. *O jogo do esconderijo. Terapia em questão*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Coleção Novos Umbrais, 1976.

2. Etimologicamente, um dos sentidos da palavra *therapeia* é servir.

3. Essa ideia — de que o grupo é um sistema de posições, pois a cada unidade do grupo corresponde uma posição na estrutura — está presente no sociograma, peça-chave da sociometria moreniana.

4. Esse jogo se encontra concretizado na sessão “Esconderijo”. Ver adiante.

5. M. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1967, p. 498. (Trad. da A.) [*Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.]

6. *Id.*, *ibid.*, p. 498. (Trad. da A.)

7. É nesse sentido que a noção moreniana de espontaneidade deve ser entendida.

8. S. R. Slavson, “Are there ‘Group Dynamics’ in Therapy Groups?”. *International Journal of Group Psychotherapy*, 1957, 7, p. 131-154.

9. *Id.*, *ibid.*

10. A. Wolf & E. Schwarz. *Psicoanálisis en grupos*. México: Pax, 1967, p. 9. (Trad. da A.)

11. “Protagonista-holocausto” é expressão usada por S. Nordin, “*Quelques réflexions à propos du psychodrame*”, *Bulletin de Psychologie*, Paris, 22: 771-774, 1969-1970.

12. Congruência no sentido de *convenientia*. Para Foucault, “são convenientes as coisas que, aproximando-se umas das outras, vêm a se ajustar; elas se tocam pela borda, suas franjas se misturam, a extremidade de uma designa o começo da outra”. Michel Foucault *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, p. 33. (Trad. da A.) [*As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.]

13. Nas três sessões analisadas, a palavra “grupo” (com g minúsculo) diz respeito ao grupo formado pelos pacientes. Já a palavra Grupo (com G maiúsculo) diz respeito a uma totalidade articulada de unidades — unidades estas formadas por um ou mais indivíduos —, definidas pelas suas relações com as demais, em função de um projeto determinado que se elabora na intersubjetividade. A cada unidade do Grupo corresponde uma posição na estrutura. Portanto, o Grupo é um sistema de posições que inclui o psicodramatista.

14. Palavra extraviada é aquela que, por ter sido instrumentalizada, não é expressiva nela mesma.

15. Oposição sempre no sentido de oposição interna: os opostos se definem um pelo outro.

16. M. Merleau-Ponty. “*Le philosophe et son ombre*”. In: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 220. (Trad. da A.) [*Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1960.]

17. A propósito da função unificadora da ameaça, *Los reyes*, peça de Julio Cortázar, é de uma clareza exemplar. O rei Minos dá ao Minotauro carne dos cidadãos atenienses.

Teseu pergunta ao rei por que paga este tributo. Resposta: “Está aí o meu povo que me elogia por ter nas minhas mãos o monstro. E o Egito, onde repetem as maravilhas do labirinto. Ia eu matá-lo de fome? Não é à cabeça de touro que entrego, mas a um demônio que necessita de alimento”. *Los reyes*. Buenos Aires: Sudamericana, 1970, p. 38 [*Os reis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001]. Na ausência do Minotauro, há um demônio que ameaça a realeza, porque encontra no povo forças contra ela. Na presença do Minotauro, o povo ameaçado sustenta a realeza, porque encontra nela a força que o escuda contra o monstro. Assim, pela ameaça, o Minotauro unifica o povo e garante a realeza.

18. De forma fragmentária, esta análise foi realizada na sessão pelos indivíduos então presentes. A expressão “coroa de espinhos” é de um deles. O drama evocou ainda o crucifixo e a figura do mártir.

19. J.L. Moreno. *The Theatre of Spontaneity*. New York: Beacon House, 1947. (Trad. da A.) [Jacob Levy Moreno. *O teatro da espontaneidade*. Summus, 1984.]

20. *Idem, ibidem*, p. 89.

POSFÁCIO

*Mas há estas coisas postas de maneira irrecusável,
esta pessoa amada diante de ti, estes homens escravos
em torno de ti, e tua liberdade não pode querer a si mesma
sem sair da singularidade, sem querer a liberdade.*

Merleau-Ponty

O livro de Betty Milan é um discurso corajoso que envereda pelas sendas perdidas do esconderijo, a fim de obrigar o ato de esconder-se a falar de si e por si, mostrando-se. Nascido de uma prática determinada — a terapia psicodramática, que suscita o esconderijo para forçá-lo ao desvendamento —, ele desemboca num combate: a crítica da ideologia autoritária e voluntarista do terapeuta, senhor onipotente do esconderijo onde elegera sua própria morada e a dos outros.

Betty Milan articula, assim, uma nova compreensão da problemática do psicodrama com uma

desmistificação do jogo perigoso do terapeuta, cuja ação pode levar o desejo de liberdade a estiolar-se no simulacro de uma liberdade concedida. Estamos, pois, diante de um livro marcadamente político, cujo alcance teórico não há de ser menor do que seu alcance prático, visto que a interpretação e a crítica exigem a retomada da noção de grupo como estrutura articulada intersubjetivamente, o questionamento da relação entre liberdade e necessidade a partir do investimento recíproco do saber e do poder. Microcosmo de um processo que se efetua no coração da História Global, o psicodrama questionado abre uma via para que, em companhia da autora, possamos refletir sobre os paradoxos da tríplice relação indivíduo-grupo-terapeuta como movimento de constituição ou de recusa de uma liberdade possível, liberdade que cada um de nós deseja e teme.

Do ponto de vista de sua construção, o livro gira em torno de dois grandes eixos: a questão da escolha do protagonista e a questão do papel do terapeuta. Essas duas questões só encontram seu verdadeiro sentido graças ao lento trabalho interpretativo que revela a estrutura do grupo como intersubjetividade em ato, movimento constituído por uma temporalidade que lhe é própria e que engendra por si mesma as figuras do protagonista e do terapeuta e suas contradições. O psicodrama é pensado, pois, num duplo registro

simultâneo, onde a estrutura formal invariante do grupo se desdobra num tempo de estruturação que diferencia internamente o invariante e coloca cada sessão como singularidade e como momento de um processo cujo sentido deve ser decifrado pelo próprio grupo em ação.

A questão do protagonista é indispensável para a compreensão da natureza do psicodrama. É o que se conclui de dois fatos salientados pela autora: primeiro, a suposição errônea de que a escolha do protagonista seja obra do livre-arbítrio — quer do indivíduo que se oferece para o papel, quer do terapeuta que atribui tal papel a um dos participantes —; segundo, que há sessões sem protagonista e outras em que este pode ser tanto o próprio grupo quanto um de seus membros

A suposição de livre-arbítrio — na verdade, de arbitrariedade — e a múltipla possibilidade de formas da sessão psicodramática indicam que o centro da reflexão há de ser a tríplice relação indivíduo-grupo-terapeuta, a partir de uma clara compreensão do que seja o grupo, visto que se trata de uma terapia cujo campo é fornecido pela existência de um grupo.

O grupo não é um objeto, uma coisa exterior ao indivíduo. Mas também não é um sujeito coletivo, uma consciência exterior à consciência do indivíduo.

O grupo é uma modalidade de coexistência na qual o indivíduo se insere e que se define pela existência de um projeto comum onde se exprime o desejo de cada um e de todos, na forma de uma intersubjetividade em ato, constituída pela busca do reconhecimento recíproco.

O grupo é uma estrutura. Isto significa que é uma totalidade provida de sentido, um sistema em que as unidades se definem por suas posições e oposições referenciadas, isto é, por suas diferenças e identidades irreduzíveis à mera soma dos indivíduos reunidos. O sentido do grupo — a diferenciação dos desejos — e o referencial do grupo — a identificação pelo projeto — articulam-se de maneira singular, de tal sorte que ora o desejo engendra o projeto, ora este produz aquele, ora ambos podem bloquear-se reciprocamente, seguindo um movimento que lhes é imanente e que constitui aquilo que a autora denomina Lei do Grupo.

É esta Lei que explica por que há sessões sem protagonista, sessões onde o grupo é protagonista e, enfim, sessões onde o indivíduo é protagonista. A Lei do Grupo permitirá também a compreensão crítica do lugar e do papel do terapeuta.

Se o grupo fosse uma coisa ou uma consciência, o indivíduo só poderia manter uma relação de exterioridade diante dele — quer como uma consciência diante de um objeto, quer como uma consciência diante de uma outra consciência. Posta como estrutura intersubjetiva pela articulação harmoniosa ou contraditória do desejo e do projeto, a relação indivíduo-grupo se revela como relação interna e reciprocamente determinada, invalidando, assim, o suposto livre-arbítrio do indivíduo e do terapeuta. Na verdade (e o livro não se cansa de nos mostrar isto), a liberdade do indivíduo e a autoridade do terapeuta são decididas no interior do processo que constitui o grupo como estrutura intersubjetiva em ação. Em suma, liberdade

e autoridade são engendradas pela Lei do Grupo. Por esse caminho, a autora pode, então, criticar os enganos teóricos e as mistificações ideológicas da psicoterapia analítica de grupo e da psicoterapia analítica em grupo, nas quais a incompreensão da natureza específica da estrutura grupal e de seu movimento implica a impossibilidade de articular internamente indivíduo-grupo e, sobretudo, conduz a uma hipertrofia da autoridade do terapeuta, confundida com o poder supremo para julgar e decidir pelo indivíduo e pelo grupo.

A exterioridade tem sempre como corolário o exercício de um poder despótico que, vindo de fora, força as partes fragmentadas a constituir um todo. E quando este todo resiste à constituição, a terapia autoritária só tem uma saída: exacerbar a individualidade. Assim, oscilando entre a atribuição de uma realidade imediata ao grupo em detrimento do indivíduo e a atribuição de uma realidade imediata ao indivíduo em detrimento do grupo, as terapias perdem de vista aquilo que as tornaria possíveis: o modo de produção do grupo e do indivíduo no processo de articulação do projeto e dos desejos. E o esconderijo transforma-se num beco sem saída, onde não se sabe como resolver o misterioso dilema da “espontaneidade” individual e do “despotismo” do terapeuta. Dilema misterioso porque falso, visto que a polarização assim colocada tem como pressuposto a negação de seu centro constituinte: o grupo em ação. A especificidade do psicodrama e a experiência peculiar de autogestão que nele se realiza permanecem ignoradas e (infelizmente) a serviço de

estruturas sociais repressivas. E o que é pior: toda essa mistificação é feita em nome da “cura”, da “felicidade”, da “liberdade” vendidas na pequena sala com a mesma complacência e com as mesmas barganhas que reinam nos mercados.

Se Betty Milan privilegia a questão da escolha do protagonista, é porque nesta não apenas a natureza peculiar da estrutura de grupo vem evidenciar-se, mas ainda porque nela se torna patente que o terapeuta se encontra tão inscrito no processo quanto os demais participantes do grupo. Sua diferença não está posta de antemão, mas é engendrada ao mesmo tempo que as diferenças dos membros dos grupos e a constituição de um projeto comum. A liberdade do terapeuta deixa-se guiar pelo sentido engendrado através da relação e do processo, sentido que, ao ser decifrado, permite ao terapeuta autenticar papéis, mas não atribuir papéis. É no tempo próprio da ação intersubjetiva que irão se constituir os desejos, o projeto e a possibilidade de seu deciframento.

O terapeuta decifra.

O protagonista exprime.

O que é decifrado? O sentido do drama do grupo em ação.

O que é exprimido? A cristalização do drama latente no grupo e que se torna manifesta pela ação dramática. O protagonista encarna uma problemática que o transcende como mera totalidade de indivíduos reunidos. O protagonista é o portador do desejo e da

verdade do grupo, desejo e verdade temidos e ocultados e que é preciso forçar para arrancá-los do esconderijo.

A autora desenvolve sua interpretação através da articulação entre três espaços e três tempos: palco-plateia; grupo-terapeutas; cenário-bastidores. O tempo e o espaço do palco-plateia exigem que entre eles não haja uma relação de condenação, ridicularização ou de sacrifício — eis porque a escolha do protagonista deve ser guiada pela leitura cautelosa do terapeuta a decifrar o projeto do Grupo, pois um protagonista que não seja portador do projeto anula o drama. Assim sendo, o espaço e o tempo grupo-terapeuta é o mediador necessário entre o palco e a plateia e o tempo e espaço finais, cenário-bastidores. Isto é, entre o acontecer do drama e sua interpretação, e, como condição necessária de ambos, instala-se a questão do vínculo particular entre o grupo e o terapeuta (ou terapeutas). Essa apreensão profunda da temporalidade constituinte do psicodrama é que leva a autora a escrever “introduções” que são “posfácios”: há um fazer que antecede, antecipa e guia a interpretação, que por isso mesmo só pode ser deciframento de uma práxis.

A sessão sem protagonista — “Esconderijo” — revela negativamente a possibilidade do protagonista e por que este pode ser tanto o grupo quanto uma de suas unidades. Quando não há protagonista (e não deve haver)? Quando o grupo fragmentado esconde seu desejo de unificação, unindo-se para lutar contra o terapeuta que assume a figura do perseguidor e do bode expiatório. Neste caso, não há drama, mas tragédia: vivência do desejo e do projeto como destino e

como culpa irreparável. A coesão forjada pela figura do perseguidor lembra o conto de Cortázar, citado pela autora. Ou seja: o drama se converte em tragédia, e a liberdade, em destino e culpa, porque a coesão é produzida para enfrentar uma transcendência onipotente. Há neste gesto uma experiência da política que ignora a si mesma: aquela que assume a realidade do poder como um gênio maléfico que desaba seus caprichos sobre homens indefesos. Nestas circunstâncias, permitir um protagonista e uma encenação é fortalecer o mito da autoridade, a superstição e a paralisia.

Nessa medida, o grande contraponto para a ausência do protagonista é a presença do grupo como protagonista, o que ocorre em “Chave e nave”. Aqui, o psicodrama é sociodrama, o grupo se define por um desejo comum a todos — desejo capaz de revelar a contradição que constitui a figura do terapeuta como perseguidor e salvador.

Aqui também há uma luta contra o terapeuta, mas, se formalmente “Chave e nave” e “Esconderijo” se identificam, concretamente são de qualidade distinta — ou, como diz a autora, a verdade do “Esconderijo” está em “Chave e nave”. Com efeito, a luta que antes servira de pretexto para unificar um grupo dividido, transforma-se agora no contexto explícito da unidade e do conflito. São a própria transcendência e a onipotência do olhar do terapeuta que se tornam foco do desejo de liberdade do grupo. A apreensão do terapeuta no lugar secreto do poder, lugar do alto e segredo trancado com um cadeado, comanda a luta para vencer e anular a transcendência.

Para que o leitor não perca de vista este momento central do livro. Insistamos um pouco sobre ele. As duas sessões citadas apresentam a mesma estrutura formal invariante e que se exprime como relação do grupo com o poder. Por que, então, numa delas o protagonista é recusado e na outra, aceito? Por que numa delas o protagonista é um indivíduo que se oferece e não pode ser aceito, e na outra é o grupo inteiro que se põe como protagonista? O que significa a afirmação da autora de que o protagonista nasce em situação e que o acerto do terapeuta nasce de sua inserção no processo?

O psicodramatista se diferencia daqueles com os quais vive o processo porque não participa da ilusão criadora do esconderijo, isto é, não se oferece como guardião da subjetividade entendida como propriedade privada. O silêncio do terapeuta não é o silêncio do grupo: este silencia para se esconder, aquele, para impor-se como presença exigida pelo drama, cujo sentido latente deve tornar-se manifesto. É em “Chave e nave” que o silêncio do terapeuta revela sua diferença. Aqui, o grupo indaga: “Que fazer?”, e o terapeuta responde com uma nova questão: “Como deveria ser?”. Essa devolução da pergunta, já transformada, deixa patente que o terapeuta não interpreta para o grupo, mas, lendo o desejo inscrito na questão do grupo, leva-o à autointerpretação, a decifrar-se no curso de sua própria experiência.

O que há de notável no contraponto das duas sessões é que na primeira, sob a aparência de um apelo, o terapeuta está sendo recusado, enquanto na segunda, sob a aparência de uma recusa, o terapeuta está sendo

chamado. É esta aparência que justifica o título do livro — *O jogo do esconderijo* — e o grito de alerta da autora para que os terapeutas não caiam nos engodos daquilo que possa comprazer imediatamente seus olhares. Mas somente uma clara apreensão da dimensão social e política que se encarna no psicodrama pode desfazer a cegueira e a surdez do terapeuta. Enquanto este for incapaz de compreender o protagonista como portador e o grupo como agente, sua prática correrá o risco de emparedá-lo nas salas do esconderijo. E o grupo, por sua vez, só poderá ser portador e agente de um projeto comum se reconhecer a autoridade do terapeuta para, então, querer suprimi-la. O psicodrama é um saber de si que se faz enquanto ação.

Donde vem essa peculiaridade do psicodrama? Betty Milan vai à sua raiz. Se o terapeuta é incessantemente visado pelo grupo na figura da contradição (olhar poderoso, perseguidor e sem reciprocidade; baluarte das expectativas de salvação), é porque tal contradição é o próprio fundamento do caráter contratual da terapia. O terapeuta, porque detentor de um saber técnico e de uma competência, ocupa o lugar do poder. Mas, justamente porque tal saber visa uma verdade soterrada que contraria a lógica e a moralidade da consciência, ocupa também o lugar da liberdade possível. Nesta medida, torna-se inevitável que o grupo o encare simultaneamente como algo a ser suprimido e conservado. A origem do desejo de supressão está no medo de não ser reconhecido pelo outro ou, antes, de ser reconhecido como inferior, como escravo.

A autora indaga se nesse medo não poderíamos ler a natureza da subjetividade em uma sociedade fundada no temor e na repressão. Nessa medida, o surgimento do desejo de conservação do terapeuta como salvador pode ocorrer como um corolário invariante de sua figura perseguidora, como se, para livrar-se do medo, não fosse preciso enfrentá-lo, mas escondê-lo sob o manto protetor do detentor do saber e do poder. Esta segunda figura do terapeuta é ainda mais significativa do que a primeira, pois nela vem espelhar-se a figura do carisma, o exercício de um poder incapaz de se contestar a si mesmo e que, no caso particular do psicodrama, suscita “uma prática espúria” e faz da terapia “catecismo”.

No livro, é a figura contraditória do terapeuta que está posta em questão, pois, se a sociedade torna possível o jogo do esconderijo, a terapia torna possível sua manutenção. Se o terapeuta não for capaz de questionar e recusar a autoridade que lhe é outorgada, a terapia se converte numa relação de cumplicidade recíproca. Somente quando o terapeuta se põe aberta e visivelmente como autoridade, que se contesta a si mesma através da sua própria prática, é que a terapia pode surgir como relação de reciprocidade e transformar a figura do perseguidor-salvador, arrastando-a para sua verdade: *thérapeutês*, aquele que cuida e serve, como nos lembra a autora.

O psicodrama assim compreendido deixa à mostra a alienação que constitui e sustenta a sociedade no seu todo. E, diz Betty Milan, não cabe esperar pela sociedade nova e não alienada para denunciar e

desfazer a alienação na terapia. “Há que denunciar o poder em toda a parte e desmascará-lo precisamente naquelas em que não é explícito, em que existe de forma insidiosa. Contra o modelar e o normalizar, a experiência válida na terapia é aquela que não fixa metas, não escapa à perplexidade do não senso e não mascara a irreduzibilidade das contradições.”

A terapia é o reconhecimento da diferença individual como singularidade a ser fecundada para que o coletivo possa nascer. Justamente por levar a sério a individualidade em sua diferença, o psicodrama estaria em condição de denunciar dois enganos aparentemente rivais, mas que são as duas faces da mesma moeda: aquele que nega a existência efetiva da individualidade para vê-la como epifenômeno do coletivo e aquele que nega a existência efetiva do coletivo para vê-lo como agregado de indivíduos.

Nos dois casos, a mesma visão abstrata do individual e do coletivo desemboca naquilo que o livro de Betty Milan nos permite recusar: que a relação indivíduo-coletividade (no caso, o grupo) seja uma relação imediata e de exterioridade. A autora nos mostra como o individual e o coletivo são produzidos pela constituição de um projeto comum onde o individual encontra uma inscrição real e verdadeira. Contudo, a autora é lúcida demais para interromper sua análise nesse ponto. Se o psicodrama pode ser uma luta na qual se denuncia a alienação, a autoridade repressiva, a hierarquia, a exploração e o carisma, se pode ser um espaço em que se desfça a exterioridade do indivíduo e do grupo, contudo, transposta a soleira do recinto dramático, lá estão

essas mesmas determinações vigorosamente fincadas no solo que constitui a sociedade presente. Nessa medida, diz Betty Milan, o psicodrama talvez seja apenas uma válvula de escape, mas talvez o que nele escapa, e que não está imediatamente ao seu alcance realizar plenamente, seja uma maneira nova de coexistir onde estejam abolidos o carisma, a hierarquia e o coletivo como homogeneidade impessoal.

Talvez, então, o psicodrama seja um ato de contraviolência e, no recinto fechado onde o desejo censurado se consuma, uma nova possibilidade do social se desenhe para aqueles que fazem a história, embora não saibam que são seus autores. Utopia para não colonizar o imaginário, o psicodrama poderia ser um referencial de todo projeto revolucionário: ponte entre um presente insensato e um porvir que nele se tece em filigrana. Criação histórica. Veredas na travessia do esconderijo.

MARILENA CHAUI

MANHAS DO PODER
(etnopsicanálise)

*À letra inscrita,
R,
que me diz Rosa*

INTRODUÇÃO

Promessa de si mesmo, o poder⁽¹⁾ evoca o amor que se diz através de juras, se quer perene, exclusivo e sem falhas. Ser Um, desejo do amor. Instituir o Um, suprimindo todas as diferenças, meta do poder. Enredados no discurso amoroso, amor e poder são a substância de uma mesma trama que os indiferencia. Não raramente, o amor aí se toma por vontade de poder — experiência de sujeição e desejo de sujeitar. *Libido dominandi*, atualiza-se na figura da conquista, exprimindo-se num vocabulário de guerra — conquistar, arrebatador, se não capturar.

Apassionado, o sujeito teria algo de uma sabina (ou de qualquer outra das raptadas célebres). É Barthes quem evoca o rapto para, entretanto, assinalar o seguinte paradoxo: “No mito antigo, o arrebatador é ativo, quer tomar a presa, é o sujeito do rapto (cujo objeto é uma mulher, como não há quem não o saiba, sempre passiva); no mito moderno (o do amor-paixão), é o contrário: o arrebatador não quer nada, não faz nada,

está imóvel (como uma imagem), e é o objeto arrebatado o verdadeiro sujeito do rapto; o *objeto* da captura se torna o *sujeito* do amor e o sujeito da conquista passa à categoria de objeto amado”⁽²⁾.

O sujeito sendo objeto, o rapto sendo o de si mesmo, a ideia do amor, como uma empresa tática, é infeliz. O amor brota, isto sim, contrariando-a.

Neste sentido, *Les liaisons dangereuses*⁽³⁾ é exemplar. Trama das conquistas sexuais do Visconde de Valmont e da Marquesa de Merteuil, o romance é o desdobramento das táticas necessárias à eficácia da sedução. Aí, não é de amor, mas de guerra que se trata, projeto que o discurso do visconde e da marquesa não cessa de reafirmar. Entretanto, e apesar dos propósitos explícitos de um e de outro, Valmont se apaixona, isto é, se torna presa. O amor sonega a racionalidade exigida pela guerra e assim, contrariando a decisão das personagens, mostra-se alheio à tática e à estratégia.

Sempre recíproco, o amor é impotente por ignorar que não é senão o desejo de ser Um — desejo impossível, porque há dois, isto é, dois sujeitos⁽⁴⁾. Não ignorasse, não insistiria na tentativa frustrada de tornar possível o impossível; seria eficaz como o poder, que, negando a impossibilidade, é invariavelmente potente.

Amor do impossível, o amor reproduz o mito de Tristão e Isolda⁽⁵⁾. Mágico circunstancial, engendra-se à revelia, trama a impotência e ignora a viabilidade⁽⁶⁾. À diferença dele, o poder recusa o impossível e implica a viabilidade, objetivando-se por uma série de táticas. Molda-se na guerra e envia *impromptu* ao Estado, donde a identidade entre poder, punir, interditar e

censurar. Identidade que, assimilando o poder à violência explícita, cega para a sua forma sub-reptícia de incidir, forma que configura um poder escorregadio, fugidio e imprevisível, que se realiza numa empresa tática velada, se furta e só se pode desvelar.

Esta a empresa que se visa aqui. Daí a tentativa de isolar as máscaras e particularizar as artimanhas do poder. Daí a escrita à procura de pistas, através de casos, histórias, pela umbanda, pelo culto dos ancestrais, pelo manicômio e pela iniciação. Escrita de vários ensaios —

“Diabolavida”,

“O transe ou a metonímia do poder”,

“O culto memorial dos ancestrais”,

“Fatalício,

a desventura das raízes ou o desengano do manicômio”,

“O poder ou a
promessa de si mesmo” — que se faz “À guisa de
concluir”

e, sobretudo, nada quer totalizar.

Efeito da experiência, o texto não se dissocia dela, isto é, do lugar em que a enunciação teria se produzido, caso o poder a tivesse autorizado, caso não fosse um discurso que monopoliza o direito à fala e cria para

o destinatário a impossibilidade de advir como sujeito da enunciação. A impossibilidade vivida aciona o texto, cujo propósito é encontrar os meandros através dos quais o poder fisga o sujeito e engaja, para suspendê-lo, o desejo.

Não é, pois, do poder como entidade que se trata, e sim do seu modo de operar, apreendido pelo que há de invariante nos diferentes casos. Assim, a análise se obriga a ser do singular, e o tema se particulariza diversamente de um ensaio para o outro, alterando-se a faceta que se mostra do poder.

“Diabolavida” é relato do ocorrido num centro de umbanda do Rio de Janeiro — o da Vovó Conga de Angola, mãe de santo que se exercia na materialização de feitiços. Aí se vê de que forma o poder se constitui como imprescindível, inserindo o sujeito na temporalidade obsessiva de um desejo sempre adiado e de uma expectativa que é a própria impossibilidade de desistir. Vê-se ainda que a ilusão da onipotência se origina do que há, no poder, de arbitrário e imprevisível, bem como da impossibilidade de determinar seus limites. Por fim, que o poder se configura através do absolutismo, do enigma e de um saber legitimado por uma lógica transcendente, que estabelece uma identidade entre autoridade e razão, cuja função é a de tornar necessários os atos do poder.

“O transe ou a metonímia do poder” resulta de uma experiência num centro de umbanda em São Luís do Maranhão. O ritual mostra que o poder se realiza por meio da simulação, metonimizando-se nas suas máscaras para enviar a si próprio, isto é, atualizando-se

na variedade para indiferenciá-la, fazendo de todo significativo um emblema e funcionando pela produção e reprodução de um significado único — o de si próprio. Evidencia-se que o poder vinga inexoravelmente, e a simulação — cuja função é tornar possível o impossível, encobrir o que falha no real e falta ao desejo — é intrínseca a ele.

“O culto memorial dos ancestrais” diz respeito a uma experiência no culto negro dos ancestrais de Itaparica, na Bahia, cujo ritual torna presentes e visíveis os ancestrais dos moradores da ilha, os chamados *Êgún* ou *Baba Êgún*. Mostramos o quanto o poder depende do segredo, saber que se dissimula e se nega ao outro. Noutros termos, o segredo é o saber do poder.

“Fatalício” é uma história do manicômio ocorrida na França. Através do psiquiatra e no confronto entre a jurisdição psiquiátrica e a Justiça, introduzido pela história de Joseph K.⁽⁷⁾, configura-se o que então se cognomina “o poder imaginário”, para mostrar que não é o amor da lei que sustenta o seu exercício, mas o do censor, amado narcisicamente por aquele em quem o poder se encarna.

“O poder ou a promessa de si mesmo” foi elaborado a partir do relato da etapa final da iniciação do antropólogo e aprendiz de feiticeiro Carlos Castañeda, em *Histórias de poder*⁽⁸⁾. Analisando o discurso iniciático, vê-se que o poder se apresenta como aliado, funcionando simultaneamente como escudo e desafio, pela possibilidade sempre aventada de ultrapassar os limites existentes. Revela-se aí a dialética pela qual o poder se constitui como objeto do desejo do sujeito: a dialética

da negação da falha. O ensaio aborda ainda a questão do saber, o lugar do poder sendo ocupado por um “sujeito suposto saber”⁽⁹⁾, que suscita a demanda, reforçando a crença no engano da sua satisfação possível e impedindo que o sujeito se apreenda como sujeito da falha, se não como desejante.

Com “À guisa de concluir”, o texto se encaminha para a análise do discurso do poder e da sua operação sobre a língua, o poder cifrando a língua, excluindo palavras e reiterando outras, dando-lhes como que uma carteira de identidade, tentando imprimir-lhes um significado único. Violando, em suma, o processo de indifferenciação intrínseco à língua, para assim ocultar o real linguístico, isto é, a possibilidade de múltiplos sentidos na significância.

BRASIL

DIABOLAVIDA

Diabolavida hoje é título. Era a palavra que me ocorria para designar oito horas vividas no morro em janeiro de 1974, a publicitária e dramaturga Consuelo de Castro e eu, misticismo adentro. Experiência que se inseria por acaso no nosso projeto de pesquisa sobre a umbanda, para suscitar inesperadamente a crença. Passou-se no terreiro da Vovó Conga de Angola, na Ilha do Governador (RJ). Aí se materializava o feitiço, que aparecia numa cuia e perdia sua força. Para ver isto, fomos até lá. Resultariam a crença e o horror, que me levariam a indagar como podia aquela ter surgido. Desta indagação nasceu o presente texto, relato e análise da experiência, na tentativa de desvendar os suportes do poder, a forma como ele se configura e engendra a crença.

Não fosse um certo Sr. Pedrosa, eu não teria chegado ao barraco da Vovó Conga de Angola, o único

centro de umbanda do Rio de Janeiro onde se materializava o feitiço. O Sr. Pedrosa garantia que o trabalho aparecia materializado e interviera na conversa, porque “queria o arrazoadado de duas pesquisadoras”. Ele escutava, da mesa ao lado, o que me dizia a colega sobre o “médium” entrevistado na véspera, e desejava propiciar o que havia de mais inusitado na cidade, o fantástico. Os nossos temas eram a umbanda e os seus artifícios; o Sr. Pedrosa, bem-vindo. Segundo ele, a Vovó só recebia com hora marcada. A pedidos, telefona para o centro e nos informa que ela não podia atender naquele dia, mas aguardava o nosso telefonema dois dias depois, uma terça-feira, às três horas da tarde. Gentilmente, o Sr. Pedrosa nos deu o número do telefone do centro e, pouco tempo depois, nos despedimos.

Na terça-feira, às três horas, telefono. A pessoa que atende marca a “consulta” para quinta às sete da noite. Pergunta quantos são, diz que cada pessoa deve levar uma garrafa de vinho, marca Castelo ou Único, uma caixa de velas, uma de fósforos e cem cruzeiros.

O centro ficava na Ilha do Governador, a mais de hora e meia de Copacabana. Na quinta-feira, às cinco horas, Consuelo e eu já estávamos prontas para sair. Íamos de táxi, mas chovera a tarde toda, a cidade estava alagada e não se encontrava carro. O Sr. Pedrosa, que tinha se prontificado a nos levar, estava de cama. A ida ao centro de Vovó Conga parecia inviável. Consuelo, piadista, me dizia que tamanha era a força do trabalho que não havia jeito de desmanchar, tudo conspirava contra.

Vamos desistir. Telefono para o centro, explico que não se encontra táxi e que não há como ir. A mulher que atende me pede para esperar um minuto e daí, do outro lado da linha, ouço vozes, um diálogo que não é claro. Na volta, ela é categórica. Comunica o que a Vovó havia dito. Se eu quisesse, pegaria o táxi. Do *querer e não poder* fazia-se o *querer é poder*. Desafio e sugestão.

Sáímos de novo à procura de táxi, que, aliás, estava à porta. Acaso, é claro, mas intrigava. A certeza da mulher no telefone enxertara magia nos fatos. Sabíamos que era acaso, mas a fantasia de um táxi encantado já entrara em cena e animava o coreto, o da nossa fala desamarrada, devaneio falado, feérico e inconsequente, que abreviava o percurso.

Tivemos que parar uma enormidade de vezes para achar o vinho. Não se encontrava a marca Castelo ou Único em padaria alguma, e seria preciso chegar na Ilha, na esquina da rua do centro. Esta rua ficava no sopé de uma gigantesca favela, atravessada por uma escadaria íngreme que subia o morro até se perder de vista. Disse a Consuelo que o limite ali era o céu. A bem da verdade, na escuridão deserta, o além não era o céu, era o inferno do medo a reativar na fantasia os perigos da favela. Violência e magia, o morro se furtava à certeza e imergia na fantasmagoria aterradora que circunda a miséria.

Descemos do táxi em frente ao centro. Chovia de novo, e era preciso garantir a volta. Pedimos ao chofer, nosso porto seguro, que aguardasse, e tocamos pela primeira vez a campainha. Ninguém atendia. Tocamos

várias vezes, até ouvir uma voz fanhosa que mandava “Entra, dona!”. Conduzidas pelo menino que devia ter sido enviado para nos levar, subimos por um corredor escuro. Este corredor ladeava a casa e dava no terreiro do centro, espaço de terra batida, de cachorros e galos pretos a sugerir os ritos de Exu. Pela estranheza, atravessando o chão alagado, a sujeira e o negror, chegamos ao barraco, que ficava nos fundos do terreiro. Aí passaríamos várias horas. Horas de expectativa, desconforto, suspense, nojo e horror.

O barraco era compartimentado, três pequenas salas contíguas. Na do meio, a sala em que entramos, havia duas mulheres sentadas num banco de madeira. O único outro lugar disponível era uma mesa que estava junto à porta. Aí sentamos. De início, nada se dizia, mas a censura falava de través. Falava na inquietude dos gestos e nos olhares furtivos, a fazer de cada sujeito o que flagra o outro e não deve ser visto. E, naquela troca de olhares, o silêncio nascia impiedoso. No barraco da Vovó Conga, a curiosidade silenciada era indício de desespero que se queria calado, da intimidade que se furta envergonhada, da vergonha do desespero a censurar a fala. E naquele barco — o do feitiço que urgia desfazer —, por força surgiria a cumplicidade e a conversa.

Entrementes, de soslaio, elas e nós examinávamos. Pela roupa, nenhuma das duas mulheres era do centro, e o motivo da presença só podia ser a consulta. A sala era, pois, a de espera, a antecâmara do que viria. E, pela fala das mulheres, a de uma longa espera. Segundo uma das duas, a consulta havia sido marcada

para as três da tarde e havia horas que ali aguardavam que a Vovó subisse. O papo estava entabulado e nos daria várias dicas sobre o centro, a Vovó e as suas práticas.

A fê evidenciada pelas duas mulheres, antigas frequentadoras do centro, era convicta, certeza absoluta de que a Vovó desfaria os trabalhos. Perguntei a uma delas como sabia do trabalho. Soubera pelo pai de santo, o chefe do terreiro. A Vovó, cujo nome era a da entidade que recebia — Preta Conga de Angola —, havia sofrido três infartos e quase nunca aparecia. Em geral, era o pai de santo que resolvia os casos. Só mandava para a “velha” os trabalhos pesados. A “velha” Vovó Conga, que teria 85 anos, só não era a única porque, no Brasil, fora ela, havia outra mãe de santo que materializava — esta na Bahia. E aqui uma delas insistiria. Materializava mesmo, materializava o trabalho, o feitiço, a gente via.

Este papo, em que quase só a mulher falava, não seria inócuo. Transformaria aquele espaço em espaço sagrado, o templo da Vovó Conga, poderoso enigma que a fala reatualizava, enigma que reacendia na sala contígua uma infinidade de velas acesas e nos ofuscava. No circuito fechado daquele papo, nascia em nós a perplexidade, estranha, mas imperiosa.

A Vovó não era do céu e não era da terra. Pelo nome, viera do astral, era espírito, imortalidade. Mas a doença a enraizava na matéria. Todo-poderosa e enfraquecida pelos três infartos, a Vovó estava além e aquém dos demais. E, na iminência da sua morte, se exacerbava o nosso desejo de ter com ela, figura difícil e necessária, a única a desfazer os trabalhos ali rotulados como “da pesada”. Nesta eficiência estava o suporte da

sua autoridade reafirmada pelos 85 anos, idade associada à experiência e sabedoria a cavar a enorme distância que existia entre ela e todos os outros. Aliás, na hierarquia de que o centro emprestava os nomes para designar os seus membros, a familiar, ela era a Avó, figura de respeito legendário. Enigmática, poderosa, necessária, difícilíssima, sábia e respeitada, esta avó constrangia, atemorizava. Nada nos ameaçava de fato, senão o poder que se exercia por se furtar. E, nisto, a espera era decisiva. Mais se esperava, mais aquele poder que não se mostrava se fazia sentir, alastrava o medo e o fascínio, a praga que nos tornava presas da Vovó Conga de Angola.

A espera das duas mulheres se prolongava desde três horas da tarde. Nós havíamos chegado às sete e, até as oito, nada, apenas a espera entremeada pela perspectiva de mais espera, a se formular no comentário repetido, monótono e angustiado das mulheres: “A Vovó espera passar a chuva para subir”. Comentário que só variava para introduzir a incerteza: “Talvez não suba”.

E neste espera-que-espera, por volta das oito, apareceu no barraco uma mulher que era do centro. Pedi a ela que fosse se informar se naquele dia haveria consulta. Desapareceu pelo terreiro e não voltou. Às nove horas, resolvi descer e uma das mulheres se dispôs a ir comigo. Na escuridão completa do percurso, só se via uma fumaça que se renovava sem parar e cujo cheiro impregnava tudo. Revoluteava no vento e se dissipava. Saía de um imenso caldeirão de ferro, repleto de brasas incandescentes, que estava junto à porta da casa e parecia esquecido. Entre cachorros e galos pretos, este

caldeirão abandonado à chuva e ao vento invocava, remetia à feitiçaria. Naquele espaço, o sentido de tudo o que se via era o mesmo; o solo que se pisava, duvidoso.

Hesitantes, chegamos até a porta escancarada da cozinha, que, apesar de acesa, estava vazia. Ali, o silêncio era a expectativa de uma presença repentina que viria censurar a nossa conduta, a nossa presença descabida, indesejada. Ficamos paradas na porta até ousar o costumeiro “Ô de casa!”, senha ineficaz, porque não fora dita para ser escutada. O embaraço abafava a voz. Resolvi então entrar pela casa. A cozinha dava numa sala escura. À força de examinar, vi uma mulher, uma preta que só se destacava pela brancura da roupa e dormitava na cadeira. Dirigi-me a ela para saber se a Vovó ia nos receber. Ela esfregou os olhos e, sem dizer nada, foi para uma outra sala, cuja porta deixou entreaberta. Ouvia-se agora a TV, uma novela entrecortada pelas gargalhadas da pessoa que assistia. Gargalhadas em que ressoavam estranhos presságios. Tudo ali era funesto e a espera, desoladora. Por sorte, a resposta viria logo, a desejada.

Subimos de novo até o barraco, dar às outras a boa nova. A nova que nos faria suportar outra longa espera. Na verdade, levaria uma hora até surgir indício da consulta, até entrar uma das figuras da corte que circundava a Vovó. Vinha de branco, a roupa de baiana. Turbante na cabeça, saia de babados engomada, colares de conchas e miçangas coloridas, os brincos de argola. Altiva e serena, ela reluzia. Sua figura inesperada imobilizava o olhar que a perseguia, fisgado. Ela entrava e saía carregada de velas. Do terreiro para a sala de espera

e desta para uma outra em que desaparecia. Na terceira vez, acompanhava-a outra mulher. Era mais moça e nos olhava de cima, presunçosa. Não estava vestida de baiana e devia ser uma espécie de auxiliar. Em todo caso, auxiliava a criar o novo clima, o dos atos preparatórios que antecipam toda e qualquer cerimônia. Ignorava nossa presença e dirigia a outras perguntas relativas ao trabalho. A formalidade de início, entretanto, não duraria. Seria logo substituída por uma conversa entre elas, que se passava no espaço anexo à sala de espera, uma conversa de que ouvíamos apenas o rumor entrecortado pelas risadas, vestígio de uma cumplicidade que nos excluía.

A presença daquelas mulheres criava suspense e nada informava sobre o que ia se passar. Não visava informar. Apesar disto, já cansada da espera, resolvi indagar se íamos ser atendidas. Uma das mulheres responderia que a Vovó ia subir e que isto devia me contentar. Resposta seca e destinada a enquadrar. Informava, mas o fazia de viés. Se devia me contentar, o fato já era sabido e nada informava. A resposta servia, pois, para designar o nosso lugar, o daquele a quem não é dado intervir; espera e nisto se compraz. A resposta se esquivava à pergunta para servir à lei, para reatualizá-la na sua forma imperativa. Forma que seria, contudo, atenuada pelo que se seguiria: o argumento da mulher vestida de baiana. O feitiço se mandava vir, e, por isto, a espera era necessária. A Vovó esperava o feitiço cair.

Nesta expressão inusitada, o cair do feitiço se transfigurava. Se dependia dele, a Vovó não era a lei. Não era autoritária e não havia violência na espera a

que nos obrigava. De formas diversas, mas na mesma medida, éramos todas presas do feitiço, a revolta era descabida. O nosso tempo era o do além, e a fatalidade aplacava o ódio. O cair do feitiço nos determinava e, de certo modo, anunciava o que ia se passar. O feitiço cairia de fato numa cuia, a dos desmanchos, ou das pragas rogadas.

No estado de perplexidade e de extrema fadiga que era o nosso, o tempo passava devagar, mergulhado no silêncio. Silêncio cujo único contraponto era o relatório ininterrupto das duas mulheres do centro.

Fui a primeira a ser chamada. Ali não se respeitava nem hora marcada nem ordem de chegada, e nisto se fazia sentir o autoritarismo da mãe de santo, que poderia, entretanto, ser interpretado de outra forma. Imperativa não era a mãe de santo, mas a ordem de chegada do feitiço, que não respeitava a das pessoas. Não obstante, saí constrangida da sala de espera. Saí guiada pela auxiliar. Da sala de espera para a de velas e, através de uma pérgula, até o anteparo que me deteria — o estranho cortinado vermelho que fechava o espaço sagrado da Vovó Conga de Angola, o misterioso espaço da magia. Presa àquele cortinado e à perspectiva da cena, aguardava a auxiliar que me deixara. Fora ter com a Vovó e voltaria logo para me dizer que podia entrar. E agora seria a presença da mãe de santo.

Vi-a de face, sentada no canto da sala. Era imensa e vestia uma volumosa saia de babados branca, que ia até o chão e se abria em leque à volta dela. No mesmo golpe de vista, ressaltava a imagem de barro que estava ao lado, a de uma preta enorme vestida de

branco, retinta de fazer medo, olhos esbugalhados e cachimbo na boca. Só via nela o diabo e não me ocorria que era a Preta Conga de Angola, a entidade que a Vovó incorporava. E o diabo me paralisaria. Permaneci na porta, retida. Estava à mercê de um olhar tomado pela insólita variedade de objetos que reenviava ininterruptamente de um para outro. Tudo ali dispersava. Naquele cubículo, havia uma centena de imagens a cintilar no lusco-fusco das velas e a reatualizar o poder vago e desconhecido que se exercia desde o início. No impacto daqueles objetos, reiterava-se o poder da Vovó Conga, poder que me atemorizava. E teria ficado parada se ela não me chamasse: “Senta, moça”. E a moça sentaria para o que desse e viesse.

Na hora de sentar, percebi que Consuelo estava atrás, em pé, ao lado do altar. Não a vi entrar e estranhava sua aparição. Ficaria detida nela, não fosse uma voz que me pedia a mão. Estendi a mão automaticamente. Sobre ela, o crucifixo que a Vovó segurava traçaria uma cruz. Uma sobre o dorso e outra sobre a palma, mão direita e mão esquerda.

Na rapidez inusitada do crucifixo, o gesto se configurava ritualístico e abria a cerimônia. O poder se mostrava agora de outra forma. Subordinado a regras precisas, encadeava a expectativa nos atos, limitava as possibilidades e perdia a virulência. Fechava-se ali o ciclo da completa imprevisibilidade e a fisionomia aterradora do poder se dissipava.

Terminado o ritual das mãos, a Vovó me dizia para virar, e a ladainha das cruces recomeçaria

nas costas. O contacto do crucifixo me desagradava, mas era insensato reagir. Fechava o corpo, conjurava malefícios.

O corpo fechado, resolvi encará-la. Estava sentada a meio metro, serena e segura de si. Apesar da calvície, o rosto desmentia a idade a ela atribuída. Vista de perto, a Vovó Conga de Angola encarnava um logro e quebrava o fascínio. Na verdade, eu responderia desinteressada às perguntas que ela me faria. Isto é, se viera para desfazer o trabalho, por quem fora enviada, quem acusara trabalho, que tipo de trabalho e por que não se desfizera. Uma sequência interrompida por respostas lacônicas. Não só porque não queria, mas porque não me era dado discorrer. A forma direta e incisiva das perguntas exigia a prontidão, supunha o laconismo. Não havia lugar para a dúvida, e, dada a eficácia garantida da magia, a queixa era supérflua. A palavra ali beirava a prolixidade. E o que foi dito de forma intercalada nas respostas se resumiria numa frase. Viera enviada pelo sr. Pedrosa desfazer trabalho de morte acusado pelo pai de santo do Candomblé da Ladeirinha, que só não o desfizera para evitar sangue. *A evitar sangue*, a Vovó.

Terminado o interrogatório, ela me diria para sair. Tinha esquecido que Consuelo estava atrás e fui de novo surpreendida. Olhamo-nos e saí para reencontrar as outras mulheres na pérgula. Ali permaneci sentada, o vazio na cabeça. Vi minha amiga sair e as outras duas, uma a uma, entrar e sair. Não demoraria a ser chamada pela auxiliar que recebia as diretrizes da Vovó e me reconduziria a ela.

A cena agora visava o feitiço e se realizaria através de uma série de condutas consecutivas

determinadas pela Vovó. Assim, ela me entregou duas cuias para limpar, uma maior e outra menor. A limpeza apenas começada, diria, imperativamente, que era para limpar mesmo. Investi toda a força no ato de esfregar e, isto feito, ela me entregou um saca-rolhas e uma garrafa de vinho. A garrafa aberta, devia despejar o conteúdo na cuia menor. Obedeci. Em seguida, me diria para pôr a mão na cuia. Afundei a mão no vinho. Não era disto que se tratava, e ela colocaria a minha mão sobre a cuia, para nela traçar várias cruces. Na cuia, no vinho, na mão e nas cruces traçadas pelo crucifixo, anunciava-se o fato decisivo, o feitiço enfim materializado.

E agora se enxertaria o logro, o logro esperado, que, entretanto, restava flagrar. Para encobri-lo, a Vovó se valeria do truque da vela no São Lázaro. Uma vela colocada na minha mão direita, a ser acendida ao pé do santo, localizado na extremidade de uma diagonal que ia da Vovó até o pé do altar e passava pela minha esquerda. Uma vela que não podia ser acendida sem perder de vista a Vovó. Acender no São Lázaro era baixar e virar o corpo, perder o controle do que ali se passava. E se a isto não podia ceder, não podia contrariar a Vovó. Restava driblar, restava o rabo do olho. E, para garantir a visibilidade, eu viraria o corpo não para acender a vela no São Lázaro, mas a que estava junto ao meu pé esquerdo. “Não”, gritou a Vovó, mas isto não a eximiria do gesto já flagrado, o da mão que se precipitara atrás da saia. Agora podia ir até o São Lázaro. Aí ouviria o ruído fugaz de uma queda. Era a queda do feitiço na cuia, daquilo que a mão mágica da Vovó fora buscar no rabo da saia.

Acesa a vela no São Lázaro, ela esvaziaria a cuia e mostraria um a um os objetos utilizados no trabalho. Vários objetos e uma meia amarrada no pescoço do bonequinho de borracha todo contorcido. Aquilo não me impressionava e teria sido por isto que a Vovó insistiria: “Horrrível, horrrível. Veja. Grande sorte você estar viva”⁽¹⁰⁾. Ouvi aquilo e perguntei se ela desfizera o trabalho. Indignada, responderia positivamente e me diria que nada devia contar, fosse amigo ou vizinho, e que a Dona Maria me ensinaria o que fazer. Saí para a pérgula.

Desejava sair para longe, mas precisava esperar a amiga, que acabara de entrar. Esta espera projetava todas as outras numa *via crucis* de esperas. Já sentada, vi as duas mulheres e as auxiliares da Vovó, vi o olhar delas que me interrogava. Fugi deles e permaneci cabisbaixa, emudecida pela vergonha de estar ali e pelo nojo. Sentia nojo da mão que enfiara na cuia, a mão comprometida de que queria me livrar. Revivia toda a experiência e pensava na Vovó. Ela percebera o nojo e me dissera que a mão não tocara a macumba. Deslocava-se o nojo da mão para a macumba, distinguia-se o que era feito no centro do que se fazia fora dele, o benefício dos malefícios, e reforçava-se a crença. Mas era o horror do misticismo que me afetava, e o nojo estava colado na pele. Para exacerbar o que sentia, uma das duas mulheres me perguntaria se de fato vira e se a Vovó desfizera o trabalho. Aquela pergunta dava nó na garganta. Afirmar era consentir na crença. Porém, não havia escapatória, e satisfiz à expectativa. Agora, esta mesma mulher comentaria que eu saíra, o rosto

transformado, plácido, sereno. Comentaria para me cobrir de mais vergonha.

Consuelo demorava. Resolvi tirar a limpo a dúvida sobre a idade da Vovó. Dirigi-me à auxiliar, que esboçou um sorriso irônico e me perguntou se era a idade da matéria ou do espírito. Respondi que era a da matéria. A da matéria era 48, diria, para logo acrescentar que a do espírito era 130, idade a que dava ênfase. Nisto, minha amiga saía, e fomos reconduzidas pela assistente até a sala de espera do barraco. Aí, ela cobraria 200 cruzeiros e nos daria a receita.

Acender duas velas ao lado de um copo durante sete dias seguidos. A experiência estava terminada e rumamos de volta para o centro do Rio de Janeiro.

Agora, através do nosso papo, a volta redimensionaria tudo, iluminaria de outro ângulo o que se passava, para nos revelar que de formas diversas Consuelo e eu não escapáramos à crença. Apesar de constrangida, de início Consuelo nada queria contar. Estava sob o impacto do medo, o mesmo que eu sentira até constatar que a Vovó driblava. Medo que espelhava a crença e nos flagrava.

À medida, entretanto, que nos afastávamos da Ilha do Governador, sem contar, Consuelo comentava a experiência. Conforme o combinado, dissera à Vovó que não sabia de trabalho contra si. A Vovó afirmara que havia e que era de morte. Afirmara categoricamente, teria mesmo precisado época e lugar, adivinhado uma parte da história de Consuelo que só ela própria sabia. Minha amiga estava perplexa e insistia no

acerto de tudo o que a Vovó dizia. Insistia e me deixava atônita. Não vira a mão da Vovó e não ouvira ruído algum. Vira o feitiço surgir na cuia e passara do pânico para o alívio. Fora salva pelo diabo e, para ela, não se podia contestar a eficácia do ritual. O centro tinha garras, e o horror deste fato abriria a experiência numa via nova. Agora, era fazer da crença inesperada o nosso objeto, questionar o poder através do que fora a Vovó Conga de Angola, aquele dia exaurido no morro, nos estranhos confins do Rio de Janeiro.

Fazer da crença o nosso objeto e abordar a questão do poder através das suas técnicas de fazer crer era o pro duto da experiência. De início, entretanto, era a curiosidade que nos movia. Era óbvio para nós que não se podia materializar o que quer que fosse. Sabíamos, mas, não obstante⁽¹¹⁾... O demônio da curiosidade, que não era senão o desejo da magia, da impossibilidade realizada e da onipotência, este demônio que fazia do não obstante o decisivo e que tornaria Consuelo cega para tudo, exceto o feitiço na cuia, nos perseguia.

Num certo sentido, a experiência seria a do tiro pela culatra. Sairíamos dali presas do logro do poder. Se é fato que havíamos inventado o trabalho a desmanchar, o alívio que substituíra o pânico era apenas certeza de trabalho feito, crença no feitiço. Do pedido simulado restara apenas a verdade do pedido, o sentido

que a experiência conferia à nossa presença, sentido suposto pelo poder, que nunca se engana e não se deixa enganar. Absolutista, o que ele toma por verdade não pode ter sido simulado. E o que toma por verdade é unicamente aquilo que o reafirma como poder, o perdido, que dá a ele o poder de ser poder.

Se à incredulidade se seguira a credulidade, é que o efeito fascinante do poder se exercera para nos tornar presas da expectativa, da impossibilidade de escapar a ela. O poder nos detinha imobilizadas, e, se o feitiço não se materializava, é certo que ele agia. Agia através do fascínio exercido pela presença ausente da Vovó Conga de Angola, sempre enunciada e postergada, jogo alternativo do sim e do não a exacerbar o desejo, jogo que fazia da Vovó Conga de Angola o feitiço, para dar a este realidade. E não se poderia abandonar aquele espaço antes que se cumprisse a palavra de ordem que abrisse a experiência, a de conjurar o feitiço pelo olhar, a de ver o feitiço na cuia, se não a Vovó em pessoa.

Assim, não obstante a possibilidade sempre latente da crença, ali atualizada na curiosidade, a questão é saber de que forma o poder a reforça.

Não se entra no espaço da Vovó Conga de Angola de qualquer jeito. Neste espaço fechado, só se entra e transita através de uma via pré-traçada, convencionalizada *a priori*. Faz-se o percurso de uma cerimônia, condição *sine qua non* para que se produza a crença. E, neste percurso, o espaço se converte no de um teatro fechado em que se dramatiza a regra do poder. Entra em cena o tema da sua inacessibilidade e do privilégio

supremo de nele penetrar, privilégio que só se consuma por meio de certas regras. Tudo é severamente codificado, e é neste universo regrado que o poder se configura e se reatualiza.

Para dar conta do modo como isto se produz, há que passar pelos efeitos subjetivos da cerimônia e pela função da corte e do seu discurso na legitimação do poder.

A cerimônia instaura a expectativa, que nela se origina através de promessa e ruptura de promessa. Palavra ou gesto indicativo da Vovó, logo negado pela espera consequente... Sucessão de certezas contrariadas, escansões sucessivas. Altos e baixos a se anunciar reciprocamente e a nos inserir na temporalidade obsessiva de um desejo sempre adiado, numa expectativa que era a impossibilidade de desistir e que transformava o espaço no circuito fechado e inevitável do fascínio. Neste espaço de certezas adiadas e reafirmadas, nascia idealizada a figura da Vovó, se configurava o poder.

E, para criar a expectativa, a corte era decisiva. Se é verdade que servia para reafirmar a unicidade da Vovó, era sobretudo produtora de suspense. A aparição silenciosa das auxiliares, a recusa de informar e o preparo do ritual, tudo convergia para produzir uma ambivalência de sentido que fazia existir uma presença ausente, um grande enigma, a Vovó Conga de Angola, tanto mais desejada quanto mais misteriosa. E o mistério se reforçava pela cumplicidade, que nos excluía para indicar que havia um círculo sagrado onde tudo é dito entre os iniciados. A corte, como a Vovó, nos escapava,

era uma presença ausente, que operava por exclusões e demarcava os lugares. Por um lado, o daquele que participa do círculo sagrado e transita pelo espaço inteiro, e, por outro, o daquele que espera, nisto se compraz e cujo trânsito não é livre, cujo lugar é aquele que lhe é designado. Dois espaços — o da corte e o dos demais — articulados em função de um terceiro que lhes dá sentido: o espaço sagrado da Vovó Conga de Angola.

Mistério tremendo, esta se fazia anunciar e não se mostrava. Era tão enigmática quanto os enigmas que só ela podia decifrar. Simultaneamente mortal e imortal, semelhante e dessemelhante. Detentora única das chaves místicas, comandava o em cima e o embaixo, possuía um saber que propiciava resposta a tudo, saber exclusivo que salvaguardava o enigma e legitimava o poder.

Da impossibilidade de determinar seus limites, surgia todo-poderosa a Vovó Conga de Angola; surgia para nos aprisionar.

Se, por entrar em cena na figura do arbitrário e do imprevisível, o poder atemoriza, por outro lado, através da arbitrariedade e da imprevisibilidade, se forja a sua onipotência, imagem através da qual se realiza o desejo da magia, suporte da crença. O poder espelha o sujeito, que encontra nele o Ego Ideal de que se torna presa. Realiza-se uma cativante identificação narcísica.

O arbitrário é, pois, essencial ao poder, que precisa, entretanto, se fazer amar e deve esvaziar toda e qualquer oposição. Desta forma, se numa primeira instância não presta contas e não reconhece limites, faz

o contrário do que diz e se recusa a explicar o que faz, numa segunda instância procura mostrar a necessidade destes atos. Se marca hora para não atender na hora marcada, se afirma que há que se comprazer na espera, não é senão para, em seguida, mostrar a necessidade da mesma. A espera deriva da lógica do feitiço. A referência de toda a experiência é, pois, esta lógica transcendente e pré-constituída, que inscreve a vida na ordem da fatalidade, da determinação pelo além. Esta lógica estabelece a identidade entre autoridade e razão, para tornar o poder certo, absoluto e irrepreensível. Longe de ser tirânica, a Vovó é a serva do além. Não inventa nada e é apenas a intérprete de uma ordem a que só ela tem acesso, para propiciar a todos o benefício da resposta para tudo. Esta ilusão desdobra a existência no contexto da previsibilidade absoluta, protege contra o risco e exclui a possibilidade de colocar em dúvida o feitiço. Assim, se o truque da vela no São Lázaro não é flagrado, é porque não interessa.

O poder impõe, é fato. Mas é para ir de encontro ao desejo do sujeito e, desta forma, não se aplica: do exterior, não é senão o desejo explicitado. Se é verdade que o ritual faz dos gestos puro automatismo, sujeita e disciplina o corpo e, nesta medida, o violenta; por outro lado, fecha o corpo, conjura ameaças. O sentido do ato disciplinador é a contraviolência necessária.

Se o poder impõe, é para defender. Nisto, estabelece a oposição entre o exterior, a morte, e o interior, a vida, oposição que reatualiza a experiência mais primitiva do sujeito, a experiência maniqueísta do

mundo a supor o medo e o desejo do porto seguro, que torna viável a crença e eficaz a sugestão: “Horrrível. Horrrível. Veja. Grande sorte você estar viva”. Manipula-se a ameaça primordial, e, através do maniqueísmo, se reforça a mitologia da onipotência, condição da submissão consentida. Assim, o poder se faz amar, a crença sobrevive ao desmentido da experiência e os fatos são descartados.

Entre o nosso ponto de partida e o ponto de chegada, o logro, resultado do fascínio produzido pelo jogo alternativo do sim e do não, pela ambivalência de que emergeia todo-poderosa a Vovó Conga de Angola, figura do poder.

Emergeia e se configurava através do absolutismo, do enigma e de um certo saber. Absolutismo que só reconhece uma verdade: aquela que reafirma o poder. Enigma que faz deste, enigma entre aqueles a decifrar. Saber que propicia resposta a tudo e que, por ser exclusivo, salvaguarda o enigma e legitima o poder. Saber que se legitima através de uma lógica que é senhora de todos, mesmo daquele que encarna o poder, que, assim, só exerce a sua autoridade em benefício dos outros, só é impositivo para realizar o desejo alheio e conjurar ameaças. Disto tudo, dramatizado no contexto de um teatro fechado, a excluir qualquer referência externa, resulta aquilo de que o poder não prescinde: a crença consentida, motivo-chave deste ensaio⁽¹²⁾.

Adendo

Poder da Vovó Conga ou poder do feitiço, à luz da psicanálise, o texto reabre a questão do fetichismo, o da conexão entre o feitiço e o fetiche.

Originariamente vivo, o elo de sentido entre os dois se perdeu na distorção semântica sofrida pelo termo “fetiche”. Segundo Baudrillard⁽¹³⁾, fetiche, que hoje reenvia a uma força, a uma propriedade sobrenatural do objeto, significava no início exatamente o inverso: uma fabricação, um artefato, um trabalho. Tendo aparecido na França no século XVIII, deriva do português *feitiço* (artificial), que por sua vez deriva do latim *facticus*, o sentido de “fazer” sendo aí primeiro. Interessa-nos mostrar que, quer se trate do feitiço na umbanda, quer do fetiche na psicanálise, uma exclusão — cujo sentido é o mesmo — aí se realiza: a exclusão do desejo alheio, o objeto mais não sendo do que o artifício através do qual ela se perfaz.

Para isto, há que passar pela especificidade do objeto fetiche na psicanálise. A bem da clareza, antes do conceito, o vivido do fetichista exemplificado pelo da peça. *O fetichista*, de Michel Tournier, peça de um só ato para um homem só⁽¹⁴⁾.

Ele ama pela roupa interposta. A roupa no centro do seu universo, que através dela se estrutura de forma maniqueísta, o universo da roupa idealizada e o da roupa que o horroriza.

No primeiro, a que ele diz verdadeira. A vestimenta que adere à pele é sólida, uma armadura. E, não menos idealizadas, as peças nas quais se configura uma função social, a bota, o uniforme dos SS e a sapatilha, que faz dos bascos contrabandistas. “Às vezes se diz que os bascos têm o contrabando no sangue. Para mim, os bascos não têm o contrabando no sangue, mas no sapato, na sapatilha. Privem um basco da sapatilha, obriguem o sujeito a calçar godilhões de montanhês cheios de pregos e será o fim do contrabando...”⁽¹⁵⁾. Assim, de um lado, a roupa verdadeira, a bota, o uniforme, a sapatilha e, obviamente, a jarreteira, o chapéu, a luva da bem-amada, ou seja, as peças clássicas do repertório do fetiche. Do outro, a roupa esfarrapada, a roupa que, afastada do corpo, exala o odor frio da morte, e a roupa de baixo, masculina, subitamente apreendida como roupa que não é de mulher, para nisto provocar a sua síncope.

Contra o sólido, contra o poder absoluto dos SS ou do contrabandista que, por transgredir, instaura o seu desejo como lei, *tudo aquilo que evidencia a falha* (a roupa esfarrapada), *envia à morte e à diferença dos sexos*, horripila como a nudez, esta coisa “pior do que indecente... Bestial”⁽¹⁶⁾.

Se a nudez é inumana, e mortal a roupa fria, o corpo entra em cena na oposição do nu que se conjuga e daquilo que vivifica a roupa. Nu, o corpo evoca “peça de matadouro” e “árvore sem folhas, sem flores, sem frutos. Uma árvore no inverno. Madeira”⁽¹⁷⁾. Do outro corpo, o ideal, o personagem dirá: apresentador da roupa, cabide. É o corpo como suporte, resto

necessário. E o discurso se articula na peça para afirmar que o hábito não faz só o monge, faz o homem.

Assim, no maniqueísmo da falha e da máscara, a vida do fetichista se estrutura. E a amada será o cabide através de que ele fruirá. Antoinette, só vestida. Modo de que mesmo a cama não a pode eximir. E, na penumbra do manicômio, separado dela, o fetichista se limitará à fantasia que a roupa lhe propicia. “O colante e o flutuante. Sempre me perguntei qual tem mais charme. Há duas escolas. É claro que o colante esposa as formas e, ao mesmo tempo, as contém, as reforça. Mas falta-lhe imaginação. Não fala. É seco, lacônico. É rígido. O flutuante, *flou*, faz sonhar. É tagarela, é uma improvisação ininterrupta, convida a deslizar a mão. E como é bonito quando flutua ao vento...”⁽¹⁸⁾.

O colante e o flutuante. Na roupa, o prazer de existir da personagem que, inserida no espaço patológico do manicômio, configura o caso-limite.

Como todo fetichista, ele é cativo de uma ilusão cultivada, vivida como tal e preferida. A ilusão do falo da mãe reatualizada no objeto fetiche⁽¹⁹⁾, símbolo através do qual faz existir o que não existia, nega a diferença dos sexos e conjura a castração. Assim, o fetiche funciona como barreira contra a ausência e o desconhecido. Por estar sempre à mão, como garantia de que nada faltará ao desejo.

Se há privilégio do fetiche, ele resulta do desejo da completude que se quer lei. Desejo que suprimirá qualquer falha e do corpo fará cabide, numa captação imaginária do desejo do outro, que implicará a perda do seu desejo, isto é, a exclusão do outro como sujeito.

E do que se trata no Centro da Vovó Conga senão disto? Ela espera cair o feitiço, trabalho ou desejo que, materializado, se anula. Um desejo mais forte, o da mãe de santo, captura um outro, constituindo-se nesta oposição o feitiço — desejo materializado e suprimido. Aí o feitiço se configura como fetiche, recupera-se o elo de sentido originário.

O TRANSE OU A METONÍMIA DO PODER

Outros confins em julho de 1975. Na periferia de São Luís do Maranhão, não às margens do Pindaré e do Grajaú, mas do outro lado. Distante do centro, das ladeiras e das praças coloniais imersas na quietude dos casarões portugueses, indiferente ao culto secreto dos candomblés e alheia ao tempo dos purismos, a umbanda do terreiro de Légua Bugi Buá Trindade.

Chegamos lá, a escultora Denise Milan, minha irmã, e eu, conduzidas por um chofer que havíamos conhecido na véspera, um tipo bem informado das transas do astral da cidade, e que nos falara, não do centro, mas do seu pai de santo, Zé Negreiro, conhecido em todo o Maranhão. O terreiro ficava no limite da cidade, onde o cimento dá lugar à terra batida, as casas de tijolo aos barracões e a tranquilidade a uma certa suspeita.

A tarde escurecia e as poucas lâmpadas da rua em que o carro parou estavam acesas. As crianças do lugar jogavam bola e na porta das casas alguns adultos conversavam em pé. Pelo tamanho, o barracão de Zé

Negreiro era privilegiado em relação aos demais. Uma janela o atravessava de ponta a ponta, onde, cotovelo para fora, uma menina espiava a rua.

A nosso pedido, o chofer do carro desceu e se dirigiu a ela. Apresentou-nos como vindas de São Paulo consultar Zé Negreiro e perguntou se ele podia atender. A menina sumiu e instantes depois voltou, mandando entrar.

Fomos recebidas por um rapaz que nos introduziu numa salinha onde estava sentado um preto enorme, de meia-idade, sorridente. Era Zé Negreiro. Eu entrara na frente e ele me indicou a outra cadeira que havia na peça, deixando Denise em pé.

À parte as duas cadeiras e uma mesa entre elas, não havia nenhum outro móvel na sala. Na parede, como de praxe, um quadrinho de São Jorge. Em cima de uma prateleira de quina, uma imagem de São Benedito. E era só.

Logo que sentei, Zé Negreiro apresentou o rapaz como seu filho. Em seguida, indiferente à minha presença, levantou e deu início ao trabalho. Dizia em nagô e o filho lhe respondia. Era uma espécie de ladainha em que a fala de um se encadeava na do outro, e que, dada a estranheza da língua, agia através do ritmo, configurando uma cerimônia. Entre eles e nós, o nagô criava uma distância, opunha *saber / não saber, fala / escuta* e assim demarcava posições. Inacessível, a língua prescrevia a possibilidade e a impossibilidade de falar, objetivava um certo poder e o espaço se convertia.

A litania inicial duraria pouco, o tempo necessário à convocação dos personagens: o pai de santo, seu auxiliar e nós, as filhas e aspirantes.

Finda a reza, Zé Negreiro sentou de novo para segurar a minha mão na sua. Deteve-se nisto longamente, proferindo mais algumas rezas em nagô, e depois se dirigiu a mim. Disse que a minha corrente era forte, o que eu pensava dava certo, e se despediu, propondo que eu voltasse no domingo às onze horas. Faria um trabalho, demanda de uma senhora, e me convidava a assistir. Eu poderia então dispensar o chofer, que ele mesmo mandaria me levar. Aceitamos, e no domingo às onze estávamos lá.

Denise e eu, mais o chofer. A ideia de dispensá-lo e de ficar inteiramente à mercê de um tempo alheio e desconhecido não era nada tranquila. Desce-mos do carro e vimos, pela porta aberta do barracão, que havia muita gente lá dentro. Entramos. Pela conversa, era gente frequentadora do centro à espera dos trabalhos. O calor e o aperto eram insuportáveis, nós, estranhas ali. Dado o mal-estar, saímos para a varanda. Aguardamos mais uma meia hora até Denise perguntar ao filho de Zé Negreiro, que aparecera na rua, se ia ou não haver trabalho. Claro, mas demoraria um pouco e o melhor era dispensar o chofer. Sutilmente a resposta não deixava saída. Ou bem ficávamos para topar o que viesse ou íamos embora. Consultamos o chofer sobre o perigo e, asseguradas pela negativa, decidimos despedir-nos dele.

O tempo agora era do desamparo. A cidade era uma referência longínqua, de certa forma perdida, e

estávamos entregues à espera. Pouco a pouco, a gente que se avistava da porta ia sumindo para dentro do barracão. Quisemos entrar, mas fomos barradas pelo filho de Zé Negreiro. Esperásemos a chamada. E nós ali ficaríamos, a pulga atrás da orelha, até a volta dele.

A enormidade de gente e a presença de uma cadeira vazia no centro da sala tornaram aterradora a nossa entrada. A coisa era conosco, não íamos assistir, mas ser assistidas. Com efeito. Gesto decidido, o pai de santo me designou a cadeira vazia, o centro. Ato contínuo, uma filha de santo segurou meu braço e me conduziu.

Sentei e vi Denise, que me olhava apreensiva. Na presença maciça de outros olhares, me vi exposta. O sentido da curiosidade se convertia e era penoso suportar. Mas não havia saída. Recusar o centro poderia ser ofensivo e era arriscado. O contexto me imobilizava e exigia prudência.

O atabaque soava forte o início da cerimônia. Chamadas por ele, as filhas de santo apareciam na porta e entravam uma a uma, enfileiradas, dividindo a assistência. Vinham de branco, saia de babados, turbante na cabeça, colares de búzios e miçangas, uma vela na mão. Vinham em direção a mim e se dispuseram em torno do centro, que assim se transfigurava. Circundado, este era agora o espaço do santo. A presença das filhas alterava as expectativas e me trasladava para uma outra cena. À ligação real com Zé Negreiro e com a assistência se substituíam o imaginário que me ligaria ao santo através das suas filhas. Fato de que tive consciência na ideia súbita e inesperada de que ali ninguém escaparia

ao transe. Ideia que servia para conjurar o santo e se realizaria não da forma imaginada — a do transe —, mas de outra, para mostrar que o santo baixa e o ritual se cumpre inexoravelmente.

Infenso à tentativa sempre falha de controlar o desejo, o ritual é acionado por um desejo de controlar que ali se realizava pela invocação dos santos, significantes do poder.

Compassado e forte, o atabaque vibrava sob as mãos de Zé Negreiro. Um responsório cantado entre ele e o coro das filhas de santo exaltava o ritmo. “Alacé — Dai-me forças / Brasão — Tabajara / Salve Rainha — Salve.” Seguiu-se uma pausa e Zé Negreiro retomou num imperativo: “Vela no chão!” Automaticamente, cada filha depositou sua vela, girando depois sem parar no mesmo lugar até que Zé Negreiro recomçou no canto: “Alacé”. Iniciou-se então o responsório que repetia o estribilho e só variava no fim. “Alacé — Dai-me Forças / Brasão — Tabajara / No fundo do mar — No fundo do mar.”

Uma batida dura no atabaque interrompeu o coro e a música cessou. Zé Negreiro passou a falar. O terreiro de Légua Bugi Buá, que não era candomblé, recebia uma visita, uma filha de terreiro de Ogum, de Iemanjá, de Sete Flechas, pertencente à “encantaria” de Pena Branca e de Xangô. Em seguida, voltando-se para mim, perguntou se eu já fora batizada. Acenei negativamente e ele repetiu em voz alta que não. Era pois de batismo que se trataria. Como ia ser? Eu continuava a ignorar, mas a simples nomeação já me apaziguava.

O atabaque recomeçou e, sempre dançando, cada uma das doze filhas me faria agora o seu cumprimento. Elas se aproximavam no compasso da música e, inesperadamente, num só gesto, batiam o ombro direito no meu ombro esquerdo. Pendiam depois o corpo para o lado e batiam o ombro esquerdo no meu ombro direito. Afastavam-se, então, a frente para mim. A dupla batida era vigorosa e persuasiva. Dava ideia de força.

Terminados os cumprimentos, o responsório recomeçou numa espécie de pausa até o ato seguinte. Aí, ao som do atabaque, era passado um turíbulo entre as filhas de santo, de mão em mão, para me incensar. Uma forma de homenagem inesperada.

Após o incenso, nova pausa pelo responsório. Viriam então os colares. Cada filha se aproximava tirando o colar que punha em mim e depois recuperava para se afastar dançando. Eu recebia búzios já abençoados — homenagem que, referida à anterior, evidencia o sincretismo em questão.

“Alacé — Dai-me forças / Brasão — Tabajara / Salve Rainha — Salve”, o coro retomou o canto e o ritmo se intensificou, provocando uma certa desordem entre as filhas. De forma prevista, mas repentina, o santo baixava no transe, incorporado. O espaço estava convulso e o santo não me pouparia. Também eu serviria de cavalo seu. A mando de Zé Negreiro, a guia do terreiro depositou no meu colo uma imagem de São Benedito, que eu devia segurar. Assim, apesar da minha imobilidade, o santo baixava. O que não se dera no transe se realizava através de um símbolo. Encobria-se a falha e o poder do ritual se confirmava.

O poder sendo do santo, a sua corrente precisava se fazer sentir. O transe, em que eu não entrara, entraria em cena por mim. Trazida pela guia do terreiro, a menina que eu vira na janela apareceu na sala e o pai de santo anunciou que ela ia receber a Pombagira para me cumprimentar. A menina se aproximou, segurou na minha mão e, tocada pela guia, entrou em transe. Segundos depois, a mando do pai de santo, o transe foi interrompido pela guia que envolveu a menina, abrindo-lhe os olhos. Recebida a Pombagira, Zé Negreiro anunciaria Índio Canela e sucessivamente Nagô, Encantaria do Fundo do Mar, Bugi, Rei Sebastião de Nagô e Rei São Luís de França até o cumprimento em nome de Deus, até que a corrente se fechasse.

Nas palavras do pai de santo, o comando da corrente era dito:

Recebe Índio Canela na paz de Deus. Abre os olhos. É o corpo na linha de ouro para cumprimentar. Retira. Recebe agora gente de Nagô na santa paz de Deus. Abre os olhos. Na linha de ouro, nas pedras da Encantaria do Fundo do Mar. Recebe Bugi. Retira na paz de Deus. Passa Rei Sebastião de Nagô e das pedras da encantaria. Abre os olhos. Passa Rei São Luís de França. Tira o corpo. Cumprimenta agora em nome de Deus. Vira o corpo, vira. Lá vai. Fechando a corrente, fechando, o colega Bugi Buá, caboclo nosso, da nossa encantaria.

O ritual estava terminado e eu, atravessada por todas as correntes que Zé Negreiro comandara. Aquilo era o próprio espetáculo do sincretismo. Baixaram Nagô, Índio Canela e São Benedito, o santo africano, o índio santificado e o santo católico. Baixaram São Sebastião e São Luís, referências do Brasil-Maranhão colônia. Exibindo o poder do santo, Légua Bugi Buá fundia continentes e subvertia a cronologia.

Agora, era despedir e recuperar a cidade. Conduzidas, como combinado, por uma auxiliar de Zé Negreiro.

Olhar do ponto cego, a experiência questiona à distância. Passa a agir no rastro que deixa, nos lampejos de perplexidade.

Sem nunca ter sido filha de terreiro, Légua Bugi Buá me introduziria como filha de Ogum, Iemanjá, Sete Flechas, Pena Branca e Xangô. Nada menos do que cinco encantarias. Sem ter tido transe nenhum, eu saíra transada. Assim, a diferença que eu fora encontrar suprimira a que me era própria, identificando-me aos filhos do terreiro.

Sina da diferença ou revertério do poder? A questão evoca uma outra. Que poder? O de que éramos investidas dada a estranheza no lugar ou o poder que nos estranhava? Efeito da ambiguidade da nossa posição, a questão não pode ser decidida sem o risco de se tornar panfletária.

Nada é mais difícil de refutar do que aquilo que é inteiramente falso. Aí, verdadeiro e falso são exclusivos. Da perspectiva lacaniana, contrariamente, nada é mais difícil de fazer do que uma mentira que se sustente⁽²⁰⁾. Ou, conforme o ditado popular, a mentira tem pernas curtas. Aqui, verdadeiro e falso são termos inclusivos, aquele se reatualizando através deste. Inserida nesta perspectiva, assim se formula a nossa questão: Qual é a verdade do falso transe?

O transe não se realiza da maneira prevista — incorporação em mim —, mas se efetiva, não obstante. Entre o transe e a experiência de “ser transada”, isto é, atravessada por todas as correntes, evidencia-se um poder, objetivado de forma deslocada e mediata. O do santo, exercido através de um terceiro sobre mim. Um poder que, ao se metonimizar⁽²¹⁾, se denuncia. Para que serve o transe se não para significar o poder?

Assim, o poder se metonimiza no transe para enviar a si mesmo⁽²²⁾. Por funcionar pela produção e reprodução de um significado único — o de si próprio —, prescinde da variedade, só se atualiza nela para indiferenciá-la e faz do significante um emblema. Daí o pouco dito no que diz o ritual, a pobreza do resposório, cujos significantes estão suspensos ao que ele deve significar: o poder. Daí a sua indiferença às pessoas, todas intercambiáveis (a menina, se não eu) da sua perspectiva.

Ao poder só interessa vingar, e ele vinga inexoravelmente. Por delegação consentida, no caso de uma demanda endereçada a ele, ou então por delegação obtida. É o caso da cadeira vazia que só é ocupada porque

o poder é eficaz. Entre a mão indicativa da mesma (Zé Negreiro) e a mão que conduz (filha de santo), o encadeamento é tão perfeito que se instaura uma coerência irrefutável no real. Não há como recusar a cadeira, e a delegação é obtida.

O poder maneira, negando todas as discontinuidades e qualquer falha. Faz de conta e se afirma para mostrar que a simulação lhe é intrínseca. Presente na farsa do transe, a simulação não é menos evidente no transe verdadeiro, em que se materializa o santo que não existe. Aqui e ali, sua função é tornar possível o impossível, encobrir o que falta no real e falta ao desejo, isto é, realizar a ilusão da completude.

Se o poder opera através desta completude, o faz ainda pelo vazio que presentifica. Assim, o transe, cataclismo de um corpo acéfalo, atualiza o vazio para o olhar que o contempla. Vazio que horroriza e suscita a ilusão da completude para mais garantir a eficácia do poder.

Função e negação do vazio, o poder evoca a cabeça de Medusa⁽²³⁾. Símbolo da castração, ela petrifica o espectador, vítima horrorizada do fascínio. O vazio a que envia é, entretanto, amenizado pela multiplicidade de serpentes que a circundam, substitutos do pênis, cuja falta é a causa do horror. Assim, sem nunca deixar de lembrar o vazio que oculta — pois se a multiplicidade de serpentes não o fizesse não haveria horror —, a cabeça de Medusa oculta aquilo que ela evoca.

Uma cabeça decapitada — Medusa — e um corpo acéfalo — transe —, duas formas do horror

oferecidas a um sujeito, que, fascinado, também se torna acéfalo, tão matéria quanto o próprio olhar.

Fascínio do vazio e espasmo do ser.

Na captura do olhar, o ritual petrifica, fulmina o desejo, isto é, produz a exclusão do sujeito. E, se ele opera através do vazio, não é por acaso, o vazio mais não sendo do que a diferença impossível e a impossibilidade de advir o sujeito⁽²⁴⁾.

Poder, simulação e vazio são termos inseparáveis, o poder exibindo o vazio para reafirmar que só ele o pode ocultar. Assim, atravessa o mito da cabeça de Medusa e, a infinitas léguas, Bugi Buá.

O CULTO MEMORIAL DOS ANCESTRAIS

*Conta a lenda que naquela época
o Baba aparecia de verdade. Pela sua força,
por seu saber das ervas e pela incrível fé do povo.
Na época, os atabaques batiam sozinhos.*

Um dos dizeres que circundam o culto

Surgido na África entre os iorubá⁽²⁵⁾ em meados do século XVI, o culto dos ancestrais — que se diferencia do culto dos òrisá⁽²⁶⁾ por ser restrito ao grupo familiar, pela prática litúrgica e pelo tipo de sacerdócio — efetiva-se através de um ritual que torna visíveis certos espíritos ancestrais, ditos Êgún, Êgúngún, Baba Êgún ou Baba.

O culto aqui se desenvolveria no primeiro terço do século XIX e há mesmo evidência de vários terreiros ativos de 1820 a 1935, cujo sacerdócio formava uma maçonaria e dos quais descende em linha direta o *Ilé Agbóula* e indiretamente o *Ilé Oyá*, ramo do anterior — as duas únicas casas hoje existentes dedicadas a esse culto.

O culto é secreto e o ritual faz vigorar uma memória só reatualizada na repetição dos atos, objetivada como o inconsciente no sintoma, uma memória que implica o ritual e, por ser dos ancestrais, é a condição da identidade subjetiva. Para mostrar de que forma o culto se realiza enredando o presente no passado originário, se não o Brasil na África, passo agora à experiência do *Ilé Agbóula*.

Chegar ao *Ilé Agbóula*, em Itaparica, no dia 6 de janeiro de 1979, foi um acaso. Embora se saiba do terreiro pelo culto dos ancestrais, o calendário de festas só é conhecido por frequentadores. Assim, nos lugares onde supus que poderia me informar, o Centro de Estudos Afro-Orientais e a Federação do Culto Brasileiro, em Salvador, nada obtive. Não fosse um telefonema de São Paulo para Salvador, uma amiga que ouvira falar de uma festa a ser realizada no dia 6 ou 7 de janeiro em Amoreira, na Ilha de Itaparica, nunca teria me aventurado a acabar no culto dos ancestrais em Ponta de Areia.

Pouco depois do telefonema, embarquei para Itaparica com o historiador Alain Mangin, meu marido e interlocutor predileto. O *ferry boat* se afastou lentamente da costa e a linha de edifícios que contorna a baía se tornou visível — uma massa de concreto quase até o limite extremo do que se via, até os casarões residuais, alguns entre coqueiros, solitários e nostálgicos do seu tempo.

O *ferry* estava lotado. Carros para o *weekend* e as pessoas em rodas de chope e batucada. Ou assistindo petrificadas à novela da TV Globo. Meia hora e avisamos Itaparica, tão longa que parecia um continente.

Precipitamo-nos logo que o *ferry* atracou. Para Amoreira, tomava-se a Kombi, e nós fomos nela, amontoados, aos solavancos, por uma estrada escorregadia de barro. Passado o primeiro susto, disse ao motorista que procurava a festa dos *Égún* e ele se dispôs a indagar mais adiante. Parou numa casa cujo dono indicaria o bar onde seríamos informados — uma vendinha repleta de gente que jogava bilhar e bebericava encostada no balcão. Entramos para saber da festa, sendo logo rodeados por cinco meninos, os nossos primeiros guias.

O último *ferry* saía à meia-noite. Pedi ao motorista que voltasse às onze para nos buscar e seguimos entre os meninos. Escuridão total, um súbito receio. Sugeri a Alain que nada dissesse. Eu preferia que não fôssemos identificados como estrangeiros. Bastava sermos estranhos.

Alguns passos e meu acompanhante se afastou, deu-nos as costas, abriu a braguilha e urinou. Dois

segundos, os meninos faziam o mesmo, enquanto eu não olhava, parada, em pé e sem braguilha. À minha volta, só a diferença; em mim, uma certa estranheza. O contexto suprimia os hábitos, a começar pela segregação urinária dos sexos.

Subíamos juntos uma ladeira de coqueiros que o céu iluminava, as palmas ao léu espanando as estrelas, como asas, nós e os cinco meninos por uma ladeira infinita, um silêncio onde só passos e grilos. Entrávamos no reino místico dos ancestrais, à distância da praia, o paraíso terreno, poluído e já loteado.

No fim da escalada e no topo da colina, o terreiro. No fundo, barracão iluminado, o espaço do ritual. Dos lados, casinhas e, no centro do terreno, uma árvore secular.

Alain e eu fomos levados até a varanda do barracão. Aí, trocamos algumas palavras para logo entrar. Não queríamos chamar a atenção. Fomos silenciosamente ocupar um mesmo banco à direita.

Sentíamos-nos intrusos e, talvez por isso, não tenhamos percebido que ali dentro havia o lado dos homens à direita e o das mulheres à esquerda. Cinco minutos e um dos meninos se aproximaria a me indicar o outro lado. Assim, demarcando o espaço de um e de outro sexo, princípio masculino e feminino, como ali se dizia, ele ensinava a disciplina, iniciava-nos na experiência comunitária.

Do lado masculino, bancos sobre a terra batida. Do meu, um chão de esteiras. Aí sentada, vi primeiro o grupo de baianas, roupa branca recém-engomada, saia

imensa sobre as anáguas, uma roda onde ela no centro, turbante na cabeça, colares do seu santo, um luxo e uma imobilidade que sacralizava sua presença. Eram mães e filhas de santo, convidadas especiais, notórias na Bahia. Fora elas, diversas mulheres trajadas simplesmente, deitadas ou sentadas, algumas com o filho no colo, crianças já adormecidas e bem-aventuradas no embalo do seu sono.

Preso a essas figuras, só bem depois vi no salão um espaço vazio onde havia um trono e várias cadeiras, uma diversa da outra, assento de veludo ou madeira, o espaldar sempre alto e trabalhado. Era o espaço suntuoso do *Égún*, que ali viria dançar, falar, benzer e curar.

O preparo da cerimônia agora se fazia sentir nas idas e vindas de gente que entrava, cuia ou ramo de palmas na mão, e desaparecia por uma das portas laterais. Aos poucos, o salão se enchia, gente de todas as idades. No lado masculino, alguns homens vestidos de branco, *tarbouch* vermelho na cabeça e uma vara na mão. Eram os sacerdotes do culto, os *òjè*. Nos bancos, sobretudo adolescentes, alguns adultos e uns poucos velhinhos.

Quase dez horas e a cerimônia não começara. Fiz um sinal a Alain para irmos à varanda conversar. Não havia como sair na hora combinada. Que fazer? Nisso, um senhor de meia-idade se aproximou. Apresentou-se como Mário, para nos servir e, terminada a festa, nos levar. Deixamos então de ser intrusos e ficamos agradecidos.

Voltei a sentar no canto do barracão, rever as baianas, me embalar na sua presença majestosa, sua paz

e sua força — uma experiência arcaica que reenviava à tribo originária, ao ancestral, cujos filhos o ritual invocaria.

Agora, a senhora que eu vira preparar o ritual, carregar as palmas e a comida, vinha me levar até uma cabaça de dinheiro e outra de água. Naquela, eu devia depositar uma moeda, nesta, umedecer as pálpebras, gesto obrigatório para ver Baba, sobretudo porque nunca o vira. Era a antropóloga Juana Elbein, que agora conduzia Alain para cumprir o mesmo ritual. Discretamente, a comunidade se ocupava de nós, sublinhava a novidade e o caráter inaugural da nossa experiência. Valorizando o desconhecido, incutia sutilmente o medo.

No meu lugar de novo, ver agora as baianas numa roda constituída para o despacho de *Ésú*⁽²⁷⁾. O atabaque, o vai-não vai que ali se dançava, a mandinga na roda, o dever sagrado de dançar.

Terminado o despacho, uma a uma as baianas voltariam a sentar. Encontrasse o lugar ocupado, empurrava xingando a criança que se espalhara no sono. Assim, demarcava limites, exigia disciplina e reafirmava a hierarquia.

Entrementes, formava-se uma roda de homens, todos de branco, ramos de palma nas mãos — uma roda que depois girou ao som do atabaque e dos cânticos em nagô. Fazia o *oró*⁽²⁸⁾, conforme nos explicou Mário.

Despacho, *oró* e atabaque recomençariam noutro ritmo, para que eu fosse agora surpreendida pela aparição de uma figura de forma retangular, dois panos

coloridos presos numa mesma haste horizontal, os dois lados de um volume no qual, pelos sapatos e pela dança, se reconhecia uma figura humana. Era o *Apáàràkà*⁽²⁹⁾ dobrando-se para um lado e para o outro, basculando para a frente e para trás, ora girando no lugar. O enigma de uma figura humana que não se podia identificar. Humana como não há e, assim, presentificava o além, o ancestral.

Já ali se evidenciava a razão do segredo do culto, de um espaço interdito, só para os sacerdotes, os *òjè*. Não fosse isso, não haveria enigma, o *Apáàràkà* seria um indivíduo qualquer vestido de ancestral, seria um personagem, e o culto, uma encenação. Se o ancestral é enigmático e real, é precisamente porque a figura humana falta ao seu lugar, porque ele presentifica o irreal.

Agora, o *Apáàràkà*, que de início ocupava pouco espaço, jogava-se da direita para a esquerda, se aproximava e se distanciava dos fiéis, agitava os *òjè* empenhados em evitar o contacto entre o *Apáàràkà* e os fiéis através de uma vara três vezes batida no chão. Uma vara que era o símbolo da autoridade dos *òjè*.

Apesar dos *òjè*, o *Apáàràkà* saíria do espaço que lhe era destinado. Atravessaria a sala para assustar as pessoas que se levantavam no pulo, encostando-se na parede. Quem dormia era vigorosamente acordado e a palavra *Apáàràkà* bastava para justificar isso. Até que enfim o ancestral saísse e um *òjè* se precipitasse, fechar a porta.

Desde a entrada do *Apáàràkà*, o espaço se transformara. De início, o território a ele autorizado e o dos outros. Invadido este, o espaço seria o de dentro

do barracão, defendido pelos òjè, e o de fora, onde rondava o perigo. O *Apáàràkà* dava sentido à presença dos òjè e fazia dos demais, protegidos. Reatualizava os papéis e despertava os vivos para a identidade entre si. Assim, o ritual coletivizava.

Temido, o espaço de fora estava interdito. Sa-beríamos disso logo que o atabaque parou e nós nos dirigimos para a varanda fumar. Mário viria então nos dizer que dali nós não devíamos passar, sugerir o espaço seguro de dentro, onde, entretanto, vez ou outra o *Apáàràkà* de novo se manifestaria. Surgia na varanda, a sala era então invadida pelo grupo de òjè que estava fora e irrompia se atirando de costas para trás.

Era estranho ver o *Apáàràkà*, o susto que ele dava, motivo para Alain me perguntar se de fato ali se acreditava naquilo, questão que me parecia falsa, embora ainda não ocorresse a verdadeira.

Fosse como fosse, o *Apáàràkà* presentificava o segredo, o que dele só o iniciado sabia e era consentidamente ignorado pelos demais. Assim, exigindo a cumplicidade, ele simbolizava o consenso.

O atabaque recomeçou e nós entramos para a surpresa maior, o *Égún*, uma figura suntuosa, tiras de veludo e seda paramentadas com espelhos, cauris, guizos, conchas e emblemas, pendentes até o chão, presas em cima num quadrado que evocava um capelo⁽³⁰⁾.

O fascínio da roupa e da dança humanizando o *Égún* e a estranheza de só ver uma rede no lugar do rosto⁽³¹⁾. E o *Égún* não cessaria de nos surpreender, sentando-se num trono para daí falar numa voz rouca e cavernosa, longínqua, vinda do além⁽³²⁾.

Humano pela dança, pela fala, ele não o era pela voz e pela ausência de rosto. Nessa ambiguidade, a magia do *Égún*, sua força, um poder ancestral que insistia e nos fisgava. Dançou, sentou, falou, dançou de novo e depois saiu, dando lugar a outro *Égún*, com roupa diversa e conduta idêntica. Sucessivamente, um *Égún* depois do outro, invocado pelos cânticos e pelo atabaque, controlado pelos *òjè*, suas varas para demarcar o espaço, fazer vigorar as interdições prescritas.

Ininterrupto, o som não autorizava outra escuta que não a dos atabaques e dos cânticos. A presença dos *Égún*, por sua vez, monopolizava o olhar. Nessa insistência, ritualizava-se a escuta e o olhar, o exterior se elidia e o gozo da festa nos aprisionava.

Depois da aparição de vários *Égún*, o primeiro deles voltaria a dialogar. Falava o *Égún*, respondia a assistência: “Axé”⁽³³⁾, até que o *Égún* chamasse um a um certos fiéis, proceder agora a sua cura. E, sem nunca o tocar, agia sobre o corpo. Assim, uma das fiéis chamadas se queixaria de dor nos pés. Tinha sido, dizia, arranhada pelo *Égún*, seus fluidos, a energia curativa do ancestral.

Nesse espaço fechado da cura, onde mais parecíamos envidrados, imprevisivelmente o exterior se impunha.

Era um chumaço de *òjè* sala adentro — evitar o *Apaáràka*, cuja ameaça reforçava os elos da comunidade, um só corpo embalado nas vagas de um mesmo ritmo, se não de um tempo originário, imemorial. Através do culto, com a presença dos ancestrais, era a África que ressurgia.

A festa se repetia varando a noite. Quatro e meia da manhã, decidimos sair. O melhor era permanecer, diria um desconhecido. Insistimos para ouvir que o caminho estava aberto e o risco era nosso. Ficamos imobilizados até um *òjè* nos chamar, apresentar-nos Fernando, o primeiro *ogan*⁽³⁴⁾ da casa, a quem cabia nos proteger e conduzir quando o dia raiasse e o *Apààràkà* já não estivesse. Uma ameaça e uma última interdição, como para evocar a função do ritual que, ensinando a disciplina, faz vigorar a lei e assim perpetua a comunidade.

Fernando era conversador. Quis saber a nossa origem, o tempo de estada na ilha. Falou do culto; do tio Antônio, o mais antigo da seita; do pai Domingos, *òjè* e olhador de búzios; de si, que era *ogan* e não passaria a *òjè* por temer a iniciação.

Contava e às vezes se interrompia, ia circular pelo terreiro, verificar se havia algum *Apààràkà* por ali, e, ainda que não houvesse, era a sua vara batida no chão para exorcizá-lo, suscitar assim o medo e a crença.

Cinco horas, o sol raiava e Mário abria a porta da casa, pronto agora para nos levar, conforme o prometido. De novo a ladeira, ao som da festa, ouvindo as histórias de Mário. Sobre o ancestral, que levava de cinco a sete anos para se tornar *Égún*. Sobre a antiguidade da seita, 180 anos, a forma de transmissão do poder — de pai para filho como na antiga monarquia, razão pela qual ele não chegaria nunca a ser *òjè*, que para tanto era preciso “ter raiz”. Sobre a transmissão do saber implicando a distinção da seita e da maçonaria — um saber de todos, dos cantos e das danças, e um saber

secreto registrado nos textos a que só “os altos” tinham acesso. Assim, falaria do culto e de si, Mário pedreiro, de Domingos, seu parente, o dono da vendinha, grande òjè e olhador de búzios.

Era cedíssimo e não havia Kombi. O melhor seria esperar a lancha para Salvador. Mário nos acompanhara e ficaria até o fim. Agradei para ouvi-lo dizer que fazia a obrigação, falar das próximas festas, do prazer de receber ali gente de fora, despedir-se, deixando-nos certos de retornar à ilha, ao culto irreal dos ancestrais.

A primeira ida ao *Ilé Agbólúla* nos iniciava na experiência comunitária, mostrando que o ritual demarca limites, faz vigorar a lei e assim perpetua a comunidade. Que, se não fosse o segredo, não haveria culto, e que na dialética *Apáàràkà / òjè*⁽³⁵⁾ o medo justifica a hierarquia e coletiviza. Ficou em aberto a questão da crença, só formulada numa segunda ida, cujo relato eu agora faço.

Dessa vez, três dias depois, minha irmã, a escultora Denise Milan, iria comigo assistir à festa. Chegamos em Ponta de Areia na casa de Domingos, onde a família hospedava uma senhora que viera do Rio, a

Velha, como se dizia. Ali encontramos Mário e um irmão de Domingos ainda desconhecido. Fomos recebidas como gente da casa e sentamos na varanda, ouvindo uma conversa entre Mário, Domingos e seu irmão, que enfatizava a necessidade da disciplina na seita, de pôr os pontos nos is, porque “a gente de fora prestigia o culto e a de dentro anarquiza, conduta antigamente punida — o castigo se aplicava a quem faltasse à obrigação, era chamado à ordem pelo atabaque, forçado a se ajoelhar em sal ou grão de milho”. Uma conversa que antecipava o ritual e se perpetuou até subirmos para o terreiro.

Ali chegando, fomos a uma das casas, onde o sossego seria logo interrompido por uma correria. Era o *Apáàràkà*, o susto de gente que se precipitava para dentro da casa, repetindo “*Apáàràkà, Apáàràkà*”, enquanto ao meu lado a Velha só dizia que por nada ela saía dali desacompanhada.

Embora a cena não fosse de todo nova, ela dava agora o que pensar. O medo do *Apáàràkà* era dele ou era suscitado pelo medo suposto de ter dele? O medo era do *Apáàràkà* sem ser propriamente dele. Pois, ainda que ele materializasse o desconhecido, sabia-se que por baixo da roupa havia um indivíduo “da maçonaria”. Por outro lado, o medo suposto de ter dele implicava sua aparição, que dava sentido e reforçava aquele medo, dito na palavra *Apáàràkà* pronunciada para indicar o perigo ou expresso no gesto dos *òjè*, o da vara três vezes batida para o esconjurar.

Exprimindo assim uma suposição coletiva, o medo do *Apáàràkà* propiciava a identificação entre os da comunidade e através dela. A suposição, sendo em

última instância a da própria comunidade, por nada seria desacreditada. Inexplicável como o sintoma, a suposição era aquilo de que não se podia duvidar, era a condição da identificação e o substrato da crença, objetivada, no *Apáàràkà*. Daí um temor que não era propriamente dele, o medo do *Apáàràkà* real reenviado ao medo imaginário reatualizado no discurso da comunidade⁽³⁶⁾.

Passado o perigo, caminhamos da casa para o barracão, reencontrado mais vazio dessa vez — algumas mulheres e nenhuma vestida de baiana. A festa ia mesmo acontecer? Ia, no seu tempo, implicando a espera. Duvidaríamos até ouvir o atabaque, ver a entrada dos *òjè*, a que se seguiriam identicamente o despacho, o *oró*, o *Apáàràkà* e, um a um, ao longo da noite, os vários *Égún*.

Contudo, talvez por haver pouca gente, o *Égún* então se dedicaria mais às curas. Assim, presenciamos várias, simbolizadas pelo sacudir do corpo inteiro, e, após uma delas, uma dança que interessa focalizar. A moça fora chamada, se sacudira e, inesperadamente, ela dançava para o *Égún*. De início no próprio lugar; pouco a pouco, entretanto, na impossibilidade de resistir ao apelo do que via — o *Égún* —, ela avançava, ultrapassando a vara dos *òjè*. Movida pelo fascínio, dançava para o morto, arriscando-se, alheia à comunidade e aos seus sacerdotes.

Como o *Apáàràkà*, ela transgredia, medusada pelo ancestral. Como Narciso, insistia, fisgada pela imagem, do espaço dos vivos para o dos mortos, espelhando-se no *Égún*, objeto do fascínio, se não do amor mortífero de si mesma⁽³⁷⁾.

Agora, a questão da crença se recolocava. Se, por ocasionar a identificação, a suposição da comunidade é o substrato da crença, pelo mesmo motivo o *Égún* o é. Num caso a crença sob a forma do medo, no outro sob a do amor, medo do *Apáàràkà* e amor do *Égún*. Tal identificação se dá no contexto de uma oposição maniqueísta entre o *Apáàràkà* e o *Égún*, na qual o medo daquele reforça o amor, preconizando a rememoração e a identidade subjetiva se reconfirma na presença dos ancestrais.

Culto do *Égún*, se não do passado, a seita nos imporia outra questão: a da história que de si ela conta, isto é, a da sua memória dita. Questão que a terceira ida prometia responder para só depois nos levar até o chefe, o mais velho da seita, 102 anos, Antônio.

Dentro da barca para Itaparica mais apinhada do que nunca, íamos para a Botada da Bandeira, festa que no culto antecipa a do dia 2 de fevereiro — le-manjá. Estávamos sentadas, Denise e eu, quando vi uma das mulheres da seita, Sílvia, já cumprimentando minha irmã. Acomodou-se e eu então lhe perguntei se conhecia o Conga, um amigo cuja avó morava perto da igreja em Ponta de Areia. Sílvia fez um muxoxo. Dona

Donata não era a avó. Tratava assim, mas não era. O avô do Conga tivera muito filho espalhado pela ilha. Como Domingos, que tinha mulher legítima e duas filiais. Como, aliás, o próprio marido, Manoel, de quem ela era a segunda mulher. A fala de Sílvia, sugerindo que ali a poligamia era a regra e a monogamia, uma exceção, evocava a grande família tribal.

O *ferry* atracou e nós fomos de Kombi até Ponta de Areia, direto para o terreiro. Já quase no topo da ladeira, um foguete. Alguns minutos após, a procissão, várias mulheres, bandeira nas costas, um grupo de atabaques e Domingos atrás.

Seguimos o cortejo, que desceu até a igreja-nha da cidade, deu a volta numa árvore de preceito depositando a bandeira no adro, enquanto um grupo de homens se afastou — levar para dentro da igreja-nha a comida do santo. Isso feito, Domingos convocaria os presentes para, às oito da noite, dançar até a maré vazante, botar então a bandeira no mar. O grupo se dispersou e nós ficamos — Domingos, Denise e eu — sentados sob a árvore de preceito.

Ouviríamos agora uma história de magia, a do galo decapitado que voara, se não do tio africano que havia cortado a cabeça do galo, garantido que à meia-noite este batera as asas e teria nisso apostado a própria cabeça. O tio capaz do que hoje é impossível e antigamente não o era, dada a força dos homens daquele tempo, pois o galo havia efetivamente batido as asas à meia-noite. Por força da magia e do incrível poder do tio.

Domingos contaria assim a história do galo para em seguida evocar Antônio, “quem mais sabia” e era preciso ouvir. Havia como? Antônio, se pago, falaria. Aceitei a condição e nós marcamos o encontro para dali a dez dias.

A hora avançara e as pessoas esperadas iam chegando para a obrigação, os *ogan* para o atabaque que os meninos menorzinhos envolviam, o corpo suspenso pelas mãos em posição de tocar, as mãos mal nascidas e já prontas, comandadas pelo ritual. Os homens, as crianças e para a dança as mulheres, até enfim a descida de todos à praia e a bandeira ao vento enfiada no mar.

Última ida. Agora, encontrar Antônio e, antes dele, inesperadamente na casa de Domingos, Laureano, cuja história explica a longevidade do terreiro, mostra que a identidade subjetiva aí implica o culto, e por isso vale contar.

Fora criado no *Ilé Agbóula*, mas, no colégio, passara a considerar que candomblé era para negro e se afastara. Até um dia morrer sua mãe, o pai convocar para o ritual funerário, *asèsé*, de que Laureano, como mais velho, devia participar. Em memória da mãe, ele faz o ritual, é por isso felicitado pelos da seita e

chamado pelo *Égún* para se tornar *òjè*, cargo que aceita, integrando-se na “maçonaria”.

Se Laureano volta ao culto por ele renegado é que sua identidade o requer. Como recusar o *asèsé* sem recusar a filiação? Como, por outro lado, fazer o *asèsé* sem pertencer à seita e ser por ela reconhecido?

Dada pelo ancestral, a identidade subjetiva implica participar do culto, cuja palavra de ordem resta acatar. Assim, para ser, Laureano deve rememorar, cumprir o ritual que a seita preconiza, aceitar a repetição que ela impõe.

Depois de Laureano, enfim Antônio. Vamos saber do *Ilé Agbóula* pela história que dele se conta através da lenda e da magia. Subimos para o terreiro.

Era dia da festa de lemanjá e Antônio se encontrava no barracão. Ocupava-se do presente⁽³⁸⁾. Ficamos mais de uma hora na varanda da sua casa até vê-lo entrar, trazido por Domingos. Sentou logo, a perguntar o que queríamos saber. Tudo o que não fosse secreto e lhe ocorresse contar. Bem... Fora o bisavô africano quem começou. O pai chegara a ser preso devido à seita, e ele, Antônio, nascido havia mais de cem anos, era agora o chefe. “Uma incrível responsabilidade trazer vivo o culto, mormente nos dias de hoje.” Assim era dia de lemanjá e, apesar da hora, restava ainda o que fazer.

Lemanjá era o tema de Antônio, e eu perguntei se a festa era originária da África. Sim, só que lá não havia culto nas águas, a festa tal como ela hoje se dá surgindo no *Ilé Agbóula*, na época do bisavô.

Estranha resposta. Sim, sim, fora no terreiro há mais de século. Um ancestral da seita vindo na praia uma tartaruga leva-a ao bisavô, saber o que faz, e a enfeita, fitas coloridas, para entregá-la de novo ao mar. Passado um ano, a tartaruga é reencontrada na praia e carregada num rancho, o da tartaruga, originário da festa de lemanjá. Assim, o presente ao mar, sua reaparição mágica comemorada num rancho e a festa de lemanjá, do *Ilé Agbóula* para o Brasil inteiro. Uma lenda que conta o terreiro através da magia que no passado ele teria sabido reconhecer e não cessa de evocar — a magia de uma tartaruga ou a do tio africano, cuja história Antônio de novo evocaria para a ela acrescentar a palavra “mistério”, nos conduzir até o barracão onde o atabaque já soava e a festa acontecia.

Antônio exigira dinheiro, pouco falara, sua última palavra fora “mistério” e o termo da conversa dado pelo atabaque. Assim, sem recusar, não atendia à nossa demanda, sublinhava que o culto supõe o não dito e a sua memória se expressa no ritual. Que, para se legitimar na tradição, ele deve omitir, se não mesmo exibir segredo, saber que se dissimula e se recusa ao outro, o saber do poder. Antônio nos remetia à festa, uma cena irreal, do *Égún*, na qual se rememora que a identidade é ancestral e a história é a do tempo mítico do retorno.

FRANÇA

FATALÍCIO, A DESVENTURA DAS RAÍZES OU O DESENGANO DO MANICÔMIO

Le péché est nègre comme la vertu est blanche.⁽³⁹⁾

*Mon empire est celui des proscrits de César, des
grands bannis de la raison ou de l'instinct.*⁽⁴⁰⁾

*Choses, écartez-vous, faites place entre vous, place à
mon repos qui porte en vague ma terrible crête de
racines ancreuses qui cherchent où se perdre.*⁽⁴¹⁾

Através da história de W., é a figura do psiquiatra no hospital psiquiátrico que será analisada. Sujeito a uma lógica que fala por ele, sua prática é o exercício

necessário do engano. Exercício que faz do diagnóstico o sintoma do psiquiatra, reafirma e consolida a lógica do manicômio.

Sem que se pudesse provar que W. era paranoico, ele foi assim considerado, durante meses a fio e por psiquiatras diversos.

Para explicar este equívoco que, por ter-se repetido, não é obra do acaso e deve ser atribuído à inércia da máquina asilar, há que retroceder, reconsiderar o diagnóstico na sua gênese. Datada de Tananarive (hoje Antananarivo), está inscrita numa vida errante, que abruptamente não encontra fora do hospital psiquiátrico outra saída para sua errância. Uma vida destino de mestiço.

W. é originário de Madagáscar⁽⁴²⁾. Nascido em 1940, de pai francês e mãe malgaxe, perde o pai em 1947 na revolta nacionalista. A família se desintegra e ele vai para o orfanato. Faz aí os cursos primário (1947-1953), secundário (1954-1959), passa no exame de fim do segundo grau (*baccalauréat*), entra na universidade como bolsista do governo francês, faz sociologia e aos 24 anos vai a Paris defender uma tese sobre a mestiçagem. Aí germina não a tese, mas o drama de W. — o de ser negro na França e francês em Madagáscar. Não se forma o doutor, trama-se o destino, o drama do mestiço.

O drama começa no Exército. Logo após sua chegada, W. é convocado para o serviço militar. Entra na corporação e dois meses depois é reformado. Segundo o próprio W., sob o pretexto explícito de ter o

pé defeituoso. Na verdade, por lhe ter sido atribuída uma crise de nervos, explosão motivada pela hostilidade do instrutor, um antigo combatente de guerra na Argélia, que o tomava por árabe e o chamava de “*sale Mohammed*” [“sujo Maomé”]. Assim, pela crise de nervos, o pretexto real, W. é enviado para o Hospital Psiquiátrico de Rennes, daí para o Hospital Militar e na semana seguinte é reformado.

Volta então a estudar em Paris. Fica aí seis anos. Não realiza a tese, mas escreve dois livros, ambos perdidos do mesmo modo. Em 1969, confia a uma editora um deles, 500 páginas manuscritas, a sua autobiografia completa e detalhada. Tenta recuperá-lo e não consegue. O editor não se obrigava a devolver o texto ao autor e o dele havia sido extraviado. Em 1970, impossibilitado de datilografar por falta de meios, entrega um novo manuscrito a outra editora e a história se repete.

Ainda nesse ano, ganha na loteria e volta para Madagáscar. A sorte seria aí logo contraditada. A ilha decretara a independência, a questão da nacionalidade se tornara decisiva, e a partir de 1972 é proibido empregar franceses. Por se recusar a adotar a nacionalidade malgaxe, W. não encontra trabalho, ficando à mercê do auxílio dos amigos e do consulado, que o pressiona para ser repatriado. Tratava-se, entretanto, de repatriamento por via sanitária, fórmula que criava empecilhos de trabalho na França, e a que W. resistiria até 1975. Nessa época, o aluguel atrasado há um ano, na perspectiva de se ver na rua, subnutrido e palúdico, só lhe resta aceitar a proposta do consulado e se internar no Hospital Militar. Tratado, ele é transferido para

o Hospital Psiquiátrico de Antananarivo, onde aguarda durante três meses.

Aí, o sentido dessa errância, a procura da raiz impossível e a crise de identidade através da qual se expressa a própria sociedade malgaxe, se anula no percurso psiquiátrico. A dimensão social — da colônia e da independência —, que se imprime e se perfaz na história de W., é escamoteada.

Mas é dela que se trata. Filho da colônia, a sua experiência era a de uma presença branca subvertendo valores, para só reconhecer o nativo no ato de o renegar e para lhe reenviar sua diferença como a sua malgaxaria. Ser malgaxe equivalia a estar fora do compasso, aspirar à cultura francesa, via através da qual o mestiço poderia se tornar tema, ainda que não chegasse à tese. A independência, em contrapartida, era a recusa dos valores do colonizador, os dos “peles negras — máscaras brancas”. Aí se impunha a escolha da nacionalidade malgaxe. E a “escolha” inscrita na história de W. o bania...

Apesar disto e do motivo real da internação, que por si só faz do diagnóstico uma farsa, este é tomado como a verdade de W. Para mostrar de que modo a paranoia é produzida, passo agora à observação de Antananarivo. Ela consta de breve exame de entrada e de outro, mais detalhado, realizados por psiquiatras diversos.

A sina de W. está selada nos três primeiros parágrafos do exame de entrada. No primeiro parágrafo: “obsequiosidade e superpolidez”. No segundo, o

psiquiatra abre aspas e cita W.: “Este diz ter-se tornado hábito se escusar. Há meses apresenta os diplomas em toda parte e não é empregado”. Aqui, o psiquiatra fecha aspas e prossegue no terceiro parágrafo, alinhavando: “postura humilde, mãos cruzadas, olhos baixos, evita encarar...”.

Se a sorte está lançada, é porque as aspas não são abertas e fechadas senão para dar a W. uma palavra que é descartada. Entre o primeiro e o terceiro parágrafos, a fala de W., como uma vírgula na série de condutas. Nada do que diz afeta o texto, que não integra a razão social da obsequiosidade, cuja razão será, daí por diante, a da série que a notifica.

Assim, a fala negada de W. é o que resta da sua fala, a confirmar o único sentido presente na entrevista, o de dar a palavra para não ouvir. Sentido patente no relato que encadeia condutas entre vírgulas, faz de W. condutas enumeradas e, da fala, vírgula na série escrita. Estilo que silencia o dito para objetivar e, por ter no “fato objetivo” a sua garantia, não escapa à falácia de citar a fala que desautoriza. Fala massacrada nas aspas e nesta escrita que o examinador, governado pela única necessidade do diagnóstico a fazer, usa para se escudar.

Ao primeiro exame, segue-se uma observação mais longa, cujo estilo, entretanto, é o mesmo. Realizada por um psiquiatra diferente, mostra que a particularidade do examinador não conta, ele sendo apenas o instrumento de uma lógica que o transcende.

Esta observação se inicia por uma frase que seria uma petição de princípio, não fosse o exame de

entrada. O psiquiatra envia o leitor à biografia escrita pelo próprio *doente*, afirma de saída a doença que a observação serviria para revelar. A doença é, pois, o pressuposto tomado *a priori* como verdadeiro, e o envio é a ocasião para reafirmá-lo. A prova disto está na sequência. Nela, a biografia é prudentemente introduzida de forma a ficar suspensa na interpretação psiquiátrica. Vejamos.

Após alguns dados sumários relativos ao pai e à mãe, lê-se a palavra “irmandade” e, dentro de um parêntese: “o paciente é obrigado a contar nos dedos... — (_____... —”. Contrariamente ao previsto, o parêntese permanece aberto nos três pontinhos e se segue a fala citada de W. — “(_____...”. São cinco, diz ele, portanto, quatro irmãos. Duas irmãs mortas na infância, uma de 2 anos, que ele há muito não vê, e dois irmãos contra ele, não porque se sinta perseguido, mas por ser invejado.

A fala de W. é a evidência de que ele é obrigado a contar nos dedos e até erra na conta (coisa que o psiquiatra não percebe) porque recusa o tema.

Não obstante, dada a forma da frase que precede a fala de W. — (_____... — na leitura, o contar nos dedos será tomado por sinal psiquiátrico. O próprio do sinal é ser aquilo que se detecta, é o fato interpretado. E o contar nos dedos precedido do parêntese — (_____ — equivale a comentário. Considerada a locução obrigado a que o antecipa, resta ler aí: distúrbio mnésico.

Desta série de equívocos, a entrevista tira o sentido procurado. Por se seguir aos três pontinhos, a

fala de W. — (_____... “_____— fica suspensa à interpretação. Naqueles, a continuidade ficaria elidida se o parêntese tivesse sido fechado — (_____...).

Não sendo — (_____...” —, o que segue se inscreve no mesmo registro discursivo e faz parte da interpretação que, por razões estruturais, o conteúdo da fala não pode negar. Aliás, ela não existe senão para confirmar o distúrbio mnésico, a prova se encontrando no fato de que o psiquiatra não observa⁽⁴³⁾ o erro na conta, para o que, é claro, ele precisaria ter valorizado a fala.

Sujeita à sua compulsão repetitiva, a entrevista continua a se desenrolar da mesma forma. Lê-se: “O paciente é incapaz de precisar quando viu a mãe pela última vez”. Nesta frase, se anula o que foi dito por W. a seguir, sua referência à desunião da família e à briga que o separaria da mãe. A recusa aí implícita do tema familiar se eclipsa na incapacidade alegada.

Dado o desinteresse do psiquiatra por aquilo que o tema da família evoca nesta história, como W., ele se recusa a tratá-lo. Referidas à questão da nacionalidade — pai francês, mãe e irmãos malgaxes e W. francês —, desunião, inveja e briga são a expressão de um conflito de valores que não deixa lugar para o filho pródigo e faz de W. o renegado de que ele evita falar. Aí, o nosso fio perdido da meada.

Passo em falso, a entrevista caminha até concluir que se trata de estado depressivo, crise de identidade num indivíduo frágil, imaturo e hiperestésico⁽⁴⁴⁾, a isto acrescentando que há risco de evolução para uma paranoia sensitiva⁽⁴⁵⁾, caso já não esteja estabelecida.

Aqui, o raciocínio culmina no abstrato e se desmascara. Se de fato a paranoia supõe o caráter sensitivo de que se encontra traço na obsequiosidade e na hiperestesia, é obvio, por outro lado, que todo caráter sensitivo implica *a priori* o risco de paranoia. Nada, entretanto, na prática, autoriza a afirmá-lo. Apesar disto, o psiquiatra o faz, fundado na dúvida relativa a uma paranoia já estabelecida. Dúvida não fundamentada. Obsequiosidade “amnésia”, relativa à família, ou inveja a ela atribuída não são argumentos. E salta agora aos olhos que ele só duvida para afirmar o risco, impossível da perspectiva do seu saber, necessário à evacuação sanitária.

A dúvida está, pois, a serviço de um fator externo à sua prática e que a determina. Ponta de lança do consulado francês, ela articula saber e poder para mostrar que *o poder do psiquiatra é imaginário*, o poder se tramando entre o Estado e o hospital psiquiátrico

Assim, se o psiquiatra é o representante autorizado do saber, não é senão para atualizar o poder do hospital psiquiátrico, cuja prática governa sua ciência. Presa da eficácia, ele afirma o risco exigido pelo consulado, e a possibilidade de cumprir a lei se realiza. A função do hospital aí se apresenta como a de enunciar a doença, cuja realidade é secundária, a paranoia diagnosticada sendo virtual.

Nesta virtualidade, entretanto, o psiquiatra se ancora para concluir o exame pela proposta da evacuação sanitária. Nela, a dúvida se transforma em certeza, e a prova disto são os documentos anexos ao exame. Não consta aí risco de paranoia, mas o diagnóstico da

mesma. Fundada numa simples suposição, a proposta mostra a outra face da pretensa neutralidade, exhibe o compromisso que a determina. De antemão o serviço do consulado, a observação inteira não passa de uma petição de princípio.

Entre o Estado, o hospital e o psiquiatra, o poder se configura através de máscaras. Testa de ferro do Estado, o hospital psiquiátrico dissimula o poder. Nele, a lei se realiza mediada pelo saber psiquiátrico, antiface do arbitrário. Garantia única daquele saber, prova real da loucura, o hospital psiquiátrico é dotado de autonomia. Pelo que, aliás, se diferencia da prisão, cuja função explícita é a de dar seguimento aos atos da Justiça.

Se o hospital psiquiátrico legitima o poder do Estado, o psiquiatra coloca em ato a função do hospital. Dá atualidade a um saber pré-constituído, cuja interpretação é imposta pela prática. Nisto, e só nisto, se diferencia do burocrata, inimigo ajuramentado das razões práticas.

Antananarivo evidencia a posição do psiquiatra no sistema hospitalar. A França, espaço de uma desventura que toca as raias do absurdo, será a prova de que naquela posição o engano é a regra.

Et la voix prononce que l'Europe nous a pendant des siècles gavés de mensonges et gonflés de pestilences...⁽⁴⁶⁾

... mon originale géographie... la carte du monde faite à mon usage, non pas teinte aux arbitraires couleurs des savants, mais à la géométrie de mon sang répandu... la négritude, mesurée au compas de la souffrance...⁽⁴⁷⁾

W. entra no Hospital Saint Anne de Paris em 1976, precedido pelo dossiê de Antananarivo. Neste, a observação médica já analisada, dois certificados de visita e o processo verbal do Conselho de Saúde. Consta dos certificados que W. é portador das doenças 300.4 (depressão neurótica) e 301.0 (personalidade paranoica), a evacuação sanitária é requerida. O processo verbal ratifica a demanda dos certificados. Há, pois, um consenso que o antecipa e enraíza na doença a sua história. Mediações suprimidas, sua identidade é agora 300.4 e 301.0.

A esta distorção, outra se sobreporia no maní-cômio. A primeira observação aí realizada diz, de início, que W. foi transferido de Antananarivo após três meses de internação por síndrome depressiva, dessocialização quase total desde 1972 e estrutura paranoica de tipo sensitivo. A razão da transferência passa a ser a doença, tornada irrefutável por três meses de internação. E o que era farsa se transforma na verdade.

Engano ou má-fé? Má-fé intrínseca à lógica do hospital psiquiátrico, engano do psiquiatra, produzido por esta mesma lógica. A má-fé está na farsa, que consiste não só em enunciar a loucura para servir

o consulado, mas em simular autonomia. O engano é produzido pela farsa, de que o psiquiatra, pela posição que ocupa, não suspeita. Aí ele interna, diagnostica e trata em nome de um saber. Ora, o que está escrito na observação se ancora no dossiê de Antananarivo. Duvidar que W. tenha sido internado por loucura seria duvidar dos dados em princípio, tomar a própria prática por uma impostura. Para isto, precisaria não estar na sua posição, cuja particularidade é a de mascarar aquilo que subjaz a ela.

O psiquiatra é, pois, presa de um engano revelador da crença na própria autonomia. Intrínseca à sua posição, esta crença é encobridora da verdade da sua prática, que é governada pela rede institucional de que o hospital psiquiátrico faz parte. Nela, o psiquiatra se engana necessariamente. Assim se consuma o poder do manicômio, mostrando que o psiquiatra é aí antes a vítima do que o algoz, e que a verdade da instituição, panaceia universal contra a razão dos fatos, é a sonegação maneirosa da razão dos seus atos.

Se o engano é produzido pela farsa, ele é ainda efeito de um certo ritualismo. Está inscrito na rotina, na precedência da leitura do dossiê sobre a entrevista, do que está escrito sobre o que é dito, ou da forma indireta sobre a direta. Esta particularidade é a outra face do contrassenso presente na entrevista de Antananarivo. Lá, o psiquiatra dava a palavra para não ouvir. Aqui, ouve a escrita. Num caso e no outro, à escuta do saber e surdo para o que se diz. Nesta redoma se forja um discurso abstrato sobre o interno, a própria entrevista se torna uma farsa de que o psiquiatra é coadjuvante.

E o engano não cessa de se repetir. Embora conste que W. se interna para ser repatriado, a entrevista continua a ignorar o motivo da sua presença. Não só o diagnóstico não é refutado, mas o psiquiatra dá ênfase às falhas mnésicas relativas aos eventos biográficos, os mesmos através de que se configurava a recusa de W. a falar: os eventos familiares. É a inércia reproduzindo a distorção e o pressuposto do hospital psiquiátrico, o da sua infalibilidade, que aterroriza o psiquiatra e instaura, através da apatia, a ética da passividade.

Nesta maquinaria, multiplicam-se de roldão os sinais da loucura. Contra a lógica da fala se usa uma escuta insensível, que a atomiza e privilegia aquilo que vai de encontro ao sistema procurado.

Se W. conta o episódio do exército, lê-se aí a paranoia. Surdo para o “*Sale Mohammed*” de que, na tradição racista da corporação, o instrutor se valia para enviar W. à cor da sua pele, o psiquiatra identifica naquele um dos vários perseguidores. Fica desta forma impune o “*Sale Mohammed*”, o mito que a cada olhar branco afronta o negro para o perseguir, reatualizando a identidade entre o árabe e o negro no ato que desqualifica pelo sujo o destinatário e eterniza na sujeira a melanina.

Ainda na mesma linha, se escotomiza⁽⁴⁸⁾, se nega, a cultura de W. e se interpreta como patológica a referência a um espírito protetor que lhe fala. Se Madagáscar cultua o espírito dos ancestrais e da natureza, se aí “os mortos têm respondentes, os vivos, sombras”⁽⁴⁹⁾, à França não interessa. É a sua racionalidade que se imporá aos fatos, a referência será citada, e a palavra

protetor, sublinhada. E para mais fazer de W. o espécime procurado, se acrescentará, entre parênteses: sussurrar quase inaudível no fundo do ouvido. Frase cujo *apenas* quase evoca, na gênese do sussurro necessário à tese da psicose, um *forcing* e leva a supor que aí se trata de uma resposta induzida.

Não obstante, e na serenidade marinha das constelações, Tokowalky continua a escutar o inaudível ⁽⁵⁰⁾.

Atento à tese do psiquiatra para conjurar os enunciados da loucura, W. logo cessaria de falar nos espíritos. Sua perspicácia evidencia a intransigência da posição do psiquiatra e a incapacidade de criticar que a caracteriza. Apreendida à luz do patológico, a crença de W. revela uma outra: a do psiquiatra no absolutismo dos próprios valores. Movido pela fé racionalista, ele interdita temas, discrimina culturas e renega a singularidade.

No hospital psiquiátrico, sua conduta está predeterminada, regida pela compulsão de diagnosticar. A inconsistência da paranoia de W., motivo de divergências sobre ele, resultaria numa tentativa escrita de fundamentar o diagnóstico — antes de mais nada, prova da necessidade de diagnosticar. Impossibilitado de afirmar que há delírio a partir do discurso de W., o psiquiatra o faz a partir do relato de um terceiro. Inscreve a inexistência atual de delírio num suposto ciclo de momentos fecundos, de que o passado, através do relato, seria a evidência, para fazer do presente o eclipse momentâneo do delírio, se não a impossibilidade de refutar a paranoia. Tira da jogada diagnóstica o que foi

dito por W. e passa ao relato do reitor das universidades de Paris, antigo conhecido de W.

Aí se deveria encontrar a prova dos momentos fecundos que a referência do psiquiatra a perseguidores e à crença nos espíritos não demonstrara. Não é o que se passa. Os dois únicos fatos, supostamente destinados a comprovar o delírio, não são conclusivos. Assim, uma alusão a cartas para o reitor, em que W. falava da sua comunicação com os espíritos, não prova nada. Não só porque “pareceram” delirantes ao reitor, mas pelo sentido dos espíritos na cultura originária de W. Por outro lado, o segundo fato — referência a uma estudante da Sorbonne que W. erroneamente supusera apaixonada — por si só nada significa. Sobretudo, não autoriza a concluir que se trata de sintoma de erotomania.

À revelia dos indícios procurados, a tentativa de reafirmar a paranoia se mostra infrutífera. O delírio não fica provado, e, aliás, não há maior empenho nisto. É revelador, entretanto, o desvio imprimido àquela tentativa, que se desloca do delírio para o desemprego de W., estranhamente atribuído à falta de iniciativa. Se o índice de 1 milhão de desempregados na França relativizava a tese da iniciativa, o empecilho da carteira de trabalho e do domicílio (um renomado hospital psiquiátrico francês) bastaria para fazer desconfiar da possível eficácia de qualquer iniciativa. Mas o psiquiatra não desconfia, fato que só ganha sentido se considerado o seu projeto de confirmar a todo custo o diagnóstico. Este projeto o cega e, na impossibilidade de detectar o delírio no discurso, o leva a procurar seus efeitos alhures. Por esta via, o desemprego ganha estatuto de prova.

*Raison rétive tu ne m'empêcheras pas de lancer ab-
surde sur les eaux au gré des courants de ma soif
votre forme, îles difformes,
votre fin, mon défi⁽⁵¹⁾*

Realizado através do dossiê, o nosso percurso quase nada ensina sobre W., cuja verdade era vivida alhures, no cotidiano do hospital psiquiátrico e no desespero da busca de emprego. Na França, o destino que ele havia previsto, acontece. Não consegue achar trabalho⁽⁵²⁾ e fica alojado no hospital psiquiátrico, tornado residência. Este paradoxo⁽⁵³⁾ aguçava sua sensibilidade.

À diferença dos médicos e enfermeiros, cuja posição cegava para o que havia aí de estranho, e dos outros internos, cuja estada era transitória, W. era presa do hospital psiquiátrico. O inusitado se tornara sua morada e a crítica, necessária à sobrevida.

Apesar disso, dado o sentido a ela imputado, a crítica era o risco permanente que W. corria de resvalar no diagnóstico de loucura. Endereçada a gente comprometida, incapaz de agir sobre o sistema, fazia sobretudo ressoar a impotência. A crítica era então considerada autorreferência, e W., paranoico. Projeta-se a própria irracionalidade, a partir daí conjurada, e W. se tornava o emissário da culpa.

Entre a experiência cotidiana do hospital psiquiátrico e da Justiça, uma analogia se perfila evidenciada através da história de Joseph K.

O mais certo é conformar-se com a situação. Ainda que alguém pudesse melhorar alguma coisa — o que, aliás, é uma superstição absurda — seria, no melhor dos casos, uma conquista para o futuro, ao passo que o prejuízo atual seria incomensurável, pois a pessoa teria chamado a atenção de funcionários sempre vingativos. Tudo menos chamar a atenção! Ficar quieto, por mais que isso seja contrário ao bom senso! Tratar de entender que, em certo sentido, este grande organismo judiciário está eternamente se completando e que, se alguém procura modificar alguma coisa por conta própria e em seu próprio lugar, na verdade, estará cerrando o galho em que está sentado. Cai, enquanto o grande organismo compensa o pequeno incômodo noutra parte — pois tudo se liga — e permanece igual, isto se não se tornar, como aliás é provável, ainda mais fechado, mais atento, mais severo e mais maldoso.⁽⁵⁴⁾

A crítica era, pois, a perdição do acusado. Fundada na irrefutabilidade da sua razão, a Justiça é absolutista. E duvidar da Justiça é de todos o crime supremo. Crime de K ou loucura de W., Justiça ou jurisdição psiquiátrica. Há sempre nestas paragens uma zona de silêncio obrigatória, a submissão se apresentando como a única saída possível.

Por resistir a esta saída imaginária, o sistema se precipitava contra W. Incriminado através da paranoia, o era ainda de uma outra forma, que contraditoriamente

o eximia da loucura para dele fazer *persona non grata*. Assim, sempre que reivindicava o que quer que fosse, ouvia que “o hospital não é hotel de veraneio”, e ele, implicitamente, era um vagabundo. Entre loucura e sanidade, se agitava o cotidiano pingue-pongue, que agora o expulsava do manicômio.

De Madagáscar para a França, da França para o hospital psiquiátrico e deste para o que desse e viesse. Banido a primeira vez por ter-se reconhecido no projeto nacional de formar homens à imagem do branco e ter preservado a nacionalidade francesa, isto é, por ter reivindicado a coerência. Banido a segunda vez por ter servido à farsa do consulado francês, a vida não lhe poupava, por denunciar a irracionalidade, uma terceira vez. Agora, do hospital psiquiátrico para fora.

Mas sair não lhe era dado. Um outro pingue-pongue o rebatia para dentro. Para solucionar o desemprego, o Serviço de Assistência Social o enviava para o Centro de Repatriamento, que não se ocupava dos internados, a cargo do Serviço de Assistência Social. Enviado para a Agência Nacional do Trabalho, aí se tomava o domicílio por indício de loucura, e ele voltava ainda mais desempregado. Cansado da própria ineficácia, o Serviço de Assistência Social insistia na profissionalização pelo Centro de Treinamentos para Deficientes. Esta solução, W., cômico do efeito dos rótulos, obviamente não podia aceitar.

Restava mendigar o lugar no hospital psiquiátrico, até que, no dribble perpétuo da própria sorte, viesse, por si só, a se colocar. Nesta corda bamba, sobreviveu oito meses, até ser agraciado pelo Correio com um emprego.

A história de W. revela uma negação constitutiva da posição do psiquiatra. Sujeito à compulsão de diagnosticar, fica limitado ao palmo diante do nariz, vê e não enxerga a realidade, sonogada através da nosologia e da tranquilidade morna das categorias. Neste sentido, é como o filósofo da *Weltanschauung* — Immanuel Kant — que não se aventura na vida sem o (guia turístico) *Baedeker*, o novo substituto do antigo catecismo, segundo Freud⁽⁵⁵⁾. Fadado a se repetir, a verdade do diagnóstico é a compulsão⁽⁵⁶⁾ que o inscreve como *sintoma do psiquiatra*. Sintoma daquilo que não cessa de se escrever⁽⁵⁷⁾, e, pelo seu sentido, de ser aquilo que se coloca de través para impedir as coisas de caminhar no sentido em que dão conta de si mesmas de modo satisfatório⁽⁵⁸⁾.

Ainda por ser sintoma, o diagnóstico é a volta censurada do recalçado, daquilo que se objetiva na “cons-ciência prática da loucura”⁽⁵⁹⁾, a exclusão imediata da diferença. Exclusão que no diagnóstico se faz mediada pelo saber objetivo. Nele se nega e se realiza o dogmatismo imediatista da consciência prática, assim retomada pela consciência analítica da loucura⁽⁶⁰⁾. Entre uma e outra, o recalque opera para triar e racionalizar a demanda de exclusão.

Opera e se perpetua à revelia da consciência do recalçado⁽⁶¹⁾. A prova disso sendo o evento da *História da loucura* e do discurso libertário que a circunda no mesmo lugar de que é datada a presente história — Paris, 1976. Se isto se dá, é que o psiquiatra aí se satisfaz, e, dado o sintoma, narcisicamente.

Para dar conta daquilo que anima o recalque, ainda uma vez recorro a Kafka⁽⁶²⁾. O da história presente nas palavras introdutórias à lei, narrada pelo sacerdote a Joseph K.:

Diante da lei está um guarda. A este guarda se dirige um homem do campo e pede que o deixe entrar na lei. Mas o guarda diz que neste momento não pode autorizar sua entrada. O homem pensa, depois pergunta se poderia entrar mais tarde. “É possível”, diz o guarda, mas não agora. Já que o portão que dá para a lei está como sempre aberto, e que o guarda se coloca ao lado, o homem se curva para, através da porta, olhar para dentro. Ao ver isto, o guarda dá risada e diz: “Posto que tanto te atraí, experimenta então entrar apesar da minha proibição. Observa porém: Eu sou poderoso e sou apenas o guarda menos graduado. De sala em sala, porém, estão postadas sentinelas, uma mais poderosa do que a outra. Nem eu posso suportar sequer a presença da terceira”. O camponês não esperara por tais dificuldades, pois a lei deve ser acessível a cada um e sempre, pensa ele, mas agora, ao examinar mais de perto o guarda em seu casaco de pele, seu grande e pontudo nariz, sua barba longa, fina e negra, à moda dos tártaros, decide que é melhor esperar até obter permissão para entrar. O homem, que se tinha munido de muita coisa para sua viagem, usa tudo, por mais valioso que seja, para

subornar o porteiro. Este, na verdade, aceita tudo, mas dizendo: “Eu só aceito isso, para não julgares que te descuidaste de alguma coisa”. Durante vários anos, o homem não tira os olhos do guarda, esquece-se dos outros guardas e este primeiro parece a ele ser o único obstáculo para entrar na lei. Amaldiçoa o acaso infeliz, brutalmente e em alta voz nos primeiros anos. Mais tarde, ao envelhecer, limita-se a grunhir. Torna-se infantil, e, como durante os longos anos em que estudava, o guarda chegou a identificar as pulgas do seu casaco de pele, suplica também às pulgas que o auxiliem a convencer o guarda a mudar. Por fim, sua vista enfraquece e ele não sabe se se torna mais escuro à volta dele ou se seus olhos o enganam. Mas agora percebe nas trevas um clarão que irrompe inextinguível da porta da lei. Resta-lhe pouca vida. Antes da morte, concentram-se em sua mente todas as experiências daquele tempo em uma pergunta que até este momento não tinha feito ao guarda. Como não pode mais levantar o corpo que se enrijece, faz um sinal. O guarda precisa se abaixar até ele, pois a diferença de altura mudou muito em detrimento do homem. “E agora, o que quer saber ainda?”, pergunta o guarda. “Você é insaciável”. E o homem responde: “Se é verdade que todos procuram a lei, como é que nestes últimos anos ninguém, além de mim, pediu para entrar?”. O guarda percebe que o homem já está no fim e, para ser captado por seu ouvido de agonizante, grita para ele: “Aqui, ninguém além de você podia entrar, pois esta entrada estava destinada apenas a você. Agora, eu a fecho e vou-me embora”.

Entre o guarda e o camponês, a identidade no imobilismo da submissão. Cego pela esperança, o camponês não afasta os olhos do guarda, que só pode se afastar na perspectiva da morte do camponês.

De um ao outro, entretanto, o desejo se trama, contrariando as aparências. Sob o desejo de entrar na lei, a todo instante dissuadido, opera um outro desejo. Se o camponês se consome na súplica, acabando mesmo por rogar às pulgas, é que o desejo é de suplicar. Só isto explica porque maldiz a própria sorte e não o guarda, cuja imagem o cativa até a morte, para dar corpo, na história, ao amor pelo censor.

Preso deste amor, o camponês só podia ser reconhecido pelo guarda. Entretanto, para mostrar que só a lei conta, o guarda se deixa subornar, configurando-se aí o que poderia ser o amor da lei. Poderia, não fosse a última frase, evidência de que o amor se personifica e se realiza no censor. Embora a porta da lei esteja sempre aberta, o guarda anuncia que a fecha. A lei é transgredida, e aquilo que havia sido conjurado volta. É a volta do recalcado e o término da espera. Aí, o guarda vira o obstáculo que desmentia ser e, presa da dualidade imaginária⁽⁶³⁾, participa do amor do camponês. Ama narcisicamente o censor que ele próprio encarna.

Entre a história narrada a Joseph K. e a W., a analogia trabalha para desvelar o psiquiatra. Não fosse a escansão introduzida pela última frase, a figura do guarda permaneceria encoberta. Igualmente, o psiquiatra ficaria resguardado, não fosse na história de W. a intrusão abrupta do recalcado, efetivada na sinonímia entre paranoia e desemprego. Intrusão que faz da autoridade

o critério exclusivo da loucura e revela, contra a função mediadora do saber psiquiátrico, o desejo até então eficazmente censurado, o de desqualificar através da paranoia. Nesta volta do recalcado, através do qual o saber se exerce contra W., ressoa de novo, e agora no hospital psiquiátrico: “*Salé Mohammed*”.

Inscrito numa luta de puro prestígio, o psiquiatra se confronta com uma vítima desguarnecida e realiza, na onipotência, a sua imagem. Incontestemente, embora pontual, ela reaviva a chama do narcisismo que ofusca a consciência do recalcado, anima e perpetua o recalcar.

MÉXICO

O PODER OU A PROMESSA DE SI MESMO

Um duplo é o próprio feiticeiro revelado através do seu sonhar, explicou Don Juan... é um ato de poder... mas para você não passa de uma história de poder. (p. 47)

... somos prisioneiros do poder... que grande sorte! (p. 277)

... digamos que um guerreiro é um prisioneiro do poder; um prisioneiro que tem uma escolha livre: a de agir como um guerreiro impecável ou como um imbecil. Em última instância, talvez o guerreiro não seja um prisioneiro, mas um escravo do poder, porque esta escolha não é apenas uma escolha para ele. (p. 190)

*Um guerreiro está nas mãos do poder e sua única liberdade é
a de escolher uma vida impecável. (p. 59)*

*Somos seres luminosos... E, para um luminoso, só o poder
pessoal conta. (p. 15)*

*Você ainda não tem poder pessoal suficiente para visar a
explicação dos feiticeiros. (p. 12)*

*Talvez você tenha poder pessoal suficiente para destrinchar
este mistério hoje à noite... Se não hoje, talvez amanhã.
(p. 23)*

*Não existe nada neste mundo de que um guerreiro não
possa dar conta. (p. 32)*

*Não havia nenhum modo de predizer os caprichos do poder.
(p. 184)*

*Um guerreiro aceita seu destino, seja ele qual for... como um
desafio vivo. (p. 24)*

Um mestre nunca procura aprendizes e ninguém pode solicitar seus ensinamentos...

O aprendiz é sempre designado por um presságio. Um guerreiro... na posição de se tornar mestre, deve estar alerta, a fim de captar o seu centímetro cúbico de chance. (p. 27)

*Ao vir me ver, você deve estar preparado para morrer...
(p. 152)*

Enquanto conselheira, a autocompaixão não é nada se comparada à morte. (p.24)

*Sem uma consciência da presença da nossa morte,
não há poder nem mistério. (p. 115)*

São maneiras de falar sobre os mistérios para os quais não há palavras. (p. 85)

*Histórias de poder, fragmentos,
Carlos Castañeda*

Histórias de poder, de Carlos Castañeda⁽⁶⁴⁾, é o relato da etapa final da iniciação de Carlito. Auxiliado por Don Juan e por Don Genaro⁽⁶⁵⁾, o aprendiz aí franqueia as portas do desconhecido e, como eles, se torna feiticeiro.

Antes de mais nada, o ensinamento de Don Juan é um discurso do poder, do qual, aliás, o mestre se diz escravo. Analisar este discurso pela forma como o poder se exerce sobre o aprendiz, — antropólogo convertido em feiticeiro —, é o objetivo deste texto.

Assim, retomo do relato de Castañeda aquilo que configura o essencial da relação entre o mestre e o aprendiz no percurso iniciático, via em que o poder se efetiva mediante um saber e em que a meta é a aceitação de uma verdade cujo único critério é o dom. Retomo para questionar um discurso que, de forma inteiramente eficaz, dá estatuto de prova ao que não é probante e para, assim, desvendar nele aquilo que o torna produtor da delegação de poder que o sustenta.

Escapar ao espaço, ao tempo e ao próprio corpo. Chegar através da “impecabilidade” a ser o duplo indiscernível de si mesmo é o objetivo do aprendiz de feiticeiro.

Para Genaro, estar simultaneamente no México central e em Sonora não é um evento especial. A ubiquidade é um dom do feiticeiro. E, durante vários anos, à exceção de duas vezes, não fora o original, mas o duplo de Genaro, que Carlito encontrara. Palavras de Don Juan. Revelação absurda para Carlito, que se precipita no interrogatório. O mundo, lhe responderá

Don Juan, é insondável. E, sobre o duplo, não se podia raciocinar. Mais do que isto, Carlito havia sido testemunha, o que deveria lhe bastar. Testemunha do duplo, não da diferença entre o duplo e o original, que esta só o feiticeiro “via”.

Genaro, Carlito, Don Juan. O benfeitor, o aprendiz e o mestre, três figuras do poder eleitas para que se cumpra aquilo que fará de Carlito um guerreiro-feiticeiro. De perplexidade em perplexidade, através das revelações, Carlito se aproximará da meta. E atingi-la é aí aceitar a verdade do duplo. Verdade iniciática. Alheia à *ratio*, ela só depende da enunciação do mestre. Pode ser vista por este, mas só pode ser testemunhada pelo aprendiz. Implica, pois, o dom e se oferece como uma possibilidade adiada — a experiência da protelação lhe é inerente.

Neste processo, o guerreiro deve transcender ininterruptamente os próprios limites, até alcançar aquilo que Don Juan chama “a totalidade de si mesmo”. Isto se faz por meio do conhecimento, conquistado passo a passo, segundo os desígnios do poder — transcendência a que estão sujeitos aprendiz e mestre.

Nesta via, que culmina com a “explicação dos feiticeiros”⁽⁶⁶⁾, o saber resulta da experiência. Forja-se de medo em medo e através das revelações. Assim, a ameaça provocada por uma aparição no chaparral deserto — um homem e a forma sombria de um pássaro enorme — será para Carlito ocasião de um aprendizado. Ele tivera o que o mestre chama de “um encontro com o conhecimento” ou “a borboleta da noite”.

Nomeada, a experiência se torna conhecimento. Se o mestre nomeia, entretanto, é para neste mesmo ato mostrar que o aprendiz está aquém dos fatos. Tendo falado do encontro, Don Juan explica a Carlito que vira o conhecimento rondar a casa e que fora para o chaparral pô-lo à prova, saber se destacaria o conhecimento do resto, o que não se dera. Assim, a aparição que Carlito enxergara era a prova de que não tinha poder suficiente para ver, este dom sendo, por sua vez, prova do conhecimento do mestre, cujo discurso desafia o aprendiz a saber. A saber, entretanto, aquilo que não pode ser explicado. Só pode ser testemunhado — o duplo, a borboleta da noite ou o *nagual*⁽⁶⁷⁾. Só pode ser conhecido através da familiaridade — o aliado. Supõe o poder pessoal — a totalidade de si mesmo ou a explicação dos feiticeiros. Está sujeito a uma temporalidade que não é a da lógica, mas a do poder, causa de todos os eventos.

Assim, ser aprendiz ou mestre independe dos indivíduos. Quando um homem comum está pronto, o poder lhe fornece um mestre e ele se torna aprendiz. Quando o aprendiz está pronto, o poder lhe oferece um benfeitor e ele se torna feiticeiro. Nem todo aprendiz encontra, entretanto, um benfeitor. E, em todos os casos, é o poder que decide tudo. Mas não o faz de modo arbitrário. Se, por exemplo, na prova final, o guerreiro não se comportar impecavelmente, é visado sem dó pelos atiradores do desconhecido. Se, contudo, executar a contento as tarefas, confirmará a promessa do poder. Promessa que instaura uma dialética sem saída: o medo, a morte ou o poder.

Trata-se da iniciação ou, segundo Don Juan, “da incrível aventura de ser prisioneiro do poder”. Um domínio em que a única liberdade é a de escolher uma via impecável em que, no limite, não há escolha, só a impecabilidade é possível. Mais que prisioneiro, se é aí escravo do poder. Esta a contingência a que estão sujeitos Genaro, Carlito e Don Juan.

Referida à meta e no compasso estabelecido pelo poder, a experiência de Carlito é a da submissão consentida. Realiza-se, contudo, mediada por um saber através do qual o poder se exerce e se configura. Um tipo particular de saber de que um dos pressupostos é a autoridade, a verdade do enunciado do mestre estando na enunciação⁽⁶⁸⁾. Vejamos.

Carlito está certo de que Don Juan se acha na casa de Don Genaro, no México central. Encontra-o, entretanto, em Sonora. Manifesta surpresa e, diante desta, Don Juan é categórico. Carlito o teria encontrado inevitavelmente. A surpresa do aprendiz reafirma o poder do mestre, cuja fala transforma o encontro num fato previsto, a garantia da previsibilidade estando na própria enunciação. Ademais, a procura de qualquer outra prova seria aí descabida. Viria abalar o suporte do vínculo: a palavra do mestre *a priori* verdadeira.

Um segundo encontro inesperado articula, analogamente, saber e poder. Carlito sente alguém bater nas suas costas no mercado de Lagunilla. É Don Juan e, estranhamente, de terno. Em vez da camisa cáqui, das sandálias e do chapéu de palha, a roupa do velho senhor mexicano exacerbando a perplexidade do encontro. Tendo explicado por que viera, Carlito

ouvirá que o motivo não importa, mas sim ter seguido os conselhos. Além disto, segundo Don Juan, a prova de que seguira os conselhos estava no encontro, que se dera sem nenhuma dificuldade, no exato momento em que devia se dar. E se o aprendiz duvida e contesta é para então ouvir que Don Juan o esperava e ele chegara, isto sendo o que o mestre sabia e tudo o que um guerreiro se esforçaria para saber. Ou seja, Carlito devia encontrar e encontra, prova de que a garantia única é a palavra do mestre. Don Juan esperava e o aprendiz chega — prova fundada exclusivamente no desejo do mestre. Dizer e desejar: os dois parâmetros da verdade. Obviamente, a autoridade aí institui o poder. Mais do que isto, ela é o seu limite: ao guerreiro só interessa saber o que o mestre sabe.

Se o saber se apresenta como arbitrário, na verdade não o é. O mestre está sujeito a uma transcendência que anula a arbitrariedade, justificando a incompletude e o caráter sempre alusivo do seu discurso. Trata-se de uma dupla transcendência. Ou bem o mestre está sujeito aos limites impostos pela experiência do aprendiz ou bem àqueles que lhe são ditados pelo poder.

Assim, a totalidade de si mesmo é introduzida no discurso como a meta do guerreiro. Interrogado sobre ela, o mestre não explica o que seja. Responde que só faria uma alusão. Antes de falar da totalidade de si mesmo, o aprendiz devia ter juntado o que estava pendente na sua vida. O mesmo se dá para o dom de ver, dom que permitia apreender a natureza final das coisas e precisava ser desenvolvido. Num caso e

no outro, o mestre não explica, porque não pode. Está sujeito à temporalidade da experiência que o transcende e determina o compasso do saber. Aí, subordinado à cronologia da vida, o conhecimento só caminha e necessariamente através de esperas.

E se não é experiência, é o poder que limita o saber. Nada do que se acumula na vida basta para revelar os desígnios do poder. A história do duplo é exemplar. Um feiticeiro pode se desdobrar, mas nenhum sabe onde está o próprio duplo. Isto equivaleria a encontrá-lo e, frente a si mesmo, o feiticeiro é um feiticeiro morto. Tal é a regra estabelecida pelo poder. E o saber do mestre é o da regra, que se legitima pela tradição, não se explica e não interessa explicar. Justificados por ela, os limites impostos ao saber não são arbitrários: são a condição da experiência.

E, se a curiosidade do aprendiz é limitada pelo mestre, não é por causa sua, mas porque o inefável é a divisa do saber. Ao enunciar o maior traço do conhecimento — a eternidade —, Don Juan aponta-a no horizonte, no zênite, a leste e a oeste. É designada e apontada; sobre ela nada se diz. Faz parte dos mistérios para os quais não há palavras, significantes puros ou o puro não senso através do qual o poder se constitui como enigma. Assim, sendo produtor da sua própria falha — o mistério —, o discurso é aí um discurso em falta com o sujeito, por isto mesmo cativado.

Entre a experiência dos limites e a referência permanente ao ilimitado, o poder se realiza para fisgar o aprendiz. Nos limites do mestre está a possibilidade de se identificar. O ilimitado, a que só ele tem acesso, propicia a delegação necessária ao poder.

Nesta via que se percorre através da transmissão de um saber, o acesso se faz de impasse em impasse e estabelece um tipo particular de relacionamento. Por se tratar de um saber alheio à consciência e à razão, resultante de uma sensibilidade desenvolvida, o aprendiz está sempre aquém do que se deveria observar. Procura escapar a isto por uma oposição ao mestre. Logo após ter encontrado a borboleta da noite, Carlito diz que se deixara enganar. Don Juan responde afirmativamente, mas acrescenta que o problema era outro, o engano do aprendiz sendo a suposição de que fora enganado pelo mestre. Este não se opõe ao aprendiz e não dribla, recusa a luta de prestígio e o reenvia ao verdadeiro mestre em questão: o poder.

Mais do que isto, auxilia. Conjura o desespero e ensina a paciência. Assim, Carlito não devia se desconcertar por não ter entendido o que era o aliado, a confusão sendo um estado de espírito em que se entra e de que se sai. No ponto em que estavam, era impossível tirar as coisas a limpo, mas o futuro, na dependência do poder pessoal do aprendiz, prometia. O mestre ensina a esperar e, sobretudo, de si mesmo. Ele é a simples ocasião para que o aprendiz faça a travessia ao longo da qual a verdade será revelada. O mestre se engaja, mas não se compromete.

O desencontro que permeia os encontros e trabalha as histórias de Castañeda é o efeito de uma temporalidade diversa para o aprendiz. A do mestre primeiro é a da transcendência a que está sujeito — o poder — e de que resulta, no discurso, a protelação das respostas. A do aprendiz segundo, correlativamente, é a

da obsessão de um desejo de saber que não se realiza, um desejo que produz e reproduz enigmas. Resulta o questionar sem fim, quase caricatural no livro, Don Juan como “sujeito suposto saber”⁽⁶⁹⁾ de Carlito. Se, entretanto, prevalece o encontro ao desencontro, é que de formas diversas o mestre e o aprendiz estão sujeitos ao além.

O poder e a resposta protelada, duas formas de além cuja determinação é recíproca, a resposta supondo o poder que, por sua vez, instaura o campo das perguntas. A razão das duas temporalidades sendo a mesma, ensinar e ter paciência se torna possível.

O que Don Juan ensina diz respeito ao poder. Não nos interessa, contudo, o poder de que Don Juan fala, mas aquele a que está sujeito Carlito. Resta, pois, investigar o que no discurso do mestre se presta ao exercício do poder.

De duas maneiras seu discurso se torna eficaz neste sentido. Através do que aí faz do mestre o escudo do aprendiz e, ainda, da possibilidade, sempre aventada, de ultrapassar os próprios limites. Duas formas de encobrir o que falha no vivido.

Atenho-me à primeira. Um feiticeiro, diz Don Juan, possui 48 grãos de trigo. Embaraçado, Carlito o interroga sobre isso, para ouvir que 48 é o número do feiticeiro. Don Juan não sabia por que, e a questão era idiota, perda de tempo. Alhures, Carlito pergunta a Don Juan a razão de tomar tantas vezes as “plantas do poder”. O aprendiz era entupido, resposta de Don Juan, que se recusa a prosseguir e se levanta. Num caso

e no outro, por ser absolutista, o mestre desconcerta o aprendiz. Mas, por não negociar a certeza, faz da dúvida uma apreensão infundada, escudando o aprendiz contra a angústia de não saber.

Nesta mesma linha se inscreve a função de nomeação do mestre. Algo subitamente soçobrava dentro de Carlito. Sentia-se flutuar e percebia ruídos inúmeros no chaparral. Foi atraído por uma coisa que não era nem uma visão, nem propriamente um elemento do meio ambiente. Tratava-se da folhagem dos arbustos flutuando em sua direção. O movimento era hipnotizante e ele ficou subjugado. Viu então na escuridão uma silhueta mais clara. Fixando os olhos, descobriu uma luminosidade amarelo-esverdeada e teve certeza de que a silhueta era de um homem. Por um instante, achou que podia forçá-lo a ficar onde estava. Sentiu depois um vazio no estômago e não pôde controlar a musculatura do ventre. Nesta mesma hora, um pássaro enorme surgiu no chaparral, atacando-o. Teve medo, pulou e caiu desmaiado, de costas. Despertado por Don Juan, levantou-se para ir embora, ouvindo na caminhada um grito que o deixou em pânico. E, ao chegar em casa, a primeira coisa foi perguntar ao mestre o que se passara. Como previsto, Carlito encontrara o “conhecimento”. Don Juan nomeia e, neste ato em que a confusão se organiza, o pânico se desfaz.

O mestre é, antes de mais nada, um aliado. Assegura por ser a garantia da previsibilidade dos fatos e o faz por um discurso através do qual a experiência toda fica inscrita no domínio do pré-traçado. Aí se suprime a liberdade, mas com ela a angústia da escolha.

Se o mestre cativa desta forma, o faz ainda pela negação do impossível. O que outrora fora impossível devia se tornar possível; Carlito devia superar permanentemente os próprios limites. Mesmo os limites do saber são relativizados pelo discurso do mestre: não há nada no mundo que um guerreiro não possa saber. Assim, segundo Don Juan, a “natureza do duplo” só é problemática para Carlito por não ter desenvolvido o dom de ver, meta — se não ponto de chegada — do aprendiz. Adia-se o saber para anunciá-lo como possível. Ver será a conquista da iniciação, ultrapassagem fascinante de si mesmo.

Encontrando no mestre anteparo contra sua angústia e desafiado pela ideia da passagem, o aprendiz se torna presa contumaz do poder. Penhora a vida para servir e, através disto, ser reconhecido.

Aceitar a verdade do duplo, do *tonal* e do *nagual*, é confirmar a promessa do poder que se realiza através do conhecimento e ao cabo de uma errância. Sujeito aos desígnios do além, o saber aí resulta da experiência. E a temporalidade sendo a do poder, todas as injunções são derivadas dele. Isenta-se o mestre de culpa e se esvazia a oposição para mais facilitar a captura do aprendiz.

Mediada por um discurso em que o invisível é visível e o impensável, pensável, a iniciação visa sobretudo à descoberta da transcendência da verdade.

Se pelas suas histórias Castañeda nos insere no contexto da iniciação, o que diz reabre a questão da especificidade do poder.

A postura que a análise do mesmo supõe é a de Freud face à religião. Não lhe interessa o valor de verdade dos dogmas. Em Freud e aqui, trata-se de saber a que se deve a eficácia.

Discurso privilegiado que organiza os atos e estipula os gestos através do absolutismo, o poder impõe aos outros discursos silêncios bem determinados⁽⁷⁰⁾. Cala as questões indevidas e não se explica⁽⁷¹⁾, reafirmando a toda instância que o poder é exclusivamente do poder⁽⁷²⁾. Trama-se aí um discurso cuja essência é a tautologia (*a é a* ou *o duplo é o duplo*), toda diferenciação sendo rebatida sobre a identidade do poder consigo (ou “em relação a si”) mesmo. Identidade dialeticamente encobridora da falha produzida no ato próprio deste discurso: o de anunciar para adiar. Nesta dialética da negação da falha repousa a lógica do poder que, realizando-se no ato de encobrir, se constitui como objeto do desejo do sujeito, o objeto mais não sendo, e nunca, do que o símbolo de uma ausência⁽⁷³⁾.

Semelhante operação, como a da lógica — que ordena as proposições compostas independentemente da verdade ou da falsidade das proposições elementares —, insere o indivíduo num domínio de certezas. O único imprevisível sendo aí o poder, instaura-se através desta suspensão a previsibilidade absoluta. E os obstáculos que o indivíduo encontra não são senão efeitos previsíveis da imprevisibilidade do poder.

Outra forma de exprimir a dialética da negação — o poder negando os imprevisíveis através da sua imprevisibilidade prevista —, que agora se evidencia como dialética da captura. Risco seguro, o poder é a garantia de que se fruirá. Resulta consentidamente a submissão. De modos diversos, entretanto, para o aprendiz e para o mestre, que não reluta em consentir. O que é o ensinamento de Don Juan se não o de que um guerreiro está nas mãos do poder, a sua liberdade sendo a da via impecável? Entregar-se é, pois, nos limites do campo aí instaurado, a forma de ser poderoso. E uma única palavra de ordem, proferida como desafio, cifra o discurso do poder: vir a ser como ele. Projeta-se a identidade no futuro e o poder realiza a síntese da temporalidade, a relação presente, cujo suporte é uma tradição que a autoriza, inserindo-se aí num amanhã que lhe dá sentido.

Nesta trama, cena, atos, personagens, posições a ocupar e funções estão dados. Todas as figuras são supradeterminadas. No limite, um guerreiro não fala, é falado. Assim, quando Carlito pergunta a Genaro como podia se encontrar simultaneamente no México central e em Sonora, após gestos cômicos e hilariantes, Genaro só faz “lamentar a boca”, que esta não queria falar.

Presas do poder, não estranha que se trame entre os figurantes um discurso que faz da consciência do duplo o grande desafio. Neste mito⁽⁷⁴⁾, o poder reproduz o pressuposto do campo que funda, campo do puro desdobramento dele mesmo.

Fundado na negação da falha, o poder marca seus limites através da rigidez de seus critérios. Tria rigorosamente o joio do trigo, o bem do mal, e se determina por uma função exclusiva, sempre reproduzida no discurso. Assim, seguido ou recusado, o conselho do poder funcionará como divisor de águas. Nas histórias de Castañeda, de um lado, os feiticeiros; do outro, os que não o são.

Adendo

Inscrita numa relação dual e acionada pelo amor de transferência que o analista evita e o feiticeiro induz, a experiência de Castañeda é sobretudo a da retificação do aprendiz, cuja ótica, ao fim e ao cabo, será a do mestre, medida e critério da realidade.

Por esta via, que sonega o desejo e é contrária à psicanálise, contraditoriamente envereda uma certa prática da mesma — aquela que, sob a égide da relação de objeto, faz da cura uma utópica retificação do par imaginário. Prática cuja abjeção⁽⁷⁵⁾ ficará ainda mais clara através da identidade entre ela e a iniciação.

Na trilha de Don Juan, atingir a totalidade de si mesmo é a meta. Totalizar ou fazer uma síntese, finalidade idêntica à desta psicanálise em que a função do analista é a síntese do eu e a prática, uma psicossíntese.

Tendo nela por único interlocutor o eu do paciente, o analista a ela endereça sua função corretiva e, como Don Juan, opera através da identificação. Trata-se aí de majorar a “força do eu”, sinônimo de saúde. E esta mais não sendo do que a adaptação à realidade, a análise se efetiva mediante uma oposição forçada entre duas partes do eu do paciente — a que se liga à realidade e a parte ligada às forças instintivas e repressivas —, até a conquista final da primeira por uma aliança entre ela e o eu do analista, que assim reduziria, na segunda, as eventuais discordâncias. O critério da parte sadia sendo a ótica do analista, a cura é a adoção desta, como a iniciação o é da verdade do duplo, ou das verdades de Don Juan. Num caso e no outro, a palavra de ordem é a identificação.

Análogas tanto pela meta — reforçar ou tornar poderoso — quanto pelo modo como esta se realiza — identificação —, a iniciação e a psicanálise o são ainda por aquilo que se valoriza na experiência. A Don Juan interessa o vivido de Carlito, cujo progresso é dado pela conformidade com o mestre. Aí, o aprendiz deverá ver o que deve ser visto, e o dom do feiticeiro é o critério da percepção. Parceiro de Don Juan, também ao nosso analista só interessa o vivido. Considera a subjetividade como um mero indício do mesmo, e faz da sua intuição o critério da realidade do sujeito. Nesta armadilha do vivido, o que não é dom é intuição, e a arbitrariedade é o denominador comum.

Opostamente a esta perspectiva em que a identificação é o pressuposto do saber, em que se faz uso da sugestão e se objetiva o sujeito (sendo função

exclusiva da palavra e da interpretação), a psicanálise, na trilha de Freud, é a transmissão de um sujeito dividido.

O contraponto desta transmissão e da forma própria à iniciação é a chave da série de diferenças que nos resta precisar.

O mestre nomeia. O que é falho e lacunar na experiência fica mascarado no significante que designa. Aí, tudo se explica e se nega o limite do saber, o inefável, que, existindo para o aprendiz, não vale para o mestre. À sua diferença, o analista opera através de um não saber⁽⁷⁶⁾, que espelha a falha, cuja experiência é constitutiva do sujeito. Ciente de que a verdade se impõe a este ou não existe, o analista nada revela⁽⁷⁷⁾. Dou-ta ignorância⁽⁷⁸⁾ ele propicia à produção-apropriação subjetiva do saber, o trabalho de que resulta a verdade.

“Sujeito suposto saber” de Carlito, pelo saber que lhe é transferido de modo suposto, Don Juan cultiva esta suposição. Se não explica, explicará. A sua recusa é função dos limites impostos pelo Poder, é momentânea e contingente. Ele se toma por aquele que sabe, encarna um sujeito suposto explicar e assim perpetua o “sujeito suposto saber”. Contrariamente, o analista é mera ocasião da descoberta do “sujeito suposto saber” e como tal é eliminado no fim do processo⁽⁷⁹⁾. No primeiro caso, a transmissão de uma identidade — o mestre como modelo —, no segundo, a produção de um sujeito e a realização de uma diferença.

Consequentemente, o mestre ocupa a posição que o analista evita, a do interlocutor, e daí suscita a demanda. Ao nomear, por responder a ela, e ao protelar

a resposta, forma protelada de responder à demanda. Assim se reforça a crença no engano que a demanda cultiva, o da sua satisfação possível. Frustra-se a demanda, mas o mestre reatualiza o todo-poder da resposta, de cujas marcas resultara originariamente o Ideal do Eu⁽⁸⁰⁾ e que agora, enquanto significante todo-poderoso da demanda, o mestre passa a encarnar.

Esta ênfase na demanda é intrínseca à dialética da negação da falha, a função da demanda mais não sendo do que a de impedir que o sujeito se apreenda como sujeito da falha, isto é, como desejante.

Ciente de que a demanda é encobridora do desejo⁽⁸¹⁾, o analista não responde a ela. Entra na análise como interlocutor — papel que o analisando solicita implicitamente no início, explicitamente depois—, mas em seguida, para não reforçar a demanda, se recusa a sê-lo. Se responde, só o faz a partir da transferência, isto é, da posição do Outro⁽⁸²⁾ e através da interpretação.

Ele sabe perfeitamente que é por intermédio da demanda que o passado se desvenda até a infância, mas preserva o lugar do desejo na direção da cura, evitando assim que a transferência seja reduzida a sugestão⁽⁸³⁾. Opera através da neutralidade e se faz *nec-uter* — nem um nem outro dos dois que estão lá —, calando-se para deixar ao Outro a palavra. À diferença do feiticeiro, não se engaja numa luta de morte. Toma a morte como parceiro e se cadaveriza, fazendo do lugar do morto o dos próprios sentimentos.

À GUISA DE CONCLUIR

Demain, cadavres, vous jouirez.

Pierre Legendre⁽⁸⁴⁾

Posterga-se, delegando a fruição ao cadáver. Assim se enuncia a palavra de ordem do poder, pois ele é, na origem, de delegação, *a priori* metonímico.

O poder é do Outro, é do amanhã. Como a moeda, ele circula e se cumpre na promessa de uma troca. Circula e se mascara, isto é, “se deporta quando se desdobra, se anonimiza quando se identifica, se personaliza quando se perde”⁽⁸⁵⁾.

O poder é escorregadio, aparecendo sempre onde não está, estando imprevisivelmente onde não aparece. Por si só, esta labilidade condena a análise eidética do mesmo. Análise que, para estabelecer o conceito, faz cessar os deslizamentos próprios do poder, procurando-o num centro único de soberania, de onde se irradiaram sua formas derivadas. Em oposição a esta

perspectiva, que se poderia classificar de metafórica — o conceito sendo nela o ponto de parada dos deslizamentos —, à nossa interessam a circulação e as máscaras com que o poder se constitui. Aqui, a análise visa os pontos inumeráveis a partir dos quais ele se exerce e a dissimulação graças à qual se torna eficaz. Recusa o dever do conceito, articulando-se em busca do que há de invariante no funcionamento do poder, como modo de operar que afeta o sujeito e implica o desejo.

O poder opera sub-repticiamente através da sedução, do artifício e da artimanha. Segundo Baudrillard⁽⁸⁶⁾, seduz pela reversibilidade — promessa de poder — que o habita. Não obstante, é precisamente isto que o poder procura camuflar na relação de força (dominante / dominado, explorador / explorado), suscitando mesmo o afrontamento.

A ideia de que interdição, castigo e censura são atributos primordiais do poder é uma armadilha. Foucault⁽⁸⁷⁾ teve o mérito de mostrar que a rede do poder não se deixa gerar pela casta que governa, que controla o aparelho do Estado ou toma as decisões econômicas. O poder as transcende, atualizando-se alhures, nos gestos do corpo e do discurso.

Embora a força seja imanente ao poder, não é sempre que se apresenta como potência. E se há nele uma violência que se pode invariavelmente identificar é a violência simbólica. Atualizando-se num discurso que monopoliza o direito à enunciação, o poder legisla a fala e o silêncio. Cria para o destinatário a impossibilidade de advir enquanto sujeito, isto é, enquanto sujeito da enunciação.

Ainda, e no fio que nos conduz, perseguimos os meandros através dos quais o poder fisga o sujeito, engaja, para suspender sua subjetividade. Questão que, implicando o que há de imaginário, passa pela fenomenologia.

ONIPOTÊNCIA

Onipotente, o poder requer a indeterminação dos seus limites. Assim, na multiplicidade dos teatros fechados em que se encena, aparece sempre envolto em segredo, uma espécie de não dito, cuja única função é reafirmar que um dito se furta. Ou seja, exibição do segredo⁽⁸⁸⁾. *Quisesse, diria*. Esta frase, suposição que o poder aciona, não é inócua. Entificando um ser cujo discurso não conhece e não deixa lacunas, ela produz o efeito ilusório da onipotência.

UNICIDADE

Máscara de um dito que se furta e se faz desejar, o segredo é aqui um discurso implícito. Discurso que desconhece a falha e ao qual o poder faz corresponder no seu discurso explícito a negação das falhas do real. Todas, à exceção da que o próprio poder, através do segredo,

produz e indica, para lembrar que só ele a pode reparar. Dialética da negação da falha⁽⁸⁹⁾ conferindo ao poder a unicidade que torna eficaz a sua onipotência. *Pode o que quer, porque só ele pode.*

COMPLETUDE

Assim, se o segredo — no dito que anuncia e escamoteia — forja a suposição da onipotência, correlativamente a negação da falha a reafirma. Num caso e no outro, o segredo sendo um discurso que se oculta abertamente e a completude uma exibição do poder enquanto falha inexistente, é da função da máscara que se trata. Vê-se aí que não é arbitrário evocar o teatro para falar do poder, que entra em cena através de uma multiplicidade de máscaras e se vale da simulação para tornar possível o impossível⁽⁹⁰⁾.

SIMULAÇÃO O IMPOSSÍVEL POSSÍVEL

Por usar a simulação como artifício, o poder é invariavelmente um logro. Dissemos que ele é do Outro. Poder-se-ia acrescentar: é outro que não ele. De certa forma, o poder ex-iste a si

mesmo, subsistindo numa promessa de vir a ser e nos vários desafios que lança, todos redutíveis a um só: *Ser como ele capaz de tornar possível o impossível.*

DESAFIO

E é precisamente através deste desafio que o poder seduz, anunciando a reversibilidade que o habita... Subjuga hoje para dar seu lugar amanhã. Justificada por um vir-a-ser, a submissão se apresenta, assim, como temporária e regida pela necessidade.

PREVISIBILIDADE

Se o poder seduz pelo desafio, o faz ainda pela certeza que oferece. Seu domínio é o das regras pré-traçadas, da previsibilidade absoluta. O único imprevisível é aí o próprio poder, que faz entretanto constar todos os obstáculos decorrentes disto como efeitos previsíveis da sua imprevisibilidade. Vimos que se trata aí da dialética da captura⁽⁹¹⁾, esta outra forma de exprimir a dialética da negação, o poder negando os imprevisíveis através da sua imprevisibilidade prevista⁽⁹²⁾.

VERDADE CENSURADA

Produtora de certezas, a dialética do poder censura a verdade⁽⁹³⁾, que responde à incerteza e supõe a ignorância. Aí, a verdade, como a verdade iniciática, está na simples iniciação. Ao falar, o poder não mente por definição. Não deixa lugar para dúvida, e a crítica é inadmissível. Fundando-se na sua irrefutabilidade, o poder é absolutista, e o destino da crítica é invariavelmente o mesmo. Não será ouvida; se for, será mortífera para o interlocutor que a profere. Em todo o caso, desautoriza-se esta outra palavra para só propiciar o muro inofensivo das lamentações, face ao qual o poder se torna cego, surdo e mudo.

Assim, em nome da certeza, o poder exclui a ignorância, decreta a fala possível e o silêncio. Delimita maniqueistamente o seu campo, excluindo a diferença. Não deixa nenhuma saída, solicita o confronto e determina até a forma da oposição. À impossibilidade da fala, aí se contraporá a possibilidade de agir.

ESPAÇO

Se no nível do discurso o poder se mascara, no nível do real, contrariamente, ele é explícito.

Opera por meio de uma especialização sem ambiguidades. De um lado, o espaço ideal e absoluto, radicalmente antecedente e pré-constituído⁽⁹⁴⁾ das suas proposições dogmáticas; de outro, uma demarcação precisa de lugares. Para aquele que o encarna, um lugar que é fixo relativamente aos outros, que se abre e se fecha segundo desígnios inacessíveis para os que estão fora. Para aquele que se submete, o lugar designado da espera, e cujos limites são produzidos pela própria espera. Para aquele que participa do poder sem encarná-lo, o espaço do trânsito obrigatório entre estes dois lugares.

Pré-determinadas, as posições são todas ocupadas por delegação. Assim, à diferença do que se poderia supor, a figura que encarna o poder representa o ausente e está sempre no lugar do Outro. Representa-o em nome de um saber e se apresenta como saber do Outro. Cultiva esta imagem sem, contudo, mostrar o que sabe, encarnando a dimensão enigmática do Outro, que assim nunca se desmente e se faz ainda mais desejar. Se o poder se esquia e demarca lugares, é para salvaguardar o enigma, tanto mais eficaz quanto mais envolto na suposição da onipotência.

TEMPORALIDADE

O Outro, o Amanhã, a Ausência, três figuras do poder, que é produzido por uma ambivalência de sentido e é, antes de mais nada, uma presença ausente, desdobrando-se como promessa e ruptura de promessa, inserindo os personagens numa temporalidade particular. Quanto àquele que encarna o poder, a transcendência a que está sujeito temporaliza sua conduta, isto é, o ritmo da protelação das respostas suposta pelo enigma. Quanto àquele que se submete, correlativamente, a temporalidade é a da obsessão de um desejo de saber que não se realiza, produz e reproduz enigmas.

O ILIMITADO LIMITADO

Ilimitado por tornar possível o impossível, o poder se realiza como limitado no seu representante. Assim ele fisga o sujeito. Se o *ilimitado*, a que só o seu representante tem acesso, propicia a delegação necessária ao poder, o que há de limitado suporta a identificação. Nestas duas referências, o poder se constitui simultaneamente como ideal do eu, para se fazer amar, e como um outro eu, para que o sujeito venha a se identificar.

IDENTIFICAR

Aqui, *Psicologia das massas e análise do eu* mostra toda a sua pertinência. Amor e identificação, com efeito, são os dois termos-chaves da análise freudiana, que faz do amor o suporte da relação com o líder e da identificação, o suporte da relação com os outros indivíduos da massa. Isto para mostrar que o líder, como objeto amado, ocupa o lugar do ideal do eu, sendo desejado pelo que se quer ter⁽⁹⁵⁾, e, ainda, que a identificação pode ser acionada precisamente pelo que falta ao outro⁽⁹⁶⁾.

NARCISISMO

Ideal do eu, o poder não deixa, pois, de ser um outro eu, inscrito como todos os demais numa mesma realidade. Num caso e no outro, o narcisismo subtraído do indivíduo que se sujeita é recuperado na figura do poder. Como ideal do eu, o poder representa o ideal do narcisismo absoluto⁽⁹⁷⁾. Sujeitar-se é, aí, participar do absoluto. Enquanto um outro eu, precisamente pela sua incompletude, o poder reforça o narcisismo. Se até ele falha, o que falha no sujeito em nada o diminui, pelo contrário. Falhar é participar do poder, cujos verso e reverso são as duas faces de uma mesma medalha, em que o sujeito, como Narciso, se vê espelhado.

Completude / incompletude⁽⁹⁸⁾, o poder se alterna, se reveza nas suas máscaras. Funciona suturando a falha produzida no seu discurso — o de anunciar para adiar —, e assim se constituindo como objeto do desejo do sujeito.

DESEJO E DEMANDA

Desejo que, entretanto, não será legitimado. Negando a falha que não a sua, o poder, significante todo-poderoso⁽⁹⁹⁾, dá antes vazão à demanda, que, sendo demanda incondicional de amor, é a garantia da sujeição. Quanto ao desejo, precisamente por subverter a demanda⁽¹⁰⁰⁾, será erradicado. Errático, subversivo e paradoxal, o desejo ameaça o poder que, para o reduzir, fascina o sujeito.

Fascina no ato de reiterar o próprio desejo, de ser o único desejo, isto é, objetivando o outro. Impossibilitado de ser o que é, — sujeito —, e de ser o que não é — objeto —, a este outro só resta abolir-se, tornar-se acéfalo num espasmo. Tornar-se, caso não seja pedra, por estar siderado. Lá e aqui, trata-se de um sujeito acéfalo, não há desejo. No espasmo, por que o sujeito se esquiva ao ser; na petrificação, por estar identificado ao objeto⁽¹⁰¹⁾.

Paradoxo do poder:
ser único e não autorizar o desejo.

Antidesejo, antívida e antimovimento, se o poder não petrifica, aprisionando o sujeito numa dureza granítica, robotiza, faz do movimento um puro automatismo. Seja como for, furta ao sujeito o recurso à palavra, reduzindo-o ao real do seu corpo.

FASCÍNIO

Para isto e enquanto *fascinum*, o poder privilegia a máscara que o presentifica como olhar⁽¹⁰²⁾. Esconderijo incerto, ela menos dissimula seu portador do que revela um olhar, função que é intrínseca ao poder e cujos efeitos fascinantes são múltiplos, evocando a incidência mortífera do chamado “mau olhado” e a proliferação dos seus antídotos nos amuletos.

Se o poder fascina através da máscara, o faz ainda através do vazio que atualiza para o olhar que o contempla⁽¹⁰³⁾. Vazio que apavora e solicita a completude, reforçando a função ilusória do poder.

Enquanto olhar que petrifica e encenação de um vazio que se nega, o poder evoca a cabeça de Medusa. Segundo o mito, ela petrifica o espectador, não só porque ele olha e enxerga o vazio, mas porque ela o flagra olhando. Petrificado no flagrante do olhar. Segundo a psicanálise, o vazio a que a Medusa envia é a castração, camuflado na multiplicidade de serpentes, substitutos do pênis, cuja falta é a causa do horror. Assim, a Medusa, como o poder, é um olhar que petrifica, um vazio que se evoca e se mascara. Aqui, a nossa análise desliza obrigatoriamente da simulação do poder para o poder como semelhante⁽¹⁰⁴⁾, função que se prevalece da ambivalência: “... o semelhante indicaria o que ele oculta, à maneira de uma cortina que esconde a cena sem deixar de designá-la...”⁽¹⁰⁵⁾.

LINGUAGEM

“Palavra e poder entretêm relações tais que o desejo de uma se realiza na conquista do outro. Príncipe, déspota ou chefe de Estado, o homem de poder é, sempre, não somente o homem que fala, mas a única fonte legítima de palavra... Toda tomada de poder é também um ganho de palavras...”⁽¹⁰⁶⁾

Tomar o poder e ganhar a palavra. Não se trata aí de sequência, nem de consequência. O poder se ganha pela palavra. Assim, se ele supõe a posição social daquele que o encarna, esta se constitui através do próprio discurso. E, se Bourdieu⁽¹⁰⁷⁾ não se engana ao afirmar que o poder das palavras é o poder delegado do porta-voz, cujas palavras são um testemunho entre outros da garantia de delegação, engana-se ao supor que é no exterior do discurso, na posição social do locutor, na autoridade de que é investido, que se deve procurar a origem do poder. Supondo a posição do locutor, o poder não vem de fora da linguagem: é através do discurso, e só através dele, que as posições sociais são definidas. A questão exterioridade ou interioridade é, com efeito, uma falsa questão. Não existe um poder exterior à língua, como não existe um poder desta indiferente à posição social. Há, isto sim, um poder em jogo na língua, atualizando-se num discurso que só se vale das palavras para significar o poder⁽¹⁰⁸⁾.

Presidido pela consigna que aciona a hipnose — *o mesmo e repetidamente* —, o poder, na monotonia do seu exercício, cifra a língua, excluindo palavras e reiterando outras. Triada maniqueisticamente a língua, entre o bem e o mal, fica a serviço do valor atribuído às palavras, atualiza-se a contrapelo.

Promover o valor⁽¹⁰⁹⁾ e interditar os sentidos para instaurar a univocidade na língua é a meta do discurso do poder, que forja a identidade e prescinde da diferença. Não se vale dos significantes senão para se significar e, assim como o hipnotizador diz que o sujeito que ele hipnotiza está hipnotizado, o poder diz que é o poder, tautologia exemplar do seu discurso.

Própria ao poder é esta aflição da linguagem que faz morrer pedaços da língua, diminui o sentido, petrifica as expressões que ele reproduz em grande número e codifica em metáforas mortas.

Com efeito, o dizer do poder se exprime num falar morto. Manipula estoques de enunciados com referências indecisas, portanto, universais; barulho impondo o silêncio a fim de obturá-lo — clichê. Pela proliferação de formas idênticas, trabalha como significante letal e promove o fisgado, fazendo de conta que lhe dá um sentido novo, sempre falsamente renovado. A singularidade discursiva do poder reduz a produtividade linguageira da língua, enfraquece a proliferação de sentidos novos, tornando impossível a diferença a si. Assim, por enunciados imperativos

contingentes e esquematismos deficientes, esta discursividade particulariza generalidades que ela forjou (enunciações mal-referenciadas, banalidades como *slogans*, provérbios e máximas, ordens com referência fraca)⁽¹¹⁰⁾.

O poder dá a carteira de identidade das palavras, tenta imprimir-lhes um significado único. Viola o processo de diferenciação intrínseco à língua, instituindo uma conformidade entre a designação e o objeto que ela designaria: a cada proposição uma denotação. Decreta-se aí a unicidade da língua, ocultando-se o real linguístico, isto é, a possibilidade de múltiplos sentidos na significância.

Ocultar o real linguístico é mascarar o real que na língua produz o equívoco, a possibilidade de uma segmentação sempre outra da cadeia significante e de um deslocamento de sentido. Real que freia o poder. Sujeito à insubmissão da língua, este não pode recuperar, de uma vez por todas, as palavras, fixar definitivamente o sentido existente.

A segmentação da cadeia cria a significação e o equívoco. Eterno risco de mal-entendido, a língua contraria os desígnios do poder. É o caso de um médico e de um certo camponês da Cevênola⁽¹¹¹⁾. Da prescrição para suspender os medicamentos resultou aí, efetivamente, uma suspensão. Não, contudo, a que se esperava, mas a dos medicamentos na cozinha, no teto, como outrora na região se suspendiam os alhos para afastar os vampiros.

A língua subverte a verdade do saber. A este fato o discurso staliniano foi particularmente sensível. Dever-se-ia, dizia Stálin, substituir a língua existente por uma nova. Ameaça: “Anarquia na vida social”⁽¹¹²⁾. Governar é dominar a língua, estabilizar e reger o sentido.

Se a palavra é o direito do poder, nas sociedades indígenas, sem Estado, ela é o dever do chefe. Aqui, não se tem o direito à palavra porque se é chefe, mas se exige do homem destinado a sê-lo que prove o seu domínio sobre as palavras. “Falar é para o chefe uma obrigação imperativa, a tribo quer ouvi-lo, um chefe silencioso não é mais um chefe...”⁽¹¹³⁾.

Ademais, a palavra do chefe não é dita para ser escutada, a sua única função é demarcar chefia e poder. “Vazio, o discurso do chefe o é, justamente, porque não é discurso do poder: o chefe está separado da palavra porque está separado do poder...”⁽¹¹⁴⁾

Se o chefe está separado do poder, não é verdade que esteja da palavra. Precisamente porque a palavra não tem aí nenhum valor de uso, realiza-se depurada no seu valor de troca, deixando à mostra a sua função precípua, a de simbolizar. O chefe deve falar para ser reconhecido pela comunidade que, por sua vez, se reconhece na existência de um chefe que fala.

Aqui, a chefia não é poder, mas autoridade, dois termos a diferenciar. O poder legisla a fala, está no poder dizer. À sua diferença, a autoridade está no dever simbolizar. Precisamente por poder ou não dizer / fazer, o poder é caprichoso e coercitivo. Submetida à lei, a autoridade permite escapar a estes efeitos reais.

“Pela atividade simbólica, a autoridade reduz o real que ela subjetiviza sem parar o sentido, porque o seu dizer (meio-dito, inter-dito) preserva o equívoco. Ela produz, num efeito real que é de esvaziar o imaginário, a castração simbólica, ela garante o desejo. Processo de desimaginarização simbolizando um lugar real, ela... traz a palavra do pai simbólico.

“Por sua ação imaginária, o poder não faz senão mascarar o real que ele dissimula, decidindo da significação das palavras como dos sujeitos. Produz, por um efeito imaginário que é o de anular a diferença e a sua função simbólica, uma privação real, a do desejo.

“Processo de imaginarização do real da falta, de empobrecimento simbólico, ele é o capricho necessário da mãe absoluta...”⁽¹¹⁵⁾

Todo-poderoso, o poder faz apelo à demanda e reforça a crença no engano que a sustenta, o da sua satisfação possível. Este apelo é intrínseco à negação da falha, a demanda impedindo que o sujeito se apreenda como falhado. Assim se aprisiona e se aliena o sujeito numa relação de completude imaginária e, consequentemente, numa luta de prestígio. Luta que o poder ganhará pela força ou pela força da sugestão.

Como não reconhecer aí a figura do mestre, pelo todo-poder da resposta que encarna⁽¹¹⁶⁾? E, na autoridade, a figura do analista, que não responde à demanda e prescreve o desejo, recusando a luta de prestígio e só respondendo através da interpretação? Garantia do desejo, o analista dirige a cura, nunca o paciente⁽¹¹⁷⁾, cabendo-lhe precisamente evitar a báscula da transferência à sugestão, se não da autoridade, do exercício do poder.

No próprio saber reconhece o sintoma da sua ignorância. Do saber que lhe é transferido de modo suposto, não faz uso, se faz o suporte, cômico de que o término da análise consiste na supressão do “sujeito suposto saber” e no advento de um sujeito dividido⁽¹¹⁸⁾. Dirigindo a cura ao termo em que o analisando, através da castração simbólica, se realizará como falta, o analista está sujeito à ética da autoridade, ética contrária à do poder, que recusa a interdição e nunca se limita a si mesmo. Sua meta é invariavelmente a de ser ilimitado.

NOTAS

1. *Manhas do poder* foi publicado em 1979 na Coleção Ensaios da Editora Ática. Mas os ensaios que o compõem, com um mesmo foco temático, foram escritos sucessivamente. “Diabolavida”, de 1974, saiu no número 6, de março de 1975, de *Ornicar*, publicação periódica do Campo Freudiano na França. Sua versão em português apareceu na revista *Lugar*, 7: 173, 1975, do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, e também em *Almanaque*, 1: 46, 1976. “O transe ou a metonímia do poder”, de 1975, e “O poder ou a promessa de si mesmo”, datado de 1977, nunca foram publicados isoladamente. De 1976 é “Fatalício, a desventura das raízes ou o desengano do manicômio”, que foi apresentado no mesmo ano em congresso de psicanálise realizado na cidade francesa de Bordeaux. Escrito em 1978 e publicado em livro na primeira versão de *Isso é o país*, lançado em 1984 pelas editoras Aoutra e Kairos, “O culto memorial dos ancestrais”, por sua temática, pertence indubitavelmente a este volume.

2. Roland Barthes. *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Seuil, 1977, p. 233. [*Fragmentos de um discurso amoroso*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.]

3. Pierre Choderlos de Laclos. Paris: Garnier-Flammarion, 1964. [*Ligações perigosas*. Lisboa: Editora Europa-América, 1989.] No Brasil, circulam duas traduções da obra, uma de Sérgio Milliet (Abril Cultural) e outra de Carlos Drummond de Andrade (Ediouro); ambas as versões denominam-se *As relações perigosas*.

4. Jacques Lacan. *Encore*. Paris: Seuil, 1975, p. 12. [*O seminário, Livro 20. Mais, ainda*. M. D. Magno (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.]

5. Denis de Rougemont. *L'amour et l'occident*. Paris: Plon, 1972. [*História do amor no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.]

6. É a velha história de não enxergar um palmo diante do nariz que leva Barthes a escrever: “Dizem-me: este tipo de amor não é viável. Mas como avaliar a viabilidade? Por que o que é viável seria um bem? Por que durar seria melhor do que queimar?”. Barthes, *id.*, *ibid.*, p. 30. (Trad. da A.)

7. Franz Kafka. *Der Prozess*. Frankfurt am Main: Fischer, 1958. [*O processo*. Modesto Carone (trad.). São Paulo: Cia. das Letras, 1997.]

8. Carlos Castañeda. *Tales of Power*. Londres: Penguin Books, 1976. [Em espanhol: *Relatos de poder*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.]

9. “Sujeito suposto saber”, cf. Lacan, o analista é o sujeito suposto saber, porque o analisando supõe que ele detenha o saber que pode curar.

10. Aqui se evidencia o efeito fascinante do olhar, que conjura o mau olhado de outro olhar, cuja função é mortífera.

11. Segundo Lacan, “desconhecimento não é ignorância. O desconhecimento representa uma certa organização de afirmações e negações a que o sujeito está preso. Ele não se conceberia, portanto, sem um conhecimento correlativo. Se o sujeito pode desconhecer algo, é preciso que haja atrás do seu desconhecimento um certo conhecimento do que há a desconhecer”. Jacques Lacan. *Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975, p. 190. [*O seminário, Livro 1. Os escritos técnicos de Freud*. Betty Milan (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1979.]

12. Publicado em *Lugar*, 7: 173, 1975, revista do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro; e ainda em *Almanaque*, 1: 46, 1976.
13. Jean Baudrillard. “*Fétichisme et idéologie: la réduction sémiologique*”. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 2: 215, 1970.
14. Que tenha sido escrita para um homem só não causa espanto. À lei, o feticista substitui a lei do seu desejo, cujo único signo é o prazer, que aí só se realiza excluindo qualquer outro desejo, isto é, qualquer outro sujeito.
15. Michel Tournier. *Le fétichiste*. Paris: *La Quinzaine Littéraire*, 1974, p. 19. (Trad. da A.)
16. *Id.*, *ibid.*
17. *Id.*, *ibid.*, p. 24.
18. *Id.*, *ibid.*, p. 45-6.
19. Sigmund Freud. *Fetischismus*. Gesammelte Werke, XIV. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1968, p. 311.
20. Jacques Lacan. *Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975, p. 289. [O seminário, Livro 1. Os escritos técnicos de Freud. Betty Milan (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1979.]
21. Entenda-se “metonímia” no sentido lacaniano, como “deslocamento”.
22. Entenda-se aí “metaforiza o significante em que se manifesta”: “É preciso definir a metáfora pela implantação numa cadeia significante de um outro significante, pelo que o que ele suplanta e cai na categoria de significado...”. Jacques Lacan. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 708. (Trad. da A.) [Escritos. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.]

23. J. D. Nasio e G. Taillander. “*La tête de Méduse*”. *Ornicar*, 5: 86–98, 1975 / 1976.

24. Sujeito do significante, isto é, da diferença.

25. Neste trabalho, a grafia dos nomes iorubá segue Juana Elbein dos Santos em *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Editora Vozes, 1976. Boa parte desse vocabulário encontra-se hoje dicionarizada com base em diferente norma de transliteração, a exemplo de egum, egungum, babá, ilê, orixá, ogã, axexê etc.

26. *Òrisà* (orixá), divindade associada à natureza, à origem da criação e ao cosmo, cujo vulto atravessa a barreira dos clãs e das dinastias. Segundo Pierre Verger, *apud* J. Elbein dos Santos, o orixá representa uma força da natureza outra controlada por um ser humano para atrair os benefícios dela, desviar-lhe o poder destrutivo. Assim, o culto dos ancestrais endereçaria simultaneamente à força da natureza e àquele ancestral divinizado.

27. Despacho do *Èsù* (Exu), rito prioritário celebrado obrigatoriamente no início de toda cerimônia, pois Exu, sendo elemento de propulsão e comunicação, é indispensável não só para mobilizar o rito, mas ainda por ser o único capaz de transportar as oferendas. Ademais, se Exu não fosse servido, revidaria, bloqueando os caminhos do bem e abrindo os caminhos às entidades destrutivas. Assim, ele é invocado logo no início para proteger os fiéis, assegurar o feliz desenrolar das obrigações e despachar as oferendas.

28. Segundo Roger Bastide, citado por J. Elbein dos Santos, o *oró* representa a voz dos espíritos ancestrais.

29. *Apáàràkà*, espírito novo, cujo rito de formação está inacabado. Segundo se dizia no culto, trata-se de um espírito sem luz.

30. Vestimenta que toma o nome de *abala*.

31. Peça chamada *awon*, inserida numa espécie de macacão que aparece sob o *abala*.

32. Um dos mitos nagô explica essa voz. *Égún* é o nono filho de *Oya* e *Sàngò* (Xangô). Tendo oito filhos mudos, *Oya* consulta um *babalawo* (babalaô) e faz os sacrifícios prescritos. Resulta o nascimento de *Égún*, que não era mudo, mas cuja voz era inumana.

33. *Àse* (axé) é a força que assegura o acontecer e o de-
vir. Conduzida por meios materiais e simbólicos, pode ser transmitida a objetos ou seres humanos, sendo adquirida por contato ou introjeção. Segundo Maupoil, citado por J. Elbein dos Santos (Maupoil, Bernard, 1943: *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme), designa em nagô a força invisível, mágico-sagrada de todas as divindades, seres animados ou coisas.

34. *Ogan* (ogã), protetor civil do culto. No candomblé, o ogã é escolhido pelos orixás e, depois, submetido a uma pequena iniciação.

35. Dialética que nos reenvia à oposição entre poder e autoridade. O poder caprichoso e coercitivo, a autoridade, por estar submetida à lei, permite escapar a esses efeitos reais. Ver, mais adiante, “À guisa de concluir”.

36. Assim como o medo do *Apáàràkà*, a experiência do transe só ganha sentido se referida à comunidade, articulação em

que o fenômeno é função do consenso, de uma expectativa que desautoriza a ideia da simulação, cujo pressuposto é a sinonímia arbitrária entre o transe e a perda de consciência.

37. O amor mortífero de si mesmo, ou do *Égún*, nos reenvia ao mito nagô da gênese. Segundo este, quando *Olórun* procurava matéria para criar o ser humano, os *éborá*, tendo trazido várias coisas inadequadas, foram buscar lama. Como entretanto esta chorasse, nenhum quis tocá-la. Só *Ikú*, indiferente ao pranto da lama, tomou de uma parcela e a levou a *Olódùmare*, que lhe insuflou o hálito, dizendo a *Ikú* que este deveria um dia recolocá-la no lugar.

38. Talhas, vasilhas coloridas envoltas em fitas, repletas de oferendas várias (espelhos, perfumes, pentes etc.) ou comida ritual, assim como flores, e destinadas ao mar.

39. “O pecado é negro como a virtude é branca”. Frantz Fanon. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952, p. 112. “Pele negra, máscaras brancas” é o título do clássico em que o psiquiatra Fanon (1925-1961) registra e teoriza sua experiência frente ao racismo sofrido na França por ser um francês negro — pois nascido em uma possessão francesa no Caribe, a Martinica (hoje departamento ultramarino). Importante pensador do pós-colonialismo, ele atuou como médico na África e seus escritos tiveram influência no movimento negro dos EUA.

40. “Meu império é o dos proscritos de César, / o dos grandes banidos da razão ou do instinto”. Léopold S. Senghor. *Poèmes*. Paris: Seuil, 1973, p. 103. Primeiro presidente do Senegal independente, Senghor (1906-2001) foi constantemente reeleito (1960-1980), mas sem deixar as atividades

literárias, que o levaram à Academia Francesa em 1983. Ao lado de Aimé Césaire, foi um dos principais lançadores do movimento da negritude.

41. “Coisas, afastai-vos, dai lugar entre vós / lugar ao meu repouso, que porta em onda / minha terrível crista de raízes ancoradoras / à procura de lugar para se perder”. Aimé Césaire. *Cadastre*. Paris: Seuil, 1961, p. 81. Nascido na Martinica, Aimé Césaire (1913–2008) estudou em Paris, onde fundou com colegas das então colônias francesas a revista *L'Étudiant Noir* (1934), tribuna do discurso anticolonialista e da reivindicação e apropriação da cultura negra. Foi professor na capital da Martinica, Saint Pierre, seu prefeito durante mais de meio século e representante da ilha na Assembleia Francesa, sempre trabalhando em paralelo sua obra literária, fosse como poeta da linhagem surrealista, fosse como dramaturgo e ensaísta. Fundou também as revistas *Tropiques* (1941–1943) e *Présence Africaine* (1950), transformada depois também em editora de livros em Paris.

42. A República de Madagáscar, tornada independente em 1960, depois de ter sido protetorado e colônia da França, é uma ilha situada no Oceano Índico, a sudeste da África. Seus naturais, os malgaxes, são de origem malaio-polinésica e constituem mais de 95 por cento da população, que é composta ainda por franceses, indianos, paquistaneses e originais de outros países.

43. Se observa, não anota ou valoriza.

44. Hiperestesia ou hipersensibilidade.

45. A paranoia sensitiva, descrita por Kretschmer, em indivíduos de caráter sensitivo (desconfiança, orgulho, agressividade, obsequiosidade e hipersensibilidade) se configura através

de um delírio sistematizado, que se desenvolve de forma ordenada, coerente e clara.

46. “E a voz pronuncia que a Europa, ao longo de séculos, nos entalhou com mentiras e encheu de pestilências...” Aimé Césaire. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine, 1971, p. 136-137.

47. “... minha original geografia... o mapa do mundo feito para o meu uso, não pintado com as cores arbitrárias dos sábios, mas de acordo com a geometria de meu sangue espalhado... a negritude, medida pelo compasso do sofrimento”. *Id.*, *ibid.*, p. 139.

48. *Kabari* (discurso) de Andrianampo Inimerina, citado por Claude M. Lorin e A. R. Ratsimamanga, “*Littérature Malgache*”. In: *Histoire des littératures I*. Encyclopédie Pléiade. Paris: Gallimard, 1955, p. 1.451.

49. Escotomizar, do grego *skótos*, trevas, escuridão, é termo utilizado em psicanálise, significando o mecanismo de cegueira inconsciente, que leva a pessoa a fazer sumir de sua mente algum fato desagradável. Sua criação é atribuída ao psicanalista francês Édouard Pichon (1890-1940).

50. “*Toi, Tokowalky, tu écoutes l'in audible, et tu m'expliques ce que disent les ancêtres dans la sérénité marine des constellations.*” Léopold S. Senghor. *Chants d'ombre*. Paris: Seuil, 1945. (Trad. da A.) [“Tu, Tokowalky, tu escutas o inaudível e me explicas o que dizem os ancestrais na serenidade marinha das constelações”.]

51. “Razão indócil, tu não me impedirás de / lançar absurdo sobre as águas ao sabor das correntes / de minha sede

/ vossa forma, ilhas disformes, / vosso fim, meu desafio”. Aimé Césaire. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine, 1971, p. 135.

52. Na época deste escrito, W. já trabalhava no Correio (PTT), mas, dada a insuficiência do salário, morava no hospital psiquiátrico em regime de internação parcial.

53. Paradoxo que é datado. É sabido que, através dos séculos, abrigar a miséria foi uma das funções mais decisivas dos manicômios.

54. Franz Kafka. *Der Prozess*. Frankfurt am Main: Fischer, 1958, p. 89. (Trad. da A.) [O processo. Modesto Carone (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.]

55. Sigmund Freud. *Hemmung Symptom und Angst*. Gesammelte Werke, 1961, pp. 14, 123.

56. *Id.*, *ibid.*, p. 122. Uma das características do sintoma é a compulsão.

57. “... le symptôme c'est quelque chose qui avant tout ne cesse de s'écrire du réel...”. Jacques Lacan. “La Troisième”. *Lettres de L'Ecole Freudienne*. Paris, 1975. v. 16, p. 194. [“O sintoma é algo que, antes de tudo, não cessa de se escrever no real”].

58. “Le sens du symptôme n'est pas celui dont on le nourrit pour sa prolifération ou extinction, le sens du symptôme c'est le réel, le réel en tant qu'il se met en croix pour empêcher que marchent les choses au sens où elles rendent compte d'elles-mêmes de façon satisfaisante.” *Id.*, *ibid.*, p. 186. [“O sentido do sintoma não é aquele com o qual o nutrimos para sua proliferação ou extinção; o sentido do sintoma é o real, o real enquanto se esforça para impedir que as coisas andem no sentido em que dão conta de si mesmas de modo satisfatório”].

59. Michel Foucault. *Histoire de la folie*. Paris: Gallimard, 1972, p. 183-184. [*História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2004]

60. *Id.*, *ibid.*, p. 185.

61. "... le maintien du refoulement, malgré la prise de conscience du refoulé..." Jacques Lacan. *Ecrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 386. [... a manutenção do recalque, apesar da conscientização do recalcado...]. *Escritos*. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.]

62. Franz Kafka. *Das Urteil*. Frankfurt am Main und Hamburg: Fischer Bücherei, 1952. Texto traduzido por K. Schwarz e pela autora. [*O veredicto e Na colônia penal*. Modesto Carone (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998]

63. Jacques Lacan. *Ecrits*. Paris: Seuil, 1966. [*Escritos*. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.]

64. Carlos Castañeda. *Tales of Power*. Londres: Penguin Books, 1976, p. 47. [Em espanhol: *Relatos de poder*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.]

65. Carlito é o diminutivo do nome do autor, que é o próprio aprendiz. Don Juan é o mestre e Don Genaro, o benfeitor, auxiliar imprescindível à iniciação.

66. Explicação do que Don Juan chama "o *tonal* e o *nagual*". O primeiro é tudo o que somos e conhecemos. O *nagual* é a parte de nós mesmos para a qual não há palavras, sentimentos ou conhecimentos. Não é experiência, intuição ou consciência, mas pura ação. Só pode ser observado e, ao longo do relato, só Don Juan o faz, detectando e anunciando as idas e vindas do *nagual*.

67. A palavra *nagual* tanto remete ao bruxo, ao feiticeiro, quanto ao animal que a pessoa tem como companheiro inseparável.

68. “Partamos da concepção do Outro como o lugar do significante. Todo enunciado de autoridade não tem aí outra garantia senão sua própria enunciação, porque é em vão a procura num outro significante, o qual de modo algum poderia aparecer fora deste lugar.” Jacques Lacan. *Ecrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 813. (Trad. da A.). [*Escritos*. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.]

69. Conceito lacaniano, o “sujeito suposto saber” é uma função transferencial, implicando o saber transferido de modo suposto a um outro. Não sendo exclusivo da situação analítica, é legítimo usar o conceito aqui.

70. Não é por desacreditar a Igreja Militante (os cristãos vivos no presente, diferentemente da Igreja Triunfante, dos que estão no Paraíso, e da Igreja Expectante ou Padecente, dos que estão no Purgatório), mas por reafirmar o próprio discurso que Jeanne d’Arc é condenada. A Guillaume Duval, que lhe pergunta se quer se submeter à Igreja Militante, Jeanne responde: “Acredito que a Igreja Militante não pode errar nem falhar, mas, quanto aos meus ditos e feitos, eu os coloco e relaciono inteiramente a Deus, que me fez fazer tudo o que fiz” (Cf. R. Pernoud. *Jeanne d’Arc*. Paris, Seuil, 1962, p. 242). A longa exortação do doutor Pierre Maurice, para levá-la a renunciar aos seus “erros” e “escândalos”, não encontra resposta mais amena: “Se estivesse em julgamento e visse o fogo aceso e os carrascos prontos, e o carrasco pronto a pôr fogo, e eu estivesse dentro do fogo, não diria outra coisa e sustentaria até a morte o que eu disse

no processo”. (*Id.*, *ibid.*, p. 248-249). E, de coerência em coerência, será proferida a resposta que o escrivão anotará como *responsio mortifera*, o juiz Pierre Cauchon ouvindo de Jeanne que ao abjurar e revogar se danara para salvar a vida. A heresia de Jeanne d’Arc é, pois, a de não renegar o próprio voto, sustentar a singularidade de um discurso que se trata de silenciar. A fogo, se não a ferro.

71. Carlito quer saber por que Don Juan não lhe dá a “explicação dos feiticeiros”. O mestre responde que isso cabe a Genaro e não justifica. Carlito insiste e Don Juan se limita a dizer que Genaro tem ideias precisas sobre o assunto, ideias a serem aceitas e respeitadas. Após o que, e peremptoriamente, o mestre força o aprendiz a calar.

72. Um único instante poderia ser a eternidade, desde que o aprendiz o usasse para dominar a totalidade de si mesmo. Tendo dito isto, Don Juan acrescenta que o conhecimento assim revelado nada alterava, Carlito não tem poder pessoal suficiente para fazer bom uso dele. Aí, conhecer é poder. E podendo só o mestre, o poder é deste.

73. Embora metafórica pela sua função — os significantes sendo rebatidos a um único e mesmo significante, encruzilhada de várias cadeias significantes —, a lógica do poder é metonímica no seu desdobramento, que é o puro reenvio de uma a outra das suas máscaras. E como não ver, naqueles significantes, elementos do que Lacan designou pelo signo S2 — a bateria dos significantes, todos se equivalendo e valendo apenas pela sua diferença —, o significante único sendo S1 — exterior à bateria, surgido do “ser-me a mim mesmo”, significante do imperativo puro constituído pelo eu idêntico a si mesmo? (*L’envers de la psychanalyse* — Seminário de 1969). E, ainda, que neste discurso do poder o que

falta é S(A), significante da falha no Outro, o mestre se apresentando como o Outro do seu semelhante? (Trad. da A.)

74. Segundo Freud, em *Totem e tabu* (Standard Edition vol. 18), mito que estaria na origem da concepção religiosa da alma imortal, propiciando, pelo duplo do corpo, uma proteção mágica contra o medo da extinção da espécie.

75. Conceito lacaniano. Para referências, consultar em *Ecrits* o item III, B, 2b do índice *raisonné* dos conceitos, estabelecido por Jacques-Alain Miller. [*Ecritos*. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.]

76. “... não saber que não é uma negação do saber, mas sua forma mais elaborada...”. Lacan, *Ecrits*, p. 358. (Trad. da A.) [*Ecritos*. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.]

77. Revelar no sentido de negar a verdade como causa. *Id.*, *ibid.*, p. 872. (Trad. da A.)

78. A ignorância não como ausência de saber, mas como paixão do ser, via de que resulta o ser. *Id.*, *ibid.*, p. 358.

79. Redução do “sujeito suposto saber” ao “objeto a”, então realização do des-ser que afeta aquele.

80. Cf. Lacan, *Ecrits*, p. 679, a propósito do Ideal do Eu. [*Ecritos*. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.]

81. Segundo Lacan, em *Ou pire*, a fórmula da demanda seria: “Peço-lhe que você me recuse o que lhe ofereço, porque não é isso. Não é isso que eu desejo”. (Trad. da A.)

82. O Outro como lugar do código, isto é, em que a palavra encontra o seu sentido.

83. “Há, entre transferência e sugestão, e essa é a descoberta de Freud, uma relação, é que a transferência é também uma sugestão, mas uma sugestão que não se exerce senão a partir da demanda de amor...”

“... não se pode confundir a identificação ao significante todo-poderoso da demanda... e a identificação ao objeto da demanda de amor. Esta também é uma regressão, Freud insiste nisto quando faz dela o segundo modo de identificação, que distingue na sua segunda tópica, escrevendo: *Psicologia das massas e análise do eu*. Mas é outra regressão.”

“Aí está o *exit* que permite sair da sugestão. A identificação ao objeto como regressão, porque ela parte da demanda de amor, abre a sequência da transferência (abre e não a fecha), ou seja, a via onde poderão ser denunciadas as identificações que, bloqueando esta regressão, a escandem.” Lacan, *Escrits*, p. 635. (Trad. da A.) [*Escritos*. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.].

84. “Amanhã, cadáveres, vocês gozarão”. Pierre Legendre. *Jouir du pouvoir*. Paris: Minuit, 1976.

85. Formulação de J. Bollot. (Texto inédito).

86. Jean Baudrillard. *Oublier Foucault*. Paris: Galilée, 1977. [*Esquecer Foucault*. Rio de Janeiro: Rocco, 1982.]

87. Michel Foucault. *Arc* 49. 1972. Entrevista com G. Deleuze. Trata-se do texto denominado “Os intelectuais e o poder”.

88. Formulação de J. M. Ribettes (Texto inédito).

89. Formulação neste livro em “O poder ou a promessa de si mesmo”.

90. No capítulo de *Psicologia das massas e análise do eu* que se intitula “A alma coletiva”, Freud articula a negação do impossível e a onipotência. Assim, a propósito da massa, nos diz que ela não suporta nenhuma espera entre desejo e realização, experimenta o sentimento da onipotência e que, para o indivíduo que faz parte de uma massa, a noção do impossível não existe (Gesammelte Werke, XIII, p. 82). Considerando-se que, no âmbito do capítulo, massa é sinônimo de poder, vê-se que se trata de um texto-chave para a teoria do poder.

91. Formulação introduzida neste livro no ensaio “O poder ou a promessa de si mesmo”.

92. A este respeito, a articulação de Didier-Weill a propósito do inquisidor é particularmente interessante: “Constrói uma topologia bicéfala do Outro, coloca de um lado um Outro mentiroso, do outro lado, um Outro que não mentiria. Quer dizer que, num caso e no outro, tem a ver com um Outro não se referindo a nada que não seja previsto.” A. Didier-Weill, *L'hérétique* (Texto inédito). (Trad. da A.)

93. “Desde que Édipo se engajou nesta via (a da verdade), já renunciou ao poder...” Jacques Lacan. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 640. (Trad. da A.) [*Escritos*. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.]

94. O espaço do além da umbanda e do culto dos ancestrais, o espaço do saber do hospital psiquiátrico, o espaço do poder da iniciação orientada por Don Juan.

95. “Nalguns casos de escolha amorosa, é muito evidente que o objetivo serve à substituição de um ideal próprio e não alcançado de eu. Amamos o objeto pela sua perfeição, a que havíamos aspirado para o nosso próprio eu e à qual

só por este descaminho foi possível alcançar, para satisfação de nosso narcisismo.” S. Freud, *Gesammelte Werke*, XIII, p. 124.

96. A identificação que está em questão entre os indivíduos da massa é a que corresponde ao terceiro caso descrito por Freud no capítulo “A identificação”, de *Psicologia das massas e análise do eu*. Trata-se, neste caso, de uma identificação fundada numa analogia que se faz a partir de um único ponto. No exemplo de Freud (*Gesammelte Werke*, XIII, pp. 117-118), o das meninas de um pensionato identificadas a uma colega que sofre uma crise histérica; a identificação se faz a partir de uma intriga amorosa secreta. No caso da massa, o ponto único é o amor pelo líder.

97. Contrapondo em *Psicologia das massas e análise do eu* duas psicologias — a dos indivíduos da massa e a do pai, do chefe, do líder —, Freud tematiza a figura do chefe através do narcisismo absoluto. “Os indivíduos da massa eram tão atados então quanto o são hoje, mas o pai da horda originária era livre. Os atos intelectuais eram fortes e independentes, a despeito de sua individualidade, e sua vontade não carecia de apoio alheio. Em consequência, supomos que o seu ego era libidinalmente pouco ligado, que ele não amaria ninguém, salvo a si mesmo, e aos outros só na medida em que servissem a suas necessidades. Seu ego não daria nada de supérfluo aos objetos. No umbral da história da humanidade, ele era o super-homem que Nietzsche esperava do futuro. Ainda hoje, os indivíduos da massa necessitam da miragem de que são amados por seu chefe de maneira igualitária e justa, embora o próprio chefe não precise amar ninguém, podendo ser de natureza senhorial, de um narcisismo absoluto, embora seguro de si e autônomo. Sabemos que o amor

opõe um dique ao narcisismo, e poderíamos demonstrar que através deste efeito ele se tornou um fator de cultura...” S. Freud, *Gesammelte Werke*, XIII, pp. 137-138. (Tradução de Roberto Schwarz).

98. Segundo Lacan, no Seminário de 6/02/1967, o segredo da verdadeira potência nada mais é do que uma falta. Seminário, Livro 4. *A relação de objeto*. Dulce Duque Estrada (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

99. Enquanto significante todo-poderoso, é o significante da demanda. “... o capricho do Outro. É este capricho, entretanto, que introduz a fantasia da toda-potência, não do sujeito, mas do Outro em que se instala a sua demanda”. J. Lacan, *Ecrits*, p. 814. (Trad. da A.) [*Escritos*. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.]

100. A propósito do desejo: “Inverte o incondicional da demanda de amor, em que o sujeito fica na sujeição do Outro, para levá-lo à potência da condição absoluta (em que o absoluto também quer dizer destacamento)”. *Id.*, *ibid.*, p. 814. (Trad. da A.)

101. “Estar fascinado é se identificar tanto com o objeto pulsional, o olhar, quanto com a égide que pelo seu brilho o suporta...” J. D. Nasio e G. Taillander, “*Fragments sur le semblant*”. *Ornicar*, 5: 88-89, 1975/1976, p. 90. (Trad. da A.)

102. A máscara “não tem por função esconder, mas revelar, pelos seus buracos abertos, a presença de um olhar”. A. Didier-Weill, “*Présence de l’analyste, passage de l’analysant*”. *Lettres de l’Ecole Freudienne*. 19: 235-46, 1976, p. 237.

103. Ver o artigo deste livro “O transe ou a metonímia do poder”.

104. Categoria lacaniana. Ver “*L’étourdit*”. *Scillicet*. 4: 5-52, 1973.

105. Nasio e Taillander. *Id.*, *ibid*.

106. Pierre Clastres. *La société contre l’état*. Paris: Minuit, 1974, p. 133. [*A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003).

107. Pierre Bourdieu. “*Ontologie politique de Heidegger*”. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. V-VI, 1975.

108. “É a ironia das revoluções que elas engendram um poder tanto mais absoluto no seu exercício, não, como se diz, pelo fato de que seja mais anônimo, mas por estar mais reduzido às palavras que o significam”. Lacan, *Ecrits*, p. 283. (Trad. da A.) [*Escritos*. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.]

109. “Ligada a uma ação, a escrita marxista se tornou rapidamente, de fato, uma linguagem do valor. Este caráter, visível já em Marx, cuja escrita permanece entretanto em geral explicativa, invadiu completamente a escrita staliniana triunfante. Certas noções formalmente idênticas, e que o vocabulário neutro não designaria duas vezes, são cindidas pelo valor e cada vertente encontra um nome diferente: por exemplo, “cosmopolitismo” é o nome negativo de “internacionalismo” (já em Marx). No universo staliniano, em que a definição, isto é, a separação do Bem e do Mal, ocupa desde então toda a linguagem, não há mais palavras sem valor, e a escrita tem por função fazer a economia de um processo. Não há mais *sursis* entre a denominação e o julgamento, e o fecho da linguagem é perfeito, porque é finalmente tirar um valor que é dado como explicação de um outro valor: por exemplo, se dirá que tal criminoso desenvolveu uma

atividade prejudicial aos interesses do Estado; o que significa dizer que um criminoso é aquele que comete um crime...”
Barthes, R. *Le degré zéro de l'écriture*. Paris: Seuil, 1972, p. 21. (Trad. da A.). [*O grau zero da escritura*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.]

110. J. Bollot; B. Milan e J.M. Ribettes. “*Apologue du paysan cévenole*”. (Trad. da A.). In revista *Le Coq-Héron*, “*Sur le Pouvoir*”, número 80, Paris, 1981.

111. *Id.*, *ibid.*

112. Josef Stálin. *Le marxisme et les problèmes linguistiques*. Pequim, Éditions en Langues Étrangères, 1974, p. 7.

113. Clastres, *idem*, p. 134. (Trad. da A.)

114. *Id.*, *ibid.*, p. 135 (Trad. da A.)

115. Bollot, Milan e Ribettes, *id.*, *ibid.*

116. Não é o caso do mestre budista citado por Lacan na “Abertura do seminário”, de *Os escritos técnicos de Freud*. “O mestre interrompe o silêncio por qualquer coisa, um sarcasmo, um pontapé. É assim que procede na pesquisa do sentido um mestre budista, segundo a técnica *zen*. Cabe aos próprios alunos procurar a resposta para as suas questões. O mestre não ensina *ex-cathedra* uma ciência pronta: dá a resposta quando os alunos estão no ponto para encontrá-la.” Jacques Lacan. *Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975. (Trad. da A.). [*O seminário, Livro 1. Os escritos técnicos de Freud*. Betty Milan (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1979]

117. *Id.* Lacan, *Écrits*, pp. 585–645. [*Escritos*. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.]

118. Sujeito barrado do significante que o constitui.

**O SABER
DO INCONSCIENTE**
(psicanálise)

INTRODUÇÃO

O saber do inconsciente reúne artigos de Betty Milan sobre psicanálise escritos entre 1979 e 2003. Há textos relativos à história da psicanálise no Brasil, nas décadas de 80 e 90, e, em particular, à introdução da psicanálise lacaniana no país, na qual ela desempenhou papel decisivo com a fundação do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro em 1975, juntamente com M. D. Magno. Também é dela a tradução, em 1979, do primeiro seminário de Lacan para o português do Brasil — *Os escritos técnicos de Freud*.

Descortina-se a situação da psicanálise no país, quando os analistas do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro entraram em cena, bem como seu modo de proceder para vencer as resistências dos meios universitário e analítico, então fechados para o ensinamento de Lacan, que apontava desvios nas diferentes correntes e preconizava um retorno a Freud.

Conforme conta a autora em “Difusão da psicanálise lacaniana no Brasil”, os primeiros discípulos

do mestre francês aqui se impuseram recorrendo à imprensa para difundir suas ideias — procedimento inusitado na época. Também tiveram atitude inovadora pondo-se à escuta dos principais representantes da cultura popular brasileira para revelar as particularidades desta. Entre eles, Joãozinho Trinta, de quem Betty Milan foi uma das principais interlocutoras e a quem dedicou um livro: *Brasil, os bastidores do Carnaval* (1988).

Além dos artigos de cunho histórico, foram incluídos nesta coletânea outros relativos à cura e ao saber analíticos, bem como à maneira de transmissão própria aos lacanianos que, para ensinar, se colocam no lugar do analisando, expondo-se abertamente ao não saber.

Na trilha de Lacan, a autora enfatiza a função da palavra na psicanálise, “pois, quer enquanto agente de cura, quer de investigação, a psicanálise só dispõe de um meio, a palavra do analisando...”. Valendo-se da literatura de cordel, estabelece uma analogia entre o saber analítico e o da poesia que, à semelhança do inconsciente, não se deixa reger pelo princípio da não contradição.

Há ainda os escritos sobre o feminismo e sobre a guerra. Em “Freud, o feminino e o feminismo”, critica a recusa da psicanálise pelas feministas, pois, como observa, “o moralismo de Freud não resistia às descobertas que a contrapelo ele fazia” e “valorizar os preconceitos em que ele insistia e não as barreiras que superava, além de ser arbitrário, é uma injustiça”.

Com base em *Ideias sobre a guerra e a morte*, texto em que Freud explica a desilusão diante das imagens da

guerra, Betty Milan elaborou seus textos sobre o tema. Sua reflexão aí se engaja numa proposta utópica de paz, por meio da solução dos conflitos só pela negociação. “Quanto mais investirmos nela, menos concebível a guerra se tornará”, escreve, sustentando a necessidade da utopia e a importância do otimismo — embora tenha aprendido com o pai da psicanálise que a mudança “depende do trabalho de várias gerações”.

O que surpreende neste trabalho é a fidelidade da autora ao mestre e a independência na transmissão do seu ensinamento no Brasil. Independência aqui retratada pela comparação entre o analista e o Doutor Prodocopeia da literatura de cordel ou pelo recurso imprevisível à autoentrevista e à entrevista imaginária.

A criatividade foi a marca dos membros do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro e dela resultou, em apenas dez anos, uma disseminação consequente da teoria e da prática lacanianas, conforme se vê em “Difusão da psicanálise laciana no Brasil”.

A prova do que ela aí escreve é o Segundo Congresso Brasileiro da Causa Freudiana do Brasil, organizado em 1985 pelo Colégio, que congregou cerca de mil pessoas no Copacabana Palace, reunindo grandes intelectuais e artistas brasileiros. Entre eles, Gilberto Freyre, Joãozinho Trinta, José Celso Martinez Corrêa e Ferreira Gullar.

O BRASIL E A PSICANÁLISE

O RETORNO A FREUD DE JACQUES LACAN 1979

Ao lançar o primeiro seminário de Lacan publicado no Brasil, *Os escritos técnicos de Freud*, Betty Milan escreveu para o jornal a autoentrevista que segue, visando divulgar a teoria e a prática lacanianas, quase desconhecidas no país à época.

JORNAL DA TARDE: *Qual a importância da publicação dos Seminários de Jacques Lacan no Brasil?*

BETTY MILAN: Com a publicação dos Seminários, vai se tornar acessível ao público brasileiro a prática

teórica de um pensador que colocou em questão a lógica e as ciências humanas e toda a psicanálise através de uma releitura da obra de Freud, obra que para Lacan foi desvirtuada pelos discípulos daquele. Lacan mostra que, com a psicanálise, é um campo radicalmente outro que Freud funda, o campo freudiano, onde não é o homem que está em questão, mas o inconsciente; sublinha a necessidade de um retorno a Freud em face das interpretações da obra freudiana contrárias ao que há de subversivo nela, bem como à ética aí implícita. Assim, por exemplo, nos Estados Unidos, onde a psicanálise se transformou no que Lacan chama de *human engineering*, uma prática em que o analista procura modelar o paciente. Sujeita à expectativa utilitarista do ego forte, esta psicanálise norte-americana só deu ênfase à instância do ego, produzindo o desvio teórico que de todos considero o mais significativo: a psicanálise do ego (Kris, Hartmann e Loewenstein, todos os membros da Sociedade Internacional de Psicanálise). Por ter desvalorizado a tópica freudiana — três instâncias: ego, id e superego —, ela reduz o sujeito ao ego e a prática analítica à identificação progressiva do paciente com o analista, que só se ocupa das defesas a vencer e só escuta o desejo para o suprimir. Aqui, o analista se toma por aquele que sabe, e a análise se torna uma luta de prestígio, um exercício deslocado do poder. Tomar-se por aquele que sabe é o risco que todo analista corre, mas é sobretudo a armadilha na qual não deve cair. Se sabe *a priori*, já não está em posição de vir a saber, descobrir a verdade conforme o procedimento originário de Freud.

Considerando o desvio norte-americano, é preciso insistir num outro, no qual a prática fica reduzida a uma análise de identificações imaginárias e a história do sujeito, ao aqui e agora da sessão analítica. É o caso da escola inglesa, tanto a que se filia a Anna Freud quanto a que se filia a Melanie Klein (cuja contribuição é, contudo, inestimável), e é o caso dos que fizeram da psicanálise uma espécie de fenomenologia, escamoteando o objeto da descoberta freudiana — o inconsciente —, como a escola de Daniel Lagache na França, por exemplo.

Se para responder à questão menciono esses desvios, é que eles são constitutivos da psicanálise no Brasil, da que é dita oficial (Sociedade de Psicanálise) e de quase toda a psicanálise não oficial, que representa mais uma oposição política à Sociedade de Psicanálise do que uma divergência teórica.

A publicação da obra falada de Jacques Lacan, seus seminários, dará subsídios para se questionar a teoria e a prática aqui vigentes — teoria e prática indissociáveis do movimento internacional de psicanálise, da história que faria de Lacan o que ele hoje representa, história datada de 1948, quando, na Sociedade Psicanalítica de Paris, Nacht, seu presidente, faz a proposta de que o diploma de psicanálise fosse reservado aos médicos. Esta proposta precipita uma crise e leva a uma cisão, encabeçada por Daniel Lagache e Jacques Lacan, que então fundam a Sociedade Francesa de Psicanálise, a qual solicita imediatamente o reconhecimento internacional para vê-lo recusado em nome do que a Sociedade Internacional de Psicanálise qualificou de

“desvios técnicos dos demissionários”, de um deles em particular, Jacques Lacan. Dez anos depois, contudo, essa mesma Sociedade Francesa de Psicanálise foi reconhecida pela Internacional, tendo negociado o reconhecimento na seguinte base: garantia de que Lacan nunca mais ensinaria. Tratava-se de uma excomunhão, de uma excomunhão maior, sem retorno — a mesma de que fora objeto Espinosa no século XVII⁽¹⁾.

JT: Qual a importância de O seminário, Livro 1: Os escritos técnicos de Freud em particular?

BM: Datado de 1953, *O Seminário 1* é quase um manual de introdução à psicanálise. Nele, Jacques Lacan define a postura que adotou ao longo de seus seminários — a do mestre que não ensina *ex cathedra* uma ciência toda pronta, mas dá a resposta quando os alunos estão lá para encontrá-la. *O Seminário* se subdivide em cinco tópicos: “O momento da resistência”, “A tópica do imaginário”, “Para além da psicologia”, “Os impasses de Michael Balint” e “A palavra na transferência”. Nele, Lacan aborda questões fundamentais, enfatizando a diferença entre memorização e repetição para mostrar que a história não é o passado, distinguindo a resistência que resulta da luta de prestígio entre o analista e o analisando daquela que é intrínseca à fala e marca os limites do analisável, sublinhando que a denegação (recusa da evidência) é constitutiva de toda relação com o outro e que o ego, instância fundada na denegação, é a instância do desconhecimento. Consequentemente, faz a crítica da prática centrada no ego e

dá ênfase à função da palavra na análise. É o retorno a Freud, em nome do qual Lacan desenvolveu sua obra — obra que através do recurso à linguística, à lógica e à antropologia dá à descoberta freudiana o seu verdadeiro estatuto.

Já no *Seminário 1*, vigora a ideia de que o inconsciente é estruturado como linguagem, Lacan insistindo na necessidade de diferenciar o real, o imaginário e o simbólico. Revaloriza ainda aí a noção freudiana de *nach-träglich* (que traduzi por “só depois”) para mostrar a inversão da noção de causalidade em psicanálise, na qual é o depois que explica o que se disse antes.

JT: Qual a diferença em uma análise com Lacan?

BM: Eu diria que está na imprevisibilidade de Lacan, na inexistência de um procedimento estereotipado. Isso, tanto na sua forma de atuar na sessão quanto no que diz respeito à duração desta.

Lacan não é um observador passivo, desinteressado, a tela em branco sobre a qual as fantasias são projetadas. Não permanece sentado em sua cadeira, anda pela sala, gesticula, às vezes se aproxima do divã, mas o divã é uma conquista, não se começa a análise por ele.

A técnica repousa menos na interpretação do que na interrupção. O fluxo das palavras do analisando é como um texto sem pontuação, um texto ilegível. O analista interrompe para pontuá-lo e assim possibilitar a emergência de um ou de vários sentidos. De modo

geral, Lacan interrompe a sessão dizendo: “É isto”. Na verdade, só o faz para que o analisando descubra que não é isto, descubra que não há respostas definitivas, mas só uma série de questões, cada uma sendo apenas uma meia-verdade.

Nada ilustra melhor a diferença de uma análise com Lacan do que o tempo da sessão — tema que, aliás, se tornou uma famosa polêmica na comunidade psiquiátrica e foi uma das razões pelas quais Lacan se viu excluído da Sociedade Internacional de Psicanálise. Numa carta escrita em 1953 a Rudolph Loewenstein, o analista de Lacan, este explica àquele que havia introduzido sessões curtas na análise didática por causa de uma resistência particular que ele encontrava nos candidatos a psicanalista. Sentiam-se superiores a outras pessoas que procuravam análise e não acreditavam que pudessem auxiliá-los. Tendo 50 minutos garantidos, o que quer que eles dissessem era para não dizer nada, sendo um modo de evitar um trabalho analítico sério. Tornando a terapia mais imprevisível, as sessões curtas servem para intensificar as relações entre o analista e o analisando.

Em Paris, Lacan tem a reputação de ser duro com os analisandos. Mas isto só quando o analisando tenta driblar, usar a sessão para escapar à análise. Lacan não procura convencer ninguém de suas teorias, espera que os analisandos o critiquem quando pensam que ele está errado. Parece sempre mais interessado no que possa contradizer seu ponto de vista do que em confirmações.

Para Lacan, o que interessa é que o sujeito possa agir em função do seu desejo, que ele deixe de ser

uma pessoa para ser efetivamente um sujeito. Pessoa significa máscara, e o analisando só se encontra ao liberar-se das máscaras — um risco que procura às vezes evitar a todo preço. Lacan critica duramente os que mistificam a cura analítica através da ênfase no sentimento indizível, na emoção ou no afeto, pois a linguagem é a precondição do inconsciente, e o instrumento da cura é o discurso.

É disso precisamente que toda uma psicanálise se esqueceu, tendo por objetivo não o inconsciente — que só se revela através do discurso —, mas o eu do paciente, que então se torna o único interlocutor do analista. Aí, o critério do bem e do mal depende da ótica do analista, e a cura nada mais é do que a adoção desta ótica. Neste caso, se opera como na iniciação, através do poder, contrariando-se a ética da psicanálise.

Foi para diferenciar entre os processos iniciático e o da análise que procurei destrinchar minuciosamente a forma como o poder opera na iniciação.

Fiz isso num ensaio intitulado “O poder ou a promessa de si mesmo”, que faz parte do livro *Manhas do poder*. No ensaio, analiso o relato de iniciação do antropólogo Carlos Castañeda e procuro mostrar que, no processo de seu aprendizado sob a orientação do feiticeiro Don Juan Matus — índio *yaqui* de Sonora, México — o lugar do poder é ocupado por um sujeito que é suposto saber⁽²⁾ e que, contrariamente ao analista, se toma por aquele que sabe, reforçando com isso a crença na ilusão de uma garantia absoluta, produzindo a identificação sem a qual nenhum poder se sustenta.

Daí a semelhança entre o amor e o poder. Semelhança aparente, porque o amor é o desejo impossível de ser Um, impossível porque há dois — dois sexos ou dois sujeitos —, enquanto o poder é a tentativa de instituir o Um⁽³⁾ suprimindo as diferenças.

SITUAÇÃO DA PSICANÁLISE NO BRASIL 1980

1980. A situação da psicanálise no Brasil. Qual delas? A freudiana, a junguiana, a reichiana, a lacaniana, a kleiniana, a bioniana, a rosenfeldiana, a do ego ou a integral? Não há corrente que aqui não se encontre representada e, o que ainda é pior, por toda a parte, um ecletismo que sonega as oposições e dilui a crítica. Assim, por exemplo, um dos temas do VII Congresso Brasileiro de Psicanálise (1978), reunindo as sociedades psicanalíticas existentes no país filiadas à Associação Psicanalítica Internacional (IPA), era a contribuição de Lacan. O que, sendo uma abertura, não deixava de ser uma forma de ignorar o que no seu discurso se opõe radicalmente ao daquelas instituições, como se isso fosse irrelevante para a cura e a transmissão do saber psicanalítico. Talvez nenhum fato seja mais ilustrativo do que este para falar do que se passa num país onde, sem deixar de boicotar a difusão do discurso lacaniano, até as sociedades filiadas à IPA são lacanianas à sua maneira, à moda eclética, valorizando a teoria lacaniana do

imaginário sem levar em conta a topologia que lhe dá sentido pela articulação do imaginário, do real e do simbólico.

Não há como abordar a psicanálise no Brasil a partir de posições teóricas dentro da mesma. A história da psicanálise no Brasil se define pelo que chamamos de *institution building*, desvio sul-americano equivalente, pela sua insistência, ao *human engineering* peculiar à América do Norte.

Quanto às posições institucionais, por um lado, as sociedades filiadas à IPA de inspiração sobretudo kleiniana (São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Pernambuco e Brasília), a mais antiga delas tendo sido fundada em São Paulo, 1927; por outro lado, os grupos surgidos mais recentemente em oposição àquelas.

Pode-se dizer que a matriz da formação analítica, até 1975, foram essas sociedades de psicanálise. A política fechada das mesmas, interditando a todo e qualquer membro ou candidato participar das atividades de outros grupos ou associações, bem como praticando uma seleção de candidatos segundo critérios duvidosos e ainda impondo a exclusão dos não médicos (à exceção da sociedade paulista), criaria, entretanto, um progressivo mal-estar, suscitando uma oposição estimulada pelas cisões que ocorriam na Argentina — os grupos Documento e Plataforma —, o discurso da antipsiquiatria e as ideias de Michel Foucault sobre as relações entre saber e poder.

Esse mal-estar resultaria em grupos de oposição, nos quais a formação se queria mais aberta e acessível.

Abrindo-se entretanto para as influências mais diversas — Foucault, Deleuze, Guattari, Mannoni, Laing etc. Neles se praticaria um ecletismo que tornaria duvidoso seu projeto de formar psicanalistas.

Vale citar o caso do Ibrapsi (Instituto Brasileiro de Psicanálise, Grupos e Instituições), que se firmou num congresso realizado em 1978, no Rio de Janeiro, através do discurso de convidados como Szasz, Basaglia, Castel, Guattari, cujo denominador comum era uma crítica dogmática não só à prática, mas ao discurso psicanalítico. Em nome de uma oposição ao dogmatismo e ao elitismo das sociedades filiadas à IPA, denunciando a seleção de candidatos segundo critérios econômicos, propondo-se a estender a cura psicanalítica às massas, o Ibrapsi então se promovia num congresso em que o discurso psicanalítico só figurava através de discursos contrários a ele, só existia como objeto de uma crítica política. Recusando o único discurso que poderia justificar os seus propósitos, o Ibrapsi se definia por um ecletismo obviamente oportunista. Szasz, Basaglia, Castel, Guattari e até mesmo a presença de Shere Hite, cujo *Relatório sobre a sexualidade feminina* (1976) havia sido censurado no Brasil, não era então o que de mais eficaz se poderia oferecer no início da abertura política do país?

Na mesma linha do Ibrapsi, e sob a égide da interdisciplinaridade, em São Paulo, o Nepp, Núcleo de Estudos de Psicologia e Psiquiatria, propõe-se a formar psicanalistas de alto nível. Neste contexto, não é de estranhar que tenha surgido uma Sociedade de Psicanálise Integral, preconizando uma síntese entre os

pontos de vista psicológico, religioso e o das ciências naturais. O mentor espiritual do grupo é o filósofo alemão Arnold Keyserling, presidente da Associação Europeia de Psicologia Humanística, que não cessou de vender a utopia da felicidade nas suas várias entrevistas para o jornal e a televisão brasileiras.

Esquecido o fato de que a cura psicanalítica é função exclusiva da palavra, o discurso destes grupos de oposição às sociedades filiadas à IPA é tão mistificador quanto o destas. Daí a proliferação neles do messias e o recurso invariavelmente utilizado para sua consolidação aos grandes da Psi internacional, aos convidados especiais.

Criticar a prática e o discurso que vigoram nas instituições locais é agora uma urgência, e o papel desempenhado pelos grupos de orientação lacaniana poderá ser decisivo.

Para isso, é preciso criar em nossa língua um espaço para o discurso de Lacan e há que traduzir, atividade de que hoje se ocupa o Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, já tendo traduzido e publicado *O seminário, Livro 1*, e *O seminário, Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, tradução de M. D. Magno. Em suma, a psicanálise brasileira está por se fazer e exige de nós, para começar, a crítica do que até hoje foi a psicanálise no Brasil.

DIFUSÃO DA PSICANÁLISE
LACANIANA NO BRASIL
1994

Com espírito de documentarista e historiador, Alain Didier-Weill⁽⁴⁾ entrevistou os psicanalistas que trabalharam com Lacan para fazer um filme e um livro. A primeira parte do projeto foi realizada com os analistas da primeira geração — Jean Clavreul, Serge Leclaire, Wladimir Granoff, Moustapha Safouan, Charles Melman, René Bailly, Claude Dumézil, Maud Mannoni, Michèle Montrelay, Christian Simatos, René Tostain, René Major, Daniel Wildlocher.

O plano foi interrompido quando Didier-Weill trabalhava com os representantes da segunda geração. Mas a entrevista sobre a difusão da psicanálise lacaniana no Brasil ainda pôde ser realizada e aqui vai publicada sua transcrição.

ALAIN DIDIER-WEILL: Quando se começou a falar de Lacan no Brasil?

BETTY MILAN: No fim dos anos 1960, durante o governo militar. Ouvi falar dele, pela primeira vez, em 1968, numa reunião informal de intelectuais paulistas de esquerda, para a qual havia sido convidado um psicanalista francês que praticamente só falou de Lacan, quando nós esperávamos que ele falasse dos eventos de maio de 68. Esse fato, que irritou os marxistas mais ferrenhos, despertou a curiosidade dos que se interessavam pela psicanálise. Saímos da reunião querendo saber o que podia ser o tal sujeito concebido através do significante, que relação existia entre psicanálise e linguística etc.

Depois do encontro, formou-se um grupo que se reunia em Higienópolis, na casa da psicanalista Regina Schneiderman, para ler os *Escritos*, *A carta roubada*. Havia cinco psicanalistas e uma filósofa, Marilena Chaui, que nos auxiliava a traduzir e a decifrar o texto, coisa em que tínhamos o maior empenho. Por um lado, Lacan representava o pensamento francês, tradicionalmente valorizado em São Paulo, cuja universidade começou nos anos 1930 com uma missão francesa, na qual estava Lévi-Strauss. Por outro lado, porque Lacan era contrário à sociedade de psicanálise filiada à IPA, cujos critérios de seleção de psicanalistas eram aberrantes e cujo autoritarismo nós então assimilávamos ao do governo militar, que tomou o poder no Brasil em 1964, interrompendo o processo democrático do país. Para ser admitido na sociedade, o candidato precisava se submeter a uma infinidade de entrevistas e exames, entre os quais um eletroencefalograma. Sem saber exatamente por que, nós sabíamos que Lacan havia dito *não* à IPA, e isso foi certamente decisivo.

O Brasil institucional, o Brasil dos golpistas, nos predispunha a aceitar o que chegasse do exterior e tivesse a marca do antiautoritarismo. Assim, por exemplo, o pensamento de Maxwell Jones, que contestou a organização hospitalar psiquiátrica tradicional e fez na Escócia a primeira comunidade terapêutica, ou ainda o pensamento do fundador do psicodrama, J. L. Moreno. O psicodrama, aliás, teve uma grande importância nos fins da década de 1960 e no começo da década de 1970.

AD-W: Diga como se formaram os primeiros analistas lacanianos brasileiros.

BM: Tivemos obviamente que nos submeter a uma análise lacaniana para saber em que consistia aí a interpretação, de que forma o analista intervinha, em que momento cortava a sessão etc. Isso tudo até o início da década de 1970 era absolutamente desconhecido no Brasil. Nós, que só tínhamos nos deitado no divã dos kleinianos, sequer imaginávamos o que podia vir a ser a interpretação lacaniana.

No fim da década de 1970, estabeleceram-se os primeiros contatos de brasileiros com Lacan. Em 1971, depois de um breve estágio na comunidade terapêutica de Maxwell Jones, passei pela França e fui ter com Lacan. Falei da existência do nosso pequeno seminário de São Paulo e do desejo que tínhamos de convidar Serge Leclair para fazer algumas conferências e assim começar um intercâmbio. Queríamos o Leclair porque

havíamos lido seu livro *Psychanalyser*⁽⁵⁾ e ele nos parecia mais acessível.

Quando fui procurar o Lacan, não tinha o projeto de me analisar com ele. Apesar das condições políticas do Brasil, das prisões e das torturas, nós éramos apegados ao país. Mas bastou encontrá-lo para que a possibilidade de ir à França existisse. Talvez porque ele tenha me feito falar das minhas origens logo de cara, tenha me remetido à história recalcada da imigração. Ao sair do consultório, eu já não era eu, era outra. Por causa das perguntas e da escuta dele, já não precisava negar o passado, como tendem os americanos descendentes de imigrantes, sejam eles do norte ou do sul. Lacan significou, de imediato, a possibilidade de rememorar e foi seguramente por isso que eu voltei no dia seguinte, como ele pediu, e depois mais duas vezes, naquela mesma semana, até dizer que queria me analisar com ele e faria o possível para voltar à França, o que ocorreu dois anos depois, em 1973.

Na França, conheci o colega com quem fundei, em 1975, o Colégio Freudiano do Rio de Janeiro: Magno Machado Dias (M. D. Magno), que também fez análise com Lacan. O Colégio foi fundado num bar do Quartier Latin, com a aprovação do Lacan, e teve, no começo dos anos 1980, um papel importante na difusão da psicanálise lacaniana no Brasil. Não só porque as três primeiras traduções dos seminários foram feitas por membros do Colégio (Magno e eu), mas ainda porque a partir de 1979, ano em que voltei ao país, passamos a divulgar o pensamento lacaniano na imprensa, o que era de certa forma contrário às ideias

dos psicanalistas franceses, que se queriam herméticos e não falavam com jornalistas.

AD-W: Por que o recurso à imprensa?

BM: Na França, existia o seminário de Lacan com um grande público e o Departamento de Psicanálise de Vincennes (Universidade de Paris VIII). No Brasil, a psicanálise só era ensinada nas sociedades de psicanálise filiadas à IPA, e a universidade fechou completamente as portas para nós. Para não ficarmos restritos ao ensino no Colégio Freudiano, procuramos a imprensa, que logo abriu espaço. Verdade que a atitude dela era dúbia. Divulgava, mas o fazia apresentando Lacan como um extravagante e os analistas lacanianos como elitistas. Havia um cronista social que se referia à minha prática tratando-a de “Lacan canção”. Na época, eu não achava graça alguma e, por isso, não percebia a importância da associação com o canção. No Brasil, nem todo o mundo lê, mas todos cantam e dançam. O samba diz mesmo que só não dança quem está “doente da cabeça ou do pé”⁽⁶⁾. O “Lacan canção” era uma brincadeira que permitia assimilar o Lacan. Nós, brasileiros, brincamos e tendemos a assimilar reinventando.

AD-W: De que modo a teoria lacaniana foi reinventada no Brasil?

BM: Não diria que a teoria foi reinventada, e sim que tivemos de reinventar a prática dos analistas, a prática *lato sensu*, para não ficarmos marginalizados. O recurso à imprensa, no fim da década de 1970, é um exemplo disso. Outro exemplo é o trabalho de pesquisa dos analistas nos cultos de umbanda ou nas escolas de samba. Além de traduzir e ensinar Lacan, nós nos valíamos do nosso conhecimento psicanalítico e da nossa escuta para saber qual era a especificidade da cultura brasileira, o que a diferenciava da cultura europeia e das outras culturas latino-americanas. Foi nessa época que nos demos conta de quanto o brincar era importante no Brasil; tanto quanto o *droit* é na França, o *honor* na Espanha ou o *humour* na Inglaterra.

Nós nos dizíamos mesmo que o Brasil não era América Latina, era “América ladina”. Isso, aliás, está escrito numa revista do Colégio Freudiano, *Lugarejus*. Paradoxalmente, nós descobrimos o que era óbvio, mas fomos os primeiros a criticar a elite a que pertencíamos pela desvalorização sistemática da cultura do brincar, que é a do povo brasileiro e é a mais autêntica. Disso resultou, em 1985, um grande Congresso no Rio de Janeiro, no Copacabana Palace, “A Psicanálise do Brasil”, organizado pelo Colégio Freudiano, do qual participaram artistas e intelectuais de várias áreas e que reuniu cerca de mil pessoas. O dramaturgo e diretor do Teatro Oficina, José Celso Martinez Corrêa, esteve lá. O sociólogo Gilberto Freyre, já com mais de 80 anos, foi de Recife para o Rio de Janeiro a fim de participar do Congresso, que se encerrou com um baile animado pela Beija-Flor, escola de samba então dirigida por

Joãosinho Trinta. Ele homenageou o Colégio, agradecendo a publicação de uma entrevista dele num livro que se intitulava *Psicanálise Beija-Flor*⁽⁷⁾.

Neste Congresso, afirmávamos que a psicanálise não podia estar dissociada da realidade e da cultura brasileiras e que procurávamos difundir tanto quanto possível a “lógica paraconsistente”, criada por um lógico brasileiro, professor da Universidade de São Paulo, Newton da Costa⁽⁸⁾, uma lógica que não se baseia no princípio da não contradição e, portanto, serve para pensar o inconsciente, que também desconhece este princípio.

AD-W: O que aconteceu depois do Congresso de 1985?

BM: Em 1985, o pensamento lacaniano já estava bastante difundido no Brasil e havia várias associações no país, algumas ligadas ao Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, outras à Causa Freudiana (de Paris) e ainda outras sem ligação alguma com essas instituições. As associações ligadas à Causa Freudiana se preparavam para formar uma Escola. Hoje, Lacan é ensinado nas universidades e nos serviços de psiquiatria dos hospitais.

AD-W: O que explica que Lacan, sendo tão francês, tenha tido tal penetração no Brasil?

BM: Lacan talvez fosse o mais brasileiro dos franceses. Por isso ofereci a ele, quando cheguei na França para

me analisar, um pente fabricado pelos índios do Brasil. Digo o mais brasileiro dos franceses sobretudo pelo modo como elaborava sua teoria, valendo-se de todos os saberes do seu tempo e os reinventando conforme as necessidades da sua elaboração. Ora, esse modo de operar caracteriza a nossa cultura, que é dita “antropófaga”, porque devora o que é produzido pelas outras culturas e modifica o que assimila em função de suas necessidades. O melhor exemplo disso talvez se encontre no Carnaval, que se apropria dos símbolos estrangeiros e os transforma para se fazer. As pirâmides do Egito, no desfile da Marquês de Sapucaí, são de espelho porque o brilho, no desfile, é fundamental. A esfinge tem a cara de uma das nossas mulatas, e a vestal grega sempre aparece sambando.

AD-W: Você foi a tradutora do primeiro seminário de Lacan publicado no Brasil, O seminário, Livro 1. O que significou traduzir Lacan?

BM: Foi um trabalho particularmente difícil. Primeiro, porque foi necessário cunhar os conceitos psicanalíticos, traduzir, por exemplo, pela primeira vez, o *ça* francês, o que obrigava a analisar as diferentes possibilidades na língua portuguesa e considerar ainda o alemão, o porquê da escolha do *es* por Freud. Além do *ça*, a tradução do *moi*, do *après coup* e de outros conceitos era problemática. Minha situação talvez fosse equivalente à dos franceses que traduziram os primeiros textos dos filósofos alemães e penaram para dizer, na língua

francesa o que se dizia tão facilmente em alemão. Tive a sorte de poder apresentar a Lacan os problemas que surgiam à medida que eu avançava. Dava a ele a minha questão, por escrito, e relacionava os motivos que me levavam a adotar uma ou outra solução, e ele depois escrevia no mesmo papel a sua observação. As soluções conceituais adotadas foram todas submetidas a Lacan e por ele aprovadas. Por outro lado, o trabalho foi difícil por se tratar da transcrição de uma fala, o que implicava não apenas escrever na nossa língua o melhor texto equivalente à transcrição, mas ainda escrever em português um texto que pudesse ser tomado pela transcrição de uma fala em português. Noutras palavras, era preciso imaginar como Lacan teria falado no Brasil. Hoje, quando considero a tradução, acredito que ela tem as qualidades e os defeitos de um trabalho pioneiro.

AD-W: Você lançou um romance, O Papagaio e o Doutor, inspirado na sua experiência com Lacan.

BM: O termo “inspirado” é perfeito. Digo isso porque não se trata de um romance autobiográfico, embora eu tenha escrito a biografia de uma brasileira que precisa de um psicanalista francês para se curar do sintoma da imitação, que é o da elite brasileira. Ela precisa de um grande homem, como gosta de chamar o analista, para deixar de ser um papagaio e descobrir a América. Mas o que mais me interessava no romance era mostrar, através do relato das sessões com o psicanalista, o que é uma análise lacaniana, em que consiste sua estratégia e

sua tática. Desejava que o romance fosse um testemunho do espírito analítico e da ética implícita na cura.

AD-W: *Será que você poderia ler uma das sessões da sua personagem no livro?*

BM: Vou ler a sessão que começa com uma pergunta do analista e diz respeito à descoberta da América.

“— Sangue índio na sua família?”. Uma pergunta inesperada. Queria mesmo saber se ainda que remotamente eu era uma silvícola? se acaso descendia daqueles seres que se exibiam inteiramente nus e se atiravam para embarcar nos navios europeus, acreditando assim partir para o céu? Se ali estava, como outrora os tupinambás, para animar as festas francesas, propiciar a reis e rainhas, bispos e prelados o espetáculo do Novo Mundo? onde o arco e a flecha? as plumas e os maracás? Respondi engolindo em seco:

— Só libaneses, emigrantes

— Que mais? — indagou ele já então noutra tom, imperativo.

— Mais sou eu aqui na França, uma estranha até entre as estátuas.

O Doutor agora entrou em cena:

— O país, a casa, os familiares... Uma grande

largada, de um para outro continente... como se você tivesse partido descobrir a América! Sim, e com tanto me entregou à rua, à América, a que através dele eu havia de descobrir. Indicando a epopeia, me fascinou e me amarrou.”

Escolhi esta sessão porque ela mostra a importância que Lacan dava às origens para abordar a questão da identidade e o quão dramática era a intervenção do mestre. Lacan também foi um grande analista por ter sido um homem de teatro.

O FUTURO DA PSICANÁLISE

1996

O discurso da psicanálise está ou não ameaçado de desaparecer? Há indícios de que esteja, tanto na França quanto nos Estados Unidos.

A oposição ao pensamento de Freud é tradicional na América do Norte, que, desde sempre, privilegiou a psicologia comportamental. Exemplo dessa oposição, o ocorrido quando a Library of Congress — Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos, onde estão os arquivos de Freud — tentou organizar uma grande exposição cujo tema seria *Freud, conflito e cultura*, e que teria finalidade educativa. Tal exposição, que deveria ocorrer em 1996, foi postergada por causa de um grupo de opositores ao pensamento freudiano, o Freud Critics, que, segundo o *Le Monde*⁽⁹⁾, entrou em cena para impedir o ressurgimento do mito heroico da psicanálise e, segundo Elisabeth Roudinesco⁽¹⁰⁾, por se tratar de um grupo antifreudiano, para o qual o fundador da psicanálise ora é um plagiário, ora um clínico capaz de induzir os pacientes a ter fábulas sexuais. Sumariamente, os membros do Freud Critics fizeram

uma petição, exigindo que se incluísse no comitê da dita exposição um seu representante. Diante das pressões, a Library of Congress decidiu pelo adiamento do evento⁽¹¹⁾.

Os Estados Unidos são avessos ao pensamento freudiano, porque a cura dele decorrente implica uma relação com o tempo, em que é preciso poder perdê-lo, e isso contraria necessariamente a ideologia do *time is money*.

Freud foi mais bem acolhido na França do que nos Estados Unidos, e Lacan talvez seja a prova mais convincente disso. Surgiu preconizando o retorno a Freud contra o que ele chamava de *human engineering*, prática americana decorrente do behaviorismo e inteiramente contrária à manifestação do inconsciente.

Mas o fenômeno Lacan não significa que o pensamento psicanalítico tenha de fato penetrado na França. Pode-se mesmo dizer que o futuro da psicanálise, nesse país, não é menos incerto do que na América do Norte. São as ideias cartesianas que imperam no meio intelectual francês, a crença no “penso, logo existo”, que não favorece uma cura em que o sujeito deve se deixar preceder e surpreender pela palavra e cujo pressuposto é “digo, logo existo”.

Lacan se afirmou com a maior dificuldade no seu país de origem, e, hoje, menos de duas décadas depois da sua morte, é difícil encontrar aí manifestações evidentes do seu espírito, que é freudiano e tanto requer a disposição para a surpresa quanto a valorização do não saber.

O Brasil, pela sua cultura, favorece aquela e esta. Assim, por exemplo, o desfile carnavalesco, que nunca se repete, porque uma das metas da festa é surpreender. Assim, a nossa literatura, que, de longa data, valoriza o não saber. Ouçamos o narrador de Clarice Lispector, no romance *A hora da estrela*: “A menina não perguntava por que era sempre castigada, mas nem tudo se precisa saber e não saber fazia parte importante da sua vida”.

O não saber é incompatível com o behaviorismo americano — que sabe *a priori* o que é bom para o indivíduo. E também com o cartesianismo — para o qual o sujeito é o do *eu penso*, e não o do *eu me surpreendo*, que o analista procura despertar, exercitando-se numa ignorância consciente de si mesma, douta sem nunca ser doutoral.

O Brasil pode ainda favorecer a psicanálise porque a cultura do sincretismo, como o inconsciente, desacredita do princípio da não contradição. E não é por acaso que “a lógica paraconsistente”, que não obedece a tal princípio, tenha sido inventada por um brasileiro⁽¹²⁾.

Considerado à luz do que se passa nos Estados Unidos, na França e no Brasil, o destino da psicanálise parece ser diferente nos três países, e não é aberrante pensar que os brasileiros tenham uma contribuição significativa a dar para este campo do conhecimento, que precisa se renovar incessantemente, reinventando seus conceitos e seu método. A contribuição requer a independência de que Freud, ao longo da vida, deu exemplo, exige a valorização dos nossos trunfos culturais.

A CURA, O SABER E A TRANSMISSÃO

A PALAVRA NA CURA ANALÍTICA
1979

Freud foi um mestre. Entretanto, dada a progressiva obliteração do sentido da sua obra, não fosse Jacques Lacan, o lugar de Freud teria permanecido vazio. Para se convencer disso, basta analisar o que há décadas se passa no lugar do ensino oficial da psicanálise, que hoje só serve para que daí se transmita uma técnica de um modo enfadonho, se cumpra um cerimonial que bem poderia ser comparado ao da neurose obsessiva. As instituições poderosamente organizadas nas quais Freud viu a garantia da transmissão da sua doutrina levaram a um formalismo decepcionante, desencorajando a iniciativa, apesar do sentido da descoberta freudiana.

Freud foi um mestre porque ousou valorizar o menor evento da vida cotidiana, afirmar e sustentar que o lapso era significativo, que sonhos ou trocadilhos revelariam, se analisados, uma verdade decisiva para o sujeito. Foi um precursor porque, contrariando a ciência da época, encontrou o sujeito onde ele estava e não era esperado, fundando assim um campo novo — o do saber psicanalítico, função exclusiva da palavra e da linguagem, pois, quer enquanto agente de cura, quer de investigação, a psicanálise só dispõe de um meio, a palavra do analisando, e a estrutura do sintoma psicanalisável é idêntica à estrutura da linguagem.

Dizer que a psicanálise é função da palavra implica a ideia de uma verdade só revelada através do discurso, o que, sendo evidente, não pode deixar de ser repetido, dados os desvios na teoria e na técnica.

Aliás, pode-se facilmente constatar nos meios psicanalíticos a aversão pelas funções da palavra e da linguagem, levando a modificações do objetivo e a técnicas fundadas na promoção do fenômeno da resistência, do imaginário e da contratransferência, fato que aponta para a tentação cada vez mais evidente no sentido de abandonar o fundamento da cura, qual seja, a palavra.

Nesse contexto, a prática visa sobretudo o ego, constituindo-se através da alienação no outro, é frustração em sua essência e se manifesta necessariamente através da agressividade. Resposta normal à frustração, esta é então desencadeada pela própria intervenção do analista que, denunciando a resistência, frustra o desejo e transforma a prática numa luta de prestígio ou num duelo de consistências

Submersa nas análises das resistências, a psicanálise se esqueceu de que o ocorrido na sessão só concerne ao sujeito, na medida em que puder ser efetivamente assumido por ele enquanto *eu*, pronome da primeira pessoa do singular. E o analista, na impossibilidade de ouvir o desejo do analisando, de lhe dar a palavra de que ele precisa para se tornar um sujeito, tentará objetivá-lo, moldando-o segundo critérios inteiramente arbitrários.

Por um lado, análise das resistências; por outro, técnica de adaptação do indivíduo ao meio social. À procura de padrões normais de conduta, a psicanálise perdeu sua inspiração freudiana.

Seja como for, esta disciplina deve seu valor científico exclusivamente aos conceitos teóricos que Freud forjou, conceitos que, por terem sido mal criticados, conservam a ambiguidade da linguagem vulgar, produzindo equívocos. Daí a necessidade de uma crítica que, sem romper com a tradição terminológica, possa dar aos conceitos um sentido novo, incorporando o saber atual da linguística, da antropologia e da filosofia, crítica esta na origem do ensinamento laciano, do seu retorno a Freud. Situar a prática psicanalítica no campo conceitual em que ela de fato se inscreve, recusando a ideia de que a psicanálise é um ramo da biologia ou da psicologia, significa diferenciá-la da prática iniciática e operar segundo os princípios éticos estabelecidos por Freud, contrários a todo exercício do poder, implicando uma atuação que se faça exclusivamente por meio da transferência e nunca da sugestão.

Em função disso, a leitura de Freud é decisiva, sobretudo para os conceitos homônimos de noções correntes. É o que demonstra, por exemplo, a crítica que se faz à teoria das pulsões e à do complexo de Édipo, na ignorância do que, segundo o próprio Freud, há de mítico nelas, ou o que se diz sobre a pulsão de morte considerada uma pulsão destrutiva, identificável à motricidade, quando a pulsão de morte na verdade designa a repetição, que, podendo levar à morte, não é, de modo algum, sinônimo de destruição.

Freud, 1856-1939. Tantos anos se passaram desde seu falecimento e nós, brasileiros ainda não dispomos de uma versão das obras completas à altura do esforço do mestre, uma versão que não pode ser feita no contexto atual da política editorial, da falta de cuidado na escolha dos tradutores e de seriedade no encaminhamento de um projeto como o de traduzir Freud. Razão para imaginar que ficaremos ainda por um bom tempo à espera da obra que há quase um século inaugurou um campo novo do saber, um campo outro, o do inconsciente, campo através do qual Lacan não cessa de pôr em questão o saber do nosso século, as ciências humanas e a lógica, para obrigá-la a se firmar como a lógica do significante, não no sentido que a linguística empresta a esse termo, o do significante no seu apego ao significado, mas enquanto representante de um sujeito.

DOUTOR PRODOCOPEIA
O SABER DO ANALISTA
E O DA POESIA
1979

*Dores e reumatismo
o remédio que aplaca
é sangue de rã viúva
nata do leite de jaca
cabeça de caranguejo
e cabelo de jararaca.*

*Misture tudo nas lágrimas
dos olhos d'uma sereia
água fervida sem fogo
o rastro duma baleia
num chifre d'um boitatá
mande aplicar na veia.*

*Para mordida de cobra
se aconselha cortar
onde a cobra mordeu
um pedaço do lugar
antes que o sangue corra
mande um defunto chupar.
Para torção de espinha
é deitar-se no chão duro
dar três pulos sem mexer-se
em três noites de escuro
banha de sola curtida
feita num cesto sem furo.*

João de Barros

Algumas estrofes de *As receitas do Doutor Prodocopeia e as raízes dos disparates*, onde João de Barros⁽¹³⁾, cantador repentista, alinhava paradoxos e só nos dá receitas impossíveis. Como curar reumatismo, se para isto se requer sangue de rã viúva, cabelo de jararaca, lágrimas de sereia, água fervida sem fogo, rastro de baleia, chifre de boitatá? E mordida de cobra, se aqui se aconselha se fazer chupar por um defunto? Torção de espinha, se há que deitar e pular sem se mexer?

Cantadas, as receitas provocam riso; analisadas no seu texto, dão o que pensar. As doenças a que se referem não sendo incuráveis, o texto não é irônico. A cura do Dr. Prodocopeia se faz através do impossível. Não é, pois, do saber do médico que nela se trata, mas de outro saber diversamente eficaz enviando-nos ao analista.

Tal qual o doutor da poesia de João de Barros, o analista opera através do impossível. Faz como se fora o que não é — a figura imaginária de que o sujeito fala —, para nisso suscitar as fantasias onde o desejo se realiza e não se satisfaz.

Assim, o impossível aciona a cura analítica, que não visa suprimir o sintoma, mas, ao contrário, fazer assumir o sintoma impossível de se suprimir — o real senão a verdade do sujeito.

Entre a cura analítica e o Dr. Prodocopeia, uma analogia que fala do saber da poesia. Se aí os paradoxos são impossíveis, o impossível tem direito a vigorar. E, no dito da poesia, o que se diz é o inconsciente, cuja lógica — inexistência do princípio de contradição — ela atualiza.

Em *Aprígio e Diana*, outro texto de cordel, se lê:

*Esse caso foi passado
quando a inocência havia
quando o barão Jocelino
lá no Egito existia
homem de gênio feroz
que adorava a tirania*

*Nesse tempo no Egito
existia o despotismo
cada homem de poder
era o rei do banditismo*

*só conhecia o cangaço
o orgulho e o carrancismo
Uns 300 cangaceiros
esse barão dominava
com três léguas de distância
da cidade ele morava
só tinha uma filha única
a quem mais ele adorava.*

Severino Borges Silva

Reitera-se o impossível. A poesia desloca para o Egito o caso nordestino e concilia os inconciliáveis: Egito, barão e cangaceiro. Condensa como no sonho e, desta forma, exacerba a tirania que, para ser tamanha, não pode ser daqui — só do Egito, cuja função é irrealizar o caso e tornar real a tirania.

Ou seja, “não fosse o impossível, não haveria o real” — um dito que diria o saber do analista e aqui nos diz o da poesia.

O LUGAR DO ANALISANDO

1980

Lacan fala do lugar do analisando, Freud nunca deixou dúvidas quanto a isso, deixando insistir no seu discurso a questão suscitada pelo próprio sintoma. Daí a virulência da sua posição, em que de imediato reconhecemos uma posição ética. Falar do lugar do analisando significa realizar o desejo e a liberdade de desejar. Por isso, paga-se um preço, o de certa impossibilidade a que se estará sujeito. Qual? Trataremos de responder a isso para em seguida mostrar de que modo a impossibilidade em questão afeta a transmissão da psicanálise.

O ANALISANDO

“O que é que ele quer de mim?” Esta é a questão do analisando. Por imaginar que o analista tem um desejo em relação a ele. Em contrapartida, a pergunta

do analista é: “O que é que ele deseja?”. Ao não saber do analisando corresponde um outro do analista e só por isso de fato resultará um saber novo, que aliás não é nem de um nem de outro, se manifesta no que é dito pelo analisando e pontuado pelo analista. Ruptura, pois já não é a pessoa do analista que conta para o analisando, mas o dito pontuado onde este não sabia de si, e se origina agora a questão: “Quem sou eu?”.

Se o analisando passa de “O que é que ele quer de mim?” a “Quem sou eu?”, é que o analista lhe reenviou sua mensagem do lugar do Outro⁽¹⁴⁾ para fazê-lo esperar a resposta do inconsciente. Através da interpretação, uma passagem, em que o analisando deixa de ser objeto do desejo do Outro para se tornar sujeito do inconsciente⁽¹⁵⁾, passagem de um “Quê?” a um “Quem?” — subjetivação.

Falar do lugar do analisando é, pois, falar de onde a questão “Quem sou eu?” se impõe. Vimos que o saber aí produzido é sustentado por um não saber necessário para que o desejo a cada vez enfim se diga e o sujeito surpreendido se reconheça nele, podendo então encontrar sua verdadeira questão. Assim, a surpresa é intrínseca àquele falar e é ela, por sua vez, que sustenta a possibilidade de um outro futuro não saber, experiência daquele que escuta para suscitar mais dizeres.

Um não saber. Um saber. Uma surpresa. Um outro não saber. Ciclo em que reconhecemos uma das razões da continuidade do processo, garantida ainda pela própria questão daquele que fala. Vejamos. O analisando só o é através do dizer, no qual ele se reconhece. Se, entretanto, a verdade não se diz nunca toda, a

verdade sobre o ser em questão será por força incompleta. No próprio ato de se reconhecer, o analisando se desconhece. Mas, dada sua posição, precisa necessariamente responder à questão de saber quem fala. Ou seja, incapaz de encontrar a resposta, não pode escapar à sua questão, cuja particularidade é a de se autoengendrar.

Trata-se aí de um não poder e de um dever-dizer imperativo, uma impossibilidade de responder de uma vez por todas e uma impossibilidade de cessar de dizer.

O ANALISTA

Falar do lugar do analisando significa, para o analista, persistir na via sem saída em que sua própria análise o introduziu. Responde ainda à questão “Quem sou eu?”, mas agora através dos significantes da doutrina. Quando Lacan diz que o sintoma dele é o real, responde àquela questão graças a um dos significantes por ele introduzido na doutrina. Do retorno a Freud, resultou a topologia nova do real, do imaginário e do simbólico, e a possibilidade para Lacan de se situar como sujeito.

Persistir na própria via é, para o analista, produzir o significante no qual possa se reconhecer como sujeito da história. Para retornar neste sentido, precisa fazê-lo num outro — no sentido do circuito

da pulsão —, circular em torno da teoria (objeto *a*) até produzir, findo o circuito, um significante novo, pois retornar verdadeiramente é inovar, como aliás nos mostram os percursos de Freud e de Lacan.

Assim, num retorno determinado pela história do analista, realiza-se através do seu discurso a transmissão da psicanálise, implicando um tempo de não saber, a produção e a reprodução de um enigma, o impasse a cada passo, a surpresa, a impossibilidade de cessar de dizer. E, ainda, a impossibilidade para o sujeito de uma escolha livre do seu tema, que para ele não é independente daquilo que pode ser a causa do próprio discurso, razão pela qual, neste domínio, não há como empresariar a produção que, para ser conforme às exigências do discurso analítico, não se subordina a uma ordem alheia a ele.

Supondo o estilo de cada um, a transmissão da psicanálise requer do sujeito que ele a faça na própria língua. Lacan teria retornado a Freud, teria de fato reencontrado Freud fora da língua do seu estilo? Foi também por ter insistido na língua francesa que Lacan fez os significantes freudianos se abrirem em sentidos novos, como ocorrerá para Lacan nas traduções da sua obra. É o caso, por exemplo, da tradução em português do Brasil de *parlêtre* por “falessen”, onde o neologismo francês se transmite integralmente acrescido de um sentido que o original não presentifica e é essencial para a teoria, o de *falessen*, sem o qual o *parlêtre*, sujeito do significante, não pode existir.

Isso quer dizer que é preciso se alienar nos significantes do Outro a ponto de recebê-los deste na

própria língua, alienar-se a ponto de se separar. Só assim não se falará francês em português do Brasil ou em espanhol, como ainda ocorre na difusão da teoria laciana na América Latina.

O ATO ABERRANTE

1991

para Ivete Villalba e Maria Lucia Baltazar

O que pode o psicanalista senão o que ele deve? mas o que deve corresponde ao que fez? Uma questão que ele não cessa de se colocar. Sobretudo quando seu ato é aberrante, seja do ponto de vista do senso comum, seja do ponto de vista das regras analíticas.

O ato aberrante de que eu aqui vou tratar data de 1979, ano em que, por voltar da França para o Brasil, interrompi a análise da senhorita L. Dizia-se alcoólatra e saiu da última sessão levando uma garrafa de vinho Chateauneuf du Pape com que a presenteei. Nem a convicção de que eu devia ter dado o presente nem o comentário do controlador, Jacques Lacan — “*Vous avez de la bouteille.*” —, bastaram para que eu deixasse

de pensar no ocorrido. Foi necessário reconsiderar os fatos para encontrar a razão de meu ato, concluir que era imaginária a aberração e que a regra da abstinência, como todas as outras, precisa ser analisada à luz de cada caso.

L. me procurou porque a analista anterior, que não a impedia de ir bêbada à sessão, um belo dia a pôs no olho da rua. Disse-me, logo de saída, que tinha dificuldade de falar, que por isso bebia ou tomava Mandrix e o que ela esperava da análise era poder falar sem bebida ou remédio. Por outro lado, evocou a mãe, que era médica e só acreditava nos medicamentos, e opôs implicitamente o analista ideal à mãe, que surgia associada ao Mandrix e à bebida.

L. não era uma alcoólatra no sentido clássico, mas não negava que bebesse. Podia não beber se tivesse em perspectiva uma sessão e afirmava não ser dos que são obrigados a sair do cinema para se encharcar, embora esvaziasse qualquer garrafa que visse. Sobretudo, não era uma verdadeira alcólatra por restabelecer uma relação entre a bebida e a palavra, que a levou para a análise e aí sustentou o trabalho.

Que o analista fosse o depositário da sua confiança eu logo soube por ouvir que, respondesse ele ou não, a impressão era de que ele mentia. O analista era, pois, capaz da verdade. Fiável certamente, mas porque ela transformava qualquer recusa em resposta a uma demanda — pedindo que eu não respondesse a nenhum de seus pedidos. Noutras palavras, o meu *não* satisfazia à demanda, embora deixasse insatisfeito o desejo, o *não* equivalia a um *sim* e o *sim* obviamente

eu não podia dar — esta a lógica da situação em que eu estava implicada. Se ficar o bicho pega, se correr o bicho come. Impedida, na verdade, de falar.

Sim, como aliás L., conforme deduzimos de uma sessão em que se referia à ex-analista. “O que eu faço com você”, me diz a analisanda, “é o luto da outra. Mas falo tanto dela, do luto, da morte, que eu temo uma expulsão”. Ou seja, o paradoxo de ser expulsa pela análise, caso aí dissesse o que de fato lhe importava.

Ir à sessão para não falar do decisivo ou simplesmente para não falar, como inferimos do seguinte dito: “Meu pai exigia sempre que eu me calasse e eu tenho a impressão de que isso vai se repetir aqui”. Proibição da própria fala, que se torna, pois, o objeto do desejo.

“Cala-te”, e é a própria palavra que deve ser engolida em seco. Alguma relação entre esta palavra proibida e a bebida que L. engole? Precisamente porque a bebida lhe abre a comporta das palavras, podemos afirmar que a relação existe e, mais ainda, que a bebida é uma solução de compromisso. Por duas razões. Por um lado, com o álcool, L. não engole em seco e, por outro, engole sem deixar de falar, obedece desobedecendo ao pai.

Solução de compromisso a ser superada. L. então não procura a análise porque quer falar sem beber? sem atender ao pai? Tornar-se sujeito do significante, e não mais se sujeitar à proibição paterna?

Não à bebida, que então se associaria de maneira nova à palavra. A ideia desta associação nova e a

informação posterior — de que L. na infância ingeria sem discriminação tudo o que encontrasse na geladeira — me levaram a valorizar a palavra “degustação” quando foi introduzida na análise e depois me levou a dar o Chateaufort du Pape, conduta que me pareceu necessária, embora eu desconhecesse a razão do ato, razão só depois encontrada.

Quando, sob o impacto da última sessão e do controle, passei a refletir sobre o sentido da palavra “degustação”, a demanda explícita de L. de que eu não respondesse à sua demanda e o próprio fato de ter dado o vinho em vez de reconhecer o desejo de degustar, pontuando-o simplesmente. Noutros termos, o risco que eu corria presenteando estava relativizado, mas da razão disso eu ainda não dispunha, agi sabendo do meu não saber. A tática contrariava a regra do não agir, mas o modo de proceder era conforme ao do analista. Quer isso dizer que este modo é tal que ele pode negar as regras da ação analítica? E que aí se origina a sua invenção? Voltemos a L.

A história desta analisanda que bebia até não poder mais, até o *dégout*, e que, na véspera do penúltimo encontro, sonhou que eu lhe dava uma garrafa de vinho para degustação, me fez focalizar a palavra que vem do latim *degustare*, que, por sua vez, vem de *gustare*. Degustar é pois *gustare* precedido do prefixo *de*, que marca o afastamento, a privação de um estado. Ou seja, quem degusta priva-se num certo sentido de comer e beber. Ademais, a degustação implica um discurso que versa sobre o objeto da mesma. Isso quer dizer que ela é indissociável da palavra, ao contrário do simples

beber e comer, e que L. só passaria à degustação abandonando a posição em que bebia até não mais poder e bebia para falar.

Que a degustação fosse o indício de uma mudança decisiva era certo, porém, eu só o percebi claramente quando L. me contou o sonho em que eu a presenteava. Não bastaria então que eu tivesse cortado a sessão no ponto em que o desejo se explicitava? L. teria se escutado verdadeiramente? E eu, me repetindo sem saber por que a pergunta, fui comprar o Chateaufort. Possível que o controlador me censurasse, talvez até me valesse a expulsão da Escola Freudiana de Paris, só que eu não tinha alternativa. Oferecer, pois, o estranho presente, que não me valeu a censura do controlador nem a expulsão da instituição, mas só depois se esclareceu — quando a pergunta se tornou: L. teria se escutado verdadeiramente através de uma analista impedida de falar?

O ato é aberrante porque, através dele, eu podia sancionar o desejo sem contrariar frontalmente a demanda de não responder a nenhuma demanda. Ademais porque, sendo ele aberrante do ponto de vista do senso comum, só podia deixar perplexa a analisanda, que levaria o Chateaufort du Pape, mas teria que se haver com o seu dito. L. recebeu um enigma para cuja decifração precisava se perpetuar no discurso analítico. O presente era necessário para dar à degustação sua devida importância e para que a analisanda, se despedindo, pudesse procurar outro analista. Não era, pois, o não agir, e sim o agir que a podia guiar em direção à realização da sua verdade, e o ato aberrante do ponto

de vista da regra não o era do ponto de vista da teoria analítica, que espera da clínica a sua renovação. Sem o ato aberrante não haveria progresso, o que não invalida as regras psicanalíticas, porém obriga o clínico a com elas estabelecer uma relação dialética.

Só o discurso do analisando legitima a direção da cura. Isso significa que o analista, como aquele, está sujeito ao *nachträglich*, que nós traduzimos por “só depois”. Sim, a só encontrar depois a razão do seu ato e ter assim que arcar com a pecha de irracional. O que só é possível porque, como aprendeu com a própria análise a não ser imediatista, sabe que o real é racional, embora a racionalidade do real em que ele está implicado momentaneamente lhe escape.

A razão do meu ato — a partir do qual L. não mais bebeu até não poder mais, conforme ela mesma me disse posteriormente —, eu só encontrei quando já bem distanciada. Foi então que o sentido do “*Vous avez de la bouteille*” apareceu e eu entendi a função do controle. Tal expressão significa “A senhora tem cancha”, porém, eu o ignorava e foi o sentido literal “A senhora tem garrafa” que eu ouvi, o que obviamente só podia me surpreender me reenviando à minha análise e ao valor do trocadilho, senão do enigma na transmissão da psicanálise.

A PSICANÁLISE E A MULHER

FREUD, O FEMININO E O FEMINISMO

1980

“Bendito seja Deus nosso Senhor e o Senhor de todos os mundos, porque Ele não me fez mulher”, dizem os judeus nas suas preces matinais

“Bendito seja o Senhor, porque Ele me criou segundo a sua vontade”, dizem resignadamente as esposas dos judeus

“Como a igreja está submetida ao Cristo, assim esteja submetida a mulher ao seu marido.”

São Paulo

“Não autorizo nenhuma mulher a ensinar ou ter autoridade; ela deve permanecer em silêncio.”

São Paulo

Seneca Falls (EUA), 1848, Primeira Convenção dos Direitos Femininos. As mulheres insistem no direito de ter a mesma educação que os homens recebiam, de falar em público, de ter prioridades, trabalhar e controlar os próprios ganhos.

O feminismo, através da sua luta, tornou obsoletas aquelas reivindicações. Bastaria isso para justificá-lo.

Entretanto, é preciso reconhecer que hoje, apesar da importância de certas de suas palavras de ordem, o feminismo frequentemente soa como um discurso vazio. Por quê?

Recorro ao livro *A mística feminina*, de Betty Friedan⁽¹⁶⁾, para me orientar. Depois de ter caracterizado a mística feminina, o discurso ideológico que sustentava a imagem da mulher como um ser passivo, satisfeito num mundo de bebês, sexo semanal e cozinha, Betty Friedan nos diz que a mulher americana “necessitava urgentemente de uma nova imagem para auxiliá-lo a encontrar sua identidade”, recomendando no último capítulo que a dona de casa fosse submetida a um curso concentrado de seis semanas, “uma espécie de terapia intelectual de choque”⁽¹⁷⁾. Ou seja, contra a violência da imagem criticada, a do choque para impor outra imagem, modelar a identidade feminina segundo esta, perpetuar assim a dependência. Ora, como diz Simone de Beauvoir⁽¹⁸⁾, se a mulher é oprimida, é que ela não reivindica ser sujeito, ter uma palavra própria. Imagem do que deve ser é que nunca faltou — e, neste sentido, o feminismo é uma faca de dois gumes. Propiciando a fala das mulheres significa por um lado um avanço, mas promovendo uma imagem na qual ela

deva se reconhecer anula a possibilidade de uma palavra própria.

Os efeitos negativos da política traçada em *A mística feminina* (1963) logo se tornariam evidentes. A própria Betty Friedan, em 1979, afirmava: “Parece-me que só podemos confiar nas feministas ou em quaisquer outros ‘istas’ quando falam a partir da verdade pessoal em toda a sua complexidade. A imagem da libertação feminina em oposição à família foi incentivada por mulheres que reagiam violentamente contra suas famílias e identidades. Sua cólera era real, mas sua retórica negava outros elementos da sua verdade pessoal”⁽¹⁹⁾.

Já aqui uma primeira resposta para o porquê do vazio no discurso feminista. A retórica negava a subjetividade de cada uma, e o movimento pagou por isso.

Este fato em parte se explica através da recusa de Freud pelo feminismo, sobretudo o americano, cuja repercussão em outros países é significativa. Por isto, interessa agora reexaminar a crítica do feminismo a Freud, verificar se ela é legítima.

Ainda uma vez, valho-me de *A mística feminina*. Ali, a crítica se ancora por um lado no moralismo de Freud, por outro nas distorções propagandísticas de sua teoria e nos desvios teóricos dos discípulos.

No primeiro caso, partindo do pressuposto de que a vida e a teoria de Freud são indissociáveis, usa fatos de sua vida ou opiniões dele sobre a emancipação feminina. Assim, por exemplo, a queixa de Freud sobre a falta de docilidade de sua esposa Marta, a tentativa de moldá-la à sua vontade ou as seguintes opiniões

expressas numa carta: “Acredito que toda reforma na Lei e na educação não resistiria diante do fato de que bem antes da idade em que um homem pode vir a ter uma posição na sociedade, a natureza determinou o destino da mulher através da beleza, do charme e da doçura. A Lei e os costumes têm muito o que devolver à mulher daquilo que dela tiraram, mas a posição da mulher certamente será o que ela é: na adolescência uma graça adorada e na maturidade uma esposa amada”⁽²⁰⁾.

O que dizer diante disso? A vida e as opiniões de Freud não são a prova do antifeminismo dele?

Ainda que a resposta seja positiva, ela não justifica a recusa da psicanálise pelo feminismo, pois é preciso considerar que, se a vida de Freud foi o ponto de partida da sua teoria, esta se constituía subvertendo a moral que regia a vida de Freud e a dos seus contemporâneos. O moralismo de Freud não resistia às descobertas que a contrapelo ele fazia. Valorizar os preconceitos em que ele insistia, e não as barreiras que superava, além de ser arbitrário, é uma injustiça. Quanto às opiniões, há que levá-las a sério, mas fazer isto é analisá-las no interior do discurso freudiano, perguntar se pertencem ou não ao campo da psicanálise. Pois bem, se recorrermos às suas *Conferências introdutórias*, veremos que a resposta só pode ser negativa: “Em conformidade com sua natureza peculiar, a psicanálise não tenta descrever o que uma mulher é — esta seria uma tarefa que ela poderia dificilmente desempenhar —, mas começa inquirindo de que forma ela passa a sê-lo, como uma mulher se desenvolve a partir de uma disposição bissexual”⁽²¹⁾. Ou

seja, as opiniões de Freud sobre o que uma mulher é não são do domínio da psicanálise, e julgar esta à luz daquelas é forçar a mão.

Decididamente, o moralismo de Freud não é argumento. Mas a crítica não se faz só a partir dele. Assim, Betty Friedan nos diz ser uma ideia nascida de Freud — “inveja do pênis” — que aprisionou numa armadilha as mulheres americanas. Ora, como reconhecer, no uso que a mística feminina faz da ideia do pênis, uma ideia freudiana? Segundo a mística feminina, as feministas eram vítimas da ideia do pênis, mulheres que queriam ser homens, negavam sua verdadeira natureza que só realiza através da passividade sexual e da maternidade. Aí, a inveja do pênis é sinônimo do desejo de tê-lo, e nada tem a ver com o conceito freudiano, que diz respeito ao poder da imagem do falo na sociedade humana.

Quando Betty Friedan não se baseia nas distorções da mística feminina, utiliza textos de psicanalistas que Freud só poderia desautorizar. É o caso, por exemplo, do texto *O sexo perdido*, da psicanalista Marynia Farnham e do sociólogo Ferdinand Lundberg, texto citado até a náusea nas revistas e nos cursos de casamento. Equacionando o feminismo e a inveja do pênis, os autores afirmavam categoricamente: “O feminismo, apesar da validade do seu programa político e grande parte... do seu programa social, era no cerne uma doença profunda... A direção dominante do treinamento e desenvolvimento femininos hoje desencoraja precisamente aqueles traços necessários para atingir o prazer sexual: receptividade e passividade, um desejo

de aceitar a dependência sem medo ou ressentimento, com uma profunda convicção e prontidão para o fim último da vida sexual — a fecundação”⁽²²⁾.

Nada mais antifreudiano. Se passividade e atividade são efetivamente formas através das quais o prazer se realiza, não é de modo algum no interior desta oposição que se elabora a teoria psicanalítica sobre a sexualidade, mas sim em torno da ideia de pulsão, para dissociar o prazer sexual da reprodução. Assim, em a *Moral sexual civilizada*, Freud diz: “Originalmente no homem a pulsão sexual não serve de modo algum aos propósitos da reprodução, mas tem como finalidade a obtenção de formas particulares de prazer”⁽²³⁾. Isto significa que a dita “pulsão genital” não é de modo algum natural, o que aliás levou Jacques Lacan a afirmar num dos seus seminários: “... não houvesse esse diabo de simbolismo a empurrá-lo para que afinal de contas ele ejacule, e que aquilo sirva para alguma coisa, há muito tempo que já não existiriam seres falantes”⁽²⁴⁾.

Em suma, a polêmica feminismo x psicanálise precisa ser revista. Mesmo porque, embora Freud tenha dito explicitamente que sua teoria não tinha como dizer o que uma mulher é, o feminismo americano, partindo dos desvios da teoria, viu nela resposta para a questão.

Mas, como aliás aponta a feminista inglesa Juliet Mitchel⁽²⁵⁾, este uso da psicanálise, sendo alheio ao seu campo e método, é um abuso. A questão freudiana é a de saber como uma mulher se torna mulher, e, se Freud sublinha que a psicanálise não pode dizer o que ela é, é que a teoria psicanalítica se faz a partir do

discurso, e não há nele nenhum significante que seja específico de um ou de outro sexo, indique o que cada sexo é nele mesmo.

Por isso, quando o feminismo pergunta o que é uma mulher, ou bem encontra respostas negativas ou bem lança palavras de ordem onde se trata de dizer o que ela deve ser, situação em que substitui a violência de uma imagem pela de uma outra, uma mística por outra, forma de exercer poder sobre as mulheres, e não de as liberar. Dizer o que uma mulher não é, para que possa não mais se reconhecer nos limites a ela impostos, é necessário, mas dizer o que deve ser é restringir-lhe a liberdade de dizer o que quer.

Ou seja, se a questão freudiana supõe o discurso feminino, que ela assim proporciona, o feminismo corre o risco de produzir o silêncio, senão a repetição de um discurso onde a própria palavra se esvazia.

Há um impasse a superar e um ponto necessário de chegada, no qual se tratará de poder dizer, dizer enquanto uma, o que se quer, para curiosamente, ainda uma vez, encontrar Freud: “A grande questão que nunca foi respondida e a que eu não pude responder, apesar dos meus trinta anos de pesquisa sobre a alma feminina, é o que uma mulher quer”.

O IMPOSSÍVEL E O FEMININO

1981

“Quem sou eu?” Esta é a questão de todo ser humano. Para responder a ela, os homens e as mulheres fazem um percurso diverso. Aqui me interessa o feminino. De que modo o problema da identidade se coloca para uma mulher e é por ela vivido nas várias etapas da sua existência? A que fantasias se vê obrigada a renunciar para tornar-se sujeito de sua história?

Focalizo a mulher, e não a menina. A identidade desta é função do pai, de quem a menina recebe o nome, e da mãe, com quem ela se identifica, querendo ocupar-lhe o lugar. Resulta, por um lado, de uma dívida e, por outro, supõe uma rivalidade, que faz da menina a Outra⁽²⁶⁾ — com maiúscula, porque não se trata de uma outra, outrinha, e sim de uma outra especial, a amante — relativamente à mãe, levando-a a viver no culto do pai. Não só porque é ele que, simbolizando a

lei, lhe dá a liberdade de sonhar, mas ainda por não desmentir a fantasia da menina sobre o próprio sexo, a de ser um menino, ter sido dotada — como imagina que a mãe foi — de um pênis. Deixar a infância é deixar de poder se reconhecer no menino, abrir mão da fantasia de casar-se com o pai, e projetar-se no casamento ou na carreira, renunciando nos dois casos a uma identidade certa, dada para a vida toda e que nada ameaça a mulher de perder.

A via sendo a do casamento, a identidade feminina depende do marido que, entretanto, só dá o nome em troca de um filho garantidamente seu. Ou seja, casando-se, a mulher estará sujeita a dois credores: o marido, a quem deve o filho, e este, a quem deve o pai. Quanto ao homem, sua identidade atual não depende do casamento, mas o futuro dela sim e nesta medida também ele terá dois credores: a esposa e o filho.

Assim, o casamento faz do cônjuge um credor, amarrando necessariamente a sexualidade. A mulher, para não ameaçar a identidade do marido, só pode vivê-la na ordem do dever e este, podendo viver sua sexualidade fora, terá que restringi-la aos limites da hora marcada, fazer do sexo uma forma de bater o ponto. Isto é, dentro e fora, ainda que ele não o suponha, estará cumprindo um dever. Don Juan não passa de uma ilusão de liberdade.

Disso resulta que nem a ele nem a ela é dado encontrar realmente o outro sexo e, assim, viver o próprio. Como esta é a regra e o casamento deixou de ser apenas uma instituição para ser uma promessa de felicidade, tornou-se uma instituição falida, em que a

mulher é a memória de um dever. Nenhum desejo lhe é suposto, nenhum direito de se alterar ou qualquer imprevisibilidade. Seu papel é o de esperar e soterrar o desejo nos afazeres domésticos. Mas, para aceitar as ausências do marido, precisará ter renunciado à sua presença, ter-se tornado sinônimo da casa ou da ordem que sustenta o casamento. Daí o fascínio da esposa pela Outra, simultaneamente idealizada e abominada — a Outra, em quem a mulher, por um lado, recupera imaginariamente o lugar ocupado na infância e, por outro, vê aquilo que a ameaça como esposa, posição que desde a infância, como a mãe, ela queria ter.

Assim, a identidade feminina se constitui através da Outra, num percurso em que o seu significado varia.

Numa primeira instância, ocupando o lugar dela, a mulher ainda menina não se reconhece na Outra. Depois, já casada, encontra-a como que pela primeira vez, como se fosse um enigma, passando daí a cultuá-la. Ama-a odiando-a, endeusa-a, fazendo dela o inexplicável a que se agarra para afastar de si o encontro consigo mesma como ser sexuado, isto é, em falta do outro sexo, imerso na sua incompletude.

A via não sendo a do casamento, porém a da carreira, a questão da identidade se coloca diversamente. Trata-se aí de conquistá-la através do trabalho e, para ter um nome, a mulher estará agora sujeita a outro credor — o público —, ao qual serve e do qual recebe a imagem em que se reconhece. Mas o público nada mais é do que a presença de uma ausência, o caminho que depende dele é solitário, e a identidade resultante é

mortífera como a de Narciso que, vendo-se numa fonte, é tomado de amores pela própria imagem, procura atingi-la sem conseguir, esquece de comer e beber, consumindo-se na adoração de si mesmo.

Se a solução da carreira é impossível, é que nela todo outro é instrumento de um projeto que nega o encontro, não há interlocutor verdadeiro e a mulher — como Narciso, que era adorado por Eco — só escuta o próprio nome, até o limite de viver a identidade como uma alucinação, um efeito puramente imaginário, se não um engodo. Aqui, ela, que se queria a Outra, encarnava como o andrógino o feminino e o masculino, considerava-se onipotente, se vê, como ele, obrigada a encarar o corte que separou um sexo do outro para entregá-lo ao Amor, ao desejo impossível de ser Um.

Agora, a busca será a do próprio desejo, a tentativa será a de obrigar o eu a se dizer e o risco de não saber, na celebração de uma identidade sempre por se dar — desafio assumido de encontrar para perder. Daqui, a única saída é a morte, mas, tendo renunciado à fantasia de ser A Mulher para se tornar apenas uma, ela, que estava perdida, acha enfim sua porta de entrada para a vida.

A PSICANÁLISE E A GUERRA

A GUERRA DO ORIENTE MÉDIO SEGUNDO FREUD

1991

O que pensaria Freud sobre a guerra do Oriente Médio? Para responder a esta questão, Betty Milan criou a entrevista imaginária que segue, com base em *Ideias sobre a guerra e a morte*, artigo escrito por ele em 1915 e que figura no volume XIV de suas obras completas.

BETTY MILAN: *Quando a guerra começou, a sensação de catástrofe foi geral. As ruas silenciaram e o rosto das pessoas denotava grande desânimo. Por quê?*

SIGMUND FREUD: O indivíduo que não é um combatente fica desorientado na sua orientação e

inibido nos seus poderes e atividades. Dois fatores são determinantes na aflição vivida pelos não combatentes. Por um lado, a desilusão provocada pela guerra. Sim, porque a sensação é de que nenhum outro evento foi tão destrutivo, confundiu tanto as maiores inteligências ou rebaixou a tal ponto os que estavam lá no alto. A própria ciência perdeu sua imparcialidade! Por outro lado, afeta-nos a mudança de atitude em relação à morte que a guerra nos impõe.

BM: A desilusão em questão teria algo a ver com o sentimentalismo talvez?

SF: De modo algum. Não é preciso ser um sentimental para condenar a guerra, tanto nos seus fins quanto nos seus meios, e para desejar o fim de todas as guerras. Sabíamos que haveria guerras enquanto as condições de vida das nações fossem tão diversas, o valor da vida do indivíduo diferisse tanto e as animosidades que dividem as nações fossem motivos tão poderosos. Não obstante, esperávamos que o pior não acontecesse. Imaginávamos que as nações dominantes da raça branca, sobre as quais recaiu a liderança da espécie humana, cujo poder criativo abrange não só os avanços tecnológicos em direção ao controle da natureza, mas também os padrões artísticos e científicos da civilização, tivessem descoberto uma outra maneira de acertar os desentendimentos e os conflitos de interesse.

BM: *O que o senhor está dizendo é o que nós verificamos nesta guerra. A gente fica perplexa de ver que uma nação que pode construir mísseis tão extraordinários, capazes de uma precisão tal, se envolva num conflito como este, se arme para uma guerra assim tão desigual e possa perpetrar um massacre. Saddam Hussein, o ditador do Iraque, é a outra face de George W. Bush, que faz matar e faz morrer os seus, apesar dos protestos no interior dos Estados Unidos.*

SF: A oposição entre o indivíduo e os Estados salta aos olhos nessas circunstâncias. Em cada uma destas grandes nações há normas rígidas de conduta moral e o indivíduo deve se conformar a elas se quiser participar da comunidade civilizada. Tais imperativos exigem muito autocontrole, muita renúncia de satisfação instintiva. Os Estados civilizados consideram que aqueles padrões morais são a base da sua existência. Qualquer um que se oponha a eles topará numa resistência importante. Portanto, era de supor que o próprio Estado respeitasse estes padrões e nada faria que pudesse contrariar a base da sua própria existência. O cidadão horroriza-se, percebendo que o Estado proibiu-lhe a prática do mal não porque a desejasse abolir, e sim porque queria monopolizá-la.

O Estado exige o máximo de obediência do cidadão, o trata na guerra como criança, deixando-o sem informação e, assim, indefeso contra uma reviravolta dos fatos. Manda-o para o *front* exigindo que ele sancione a convocação em nome do patriotismo.

BM: *Nenhuma mãe cujo filho está no front ignora a impostura. Talvez por isso, pelo que elas poderiam dizer, não as ouvimos na televisão.*

SF: Certamente.

BM: *Voltando ao que o senhor dizia anteriormente, podemos deduzir que nós nos desiludimos pelo fato de termos idealizado o Estado?*

SF: De fato, nós supomos que as grandes nações adquiriram tanta compreensão do que tinham em comum e tanta tolerância em relação às suas diferenças que já não estabelecerão uma identidade entre o estrangeiro e o inimigo. Imaginamos que a guerra não será declarada e que, se o fosse, seria a ocasião de mostrar que houve progresso desde que se proclamou na Grécia que nenhuma cidade ou liga de cidades podia ser destruída, nem as oliveiras cortadas, nem o provimento de água interrompido. Pensamos que a guerra deve se limitar a estabelecer a superioridade de um lado sobre o outro, evitar ao máximo o sofrimento, garantir completa imunidade aos feridos e afastar a população civil. Ora, nada disso se verificou. A guerra foi declarada e nós nos desiludimos.

BM: *Verdade. Já no terceiro dia, Bagdá estava sem água e o que aconteceu com a população civil nós ignoramos. Desta vez, alega-se que o Iraque dispõe de armas*

químicas. Mas Israel ameaça com a bomba atômica e no Vietnã os Estados Unidos usaram napalm.

SF: É preciso fazer a crítica do nosso desapontamento. Nós bendizemos as ilusões, porque elas nos poupam de sentimentos desagradáveis e nos dão certas satisfações. Portanto, não devemos nos queixar se, de quando em vez, essas ilusões entrarem em conflito com uma parte da realidade e já não se sustentam.

BM: O senhor acha que estamos condenados à guerra? que o mundo não melhora?

SF: A melhora depende certamente do trabalho de várias gerações.

BM: O ódio desencadeado no Oriente Médio deverá dificultar este trabalho. Qualquer um que teve um parente ou amigo morto não perdoa e transmite o desejo de vingança às gerações futuras. Até aqui em São Paulo, no bairro pacato do Bom Retiro, se sentem os efeitos da guerra. Conta-se que um comerciante acordou preocupado com seus filhos que moram em Amã e ligou o rádio esperando o pior. Soube então que o Iraque havia bombardeado Israel e começou a dizer que era um homem novo, pois a notícia da bomba foi a melhor que ele recebeu desde 1948.

SF: O perigo da guerra é a repetição que ela aciona, a pulsão de morte.

BM: O senhor disse que a guerra transforma por causa da desilusão e por alterar a relação com a morte. Seria possível explicar essa alteração?

SF: Ninguém acredita na própria morte. No inconsciente, todo mundo está convencido da imortalidade. Quando alguém morre, costumamos atribuir o fato a uma causa conjuntural: acidente, doença, idade. Dessa maneira, desacreditamos a ideia de que a morte é necessária. E essa atitude em relação à morte tem um efeito negativo poderoso nas nossas vidas. A vida é empobrecida, ela perde o interesse quando não se pode correr o risco de morrer. Isso, apesar do mote dos admirantes de todos os tempos: “Navegar é preciso, viver não é preciso”. O resultado inevitável da supressão do risco é irmos procurá-lo na ficção, na literatura e no teatro. Nós aí morremos com o herói com o qual nos identificamos, porém, ao mesmo tempo, sobrevivemos a ele e já estamos prontos para morrer com outro herói.

BM: Seria por causa desta compensação que nós todos estamos fascinados pelas imagens televisivas da guerra?

SF: O que você acha?

BM: A televisão só faz menção indireta à morte, a caveira ela não mostra. O jornalista da CNN diz: “Olho para oeste e vejo o céu iluminado pelo fogo”. Quem escuta imagina a explosão, a bomba cair e se pergunta

quantos foram atingidos. Uma pergunta cuja resposta a censura da informação interdita e, o que é decisivo, continuamos a ignorar. O mesmo ocorre quando a televisão mostra o efeito da bomba no alvo do míssil. O espectador vê o prédio ruir, mas não sabe quantos se foram. A informação funciona por assim dizer como um anteparo, ela encobre, e nós assistimos ao espetáculo de uma guerra sem mortos, temos conseqüentemente a ilusão de vitória sobre a morte. Os Estados Unidos são hoje uma superpotência menos pelos mísseis do que pelo elixir da vida eterna que nos oferecem. Isso significa que já não evitamos a morte por sobreviver ao herói com o qual nos identificamos, e sim por não morrermos. O engodo absoluto, pura ficção.

SF: É. Só que por um lado nós sabemos, não temos como negar, que as pessoas estão realmente morrendo e é isso que nos aflige. Já não podemos desacreditar a morte e ainda não sabemos como devemos nos comportar.

BM: *Nós estamos condenados à guerra?*

SF: A guerra não pode ser abolida enquanto as condições de existência entre as nações forem tão diferentes e sua repulsão mútua tão violenta. Por isso, eu pergunto se não cabe a nós nos adaptar à guerra.

BM: *Não caberia antes a esta geração e às futuras recusar as barreiras impostas pelos nacionalismos? usar as*

riquezas disponíveis para melhorar as condições de vida no mundo inteiro e assim fazer a prevenção das guerras? valer-se da tecnologia para descobrir a cura da Aids, por exemplo, em vez de construir novos mísseis? Para isso, é preciso driblar a censura e divulgar a informação. Não fosse a fotografia da menina vietnamita napalmizada, que corria chorando perplexa com os braços queimados pendentes, Nick Ut, é possível que não tivessem ocorrido tantas manifestações nos Estados Unidos contra aquela guerra.

SF: O que você diz é verdade, mas eu não posso deixar de ser pessimista. Basta pensar na ênfase dada ao mandamento “Não matarás” para concluir que somos produto de uma série infinita de gerações de assassinos que tinham a paixão do crime no sangue. As conquistas éticas foram feitas ao longo da história humana. A expressão tão comum “Que o diabo te carregue” é um desejo de morte que existe no nosso inconsciente. Se agirmos segundo ele, podemos assassinar por qualquer coisa. O inconsciente é como o antigo código ateniense, que só conhecia a morte como punição para o crime.

GUERRA, DESILUSÃO E PAZ
OU FREUD E A GUERRA
2003

Nas imagens da guerra contra o Iraque, só as armas são novas. O resto é repetição. É o militar americano dizendo que entrou no exército pelas vantagens econômicas. O outro explicando que aderiu para servir à nação, como o pai no Vietnã. Um que nasceu pobre e agora vai servir a causa dos ricos — pode morrer por uma causa que não é a dele. Melhor seria desertar. O outro que é pobre de espírito. Está a serviço do ideário belicoso do pai. Melhor seria que fosse a ovelha negra da família.

Até quando? Será que Freud explica? Abro o artigo de 1915, *Ideias sobre a guerra e a morte*. Leio que haverá guerras enquanto as condições de vida das nações forem tão diversas e o valor da vida do indivíduo diferir tanto de uma nação para outra. Exatamente o que Lula declarou para o *Le Monde*: “O combate à exclusão e à miséria é decisivo para vencer o terrorismo e evitar as guerras civis, o luto em tantas regiões do mundo”.

A prática psicanalítica talvez esteja ameaçada de desaparecimento; a teoria, não. *Ideias sobre a guerra e a morte* são a prova da modernidade de Freud que, além de antecipar o discurso dos políticos de hoje, explica a desilusão diante das imagens da guerra.

Segundo ele, não é preciso ser um sentimental para ficar desiludido com o fato de as grandes nações não encontrarem um modo pacífico de acertar os conflitos, sobretudo por serem representantes do progresso tecnológico requerido para controlar as forças da natureza e prolongar a vida. Além de contraditórias, as nações são contrárias a si mesmas.

Não há como conciliar em nosso imaginário o progresso tecnológico com o atraso de vida que a guerra promete. Conciliar não é possível, entender o paradoxo, sim. Ninguém acredita no próprio fim. Temos a convicção inconsciente de que somos imortais — por isso corremos repetidamente o risco de morrer. Uma das provas dessa convicção é o vigor do tabagismo quando já se sabe que 50% dos fumantes morrem de câncer entre 53 e 69 anos.

Por um lado, desacreditamos da nossa morte e, por outro, o inconsciente só sabe punir o crime com a morte — como mostra a expressão “O diabo que te carregue”. Noutras palavras, nós eliminamos o próximo sem mais nem menos, entregamo-nos ao ódio sem considerar suas consequências nefastas.

Quer isso dizer que estamos condenados à guerra até o fim dos tempos? Freud responde indiretamente. Afirma primeiro que ela não pode ser abolida

enquanto as condições de existência entre as nações forem tão diferentes e a repulsão mútua tão violenta. Deixa passar um fio de esperança. Conclui que devemos nos adaptar à guerra, pois basta pensar na importância atribuída ao mandamento “Não matarás” para deduzir que somos produto de uma série infinita de gerações de assassinos, temos a paixão do crime no sangue.

Apesar do voto esperançoso de justiça que atravessa o texto de 1915, Freud, desiludido, acaba se entregando ao pessimismo. Sabia que as conquistas éticas eram alcançadas ao longo da história, que muitas gerações são necessárias para atingir a mudança e a sua vida terminaria bem antes dela.

Entendo o pessimismo, porém, sei que o otimismo é um imperativo. Quem não é otimista não pode se empenhar na pacificação, que tanto implica o uso das riquezas disponíveis para melhorar as condições de vida no planeta quanto a aceitação das diferenças entre os povos. Só através disso é possível alcançar a paz. Jamais através da violência.

A guerra contra o Iraque é a prova disso. Terminada aquela, o FBI alertou para o risco de ações do grupo terrorista Al Qaeda. Os Estados Unidos subiram de amarelo para laranja o nível de alerta para possíveis ataques no país (o nível laranja é o segundo mais grave na escala de cinco pontos). Estados Unidos, Reino Unido e Alemanha fecharam suas representações diplomáticas na Arábia Saudita. Em menos de dez dias, houve atentados terroristas no Marrocos e na Arábia Saudita, além de cinco outros em Israel.

O desejo de vingança e o medo se espalharam. Viajar para o Oriente Médio se tornou temerário, e o número de voos para os Estados Unidos diminuiu consideravelmente.

A nova ordem mundial é a de uma Organização das Nações Unidas desautorizada por uma guerra ilegal, de uma potência como os Estados Unidos vista como infratora, de populações para as quais não há mais garantia de paz, de perigo que está em toda a parte — não só porque o terrorismo existe, mas porque somos vítimas do nosso imaginário. A nova ordem convida a não sair do lugar e a saber do mundo através do jornal e da televisão. Acuados e controlados pela mídia.

A ONU, como diz Arundhati Roy, escritora pacifista indiana, foi retrogradada. Apesar dos altos salários que paga a seus funcionários, está rebaixada à condição de zeladora — “ou arrumadeira filipina, *jammardani* indiana, noiva por correspondência tailandesa, faxineira mexicana, serviçal jamaicana. Usada para limpar a merda dos outros”⁽²⁷⁾.

À retrogradação da ONU correspondeu a degradação do governo americano, que invocou a legítima defesa preventiva para atacar o Iraque — como se este recurso existisse. Transgrediu a legalidade internacional e foi associado à delinquência. Suas iniciativas a favor da paz fazem ressoar a palavra “impostura”.

Nem por isso os americanos são assassinos, como querem os que se exercem facilmente no insulto racista e deveriam se lembrar dos milhares de cidadãos que, nos Estados Unidos, se manifestaram contra as

armas nucleares. As críticas mais eruditas e mais engraçadas a Bush são feitas pelos seus conterrâneos.

Os americanos não são todos assassinos, do mesmo modo como os muçulmanos não são terroristas, porém, a nova ordem desmentiu a ideia de que o país mais poderoso da terra é uma potência ética, um modelo de submissão à lei. Convida os povos a se dessolidarizar dos governos, mostra que há menos afinidade entre as pessoas de uma mesma nação do que entre os pacifistas de diferentes nacionalidades e reforça a corrente de solidariedade mundial.

Dessa corrente poderia surgir a organização das sociedades civis unidas, cujo texto fundador não afirmaria, como o da ONU, que ela “existe a fim de instituir métodos para garantir o uso das armas no interesse comum”, e sim que “existe a fim de instituir métodos para que a força das armas não seja mais usada e a solução dos conflitos seja alcançada através da negociação”. Então, o recurso à palavra seria decisivo, a cultura seria privilegiada e o humanismo voltaria a contar.

Uma utopia que se torna ainda mais necessária se considerarmos que a guerra é a principal atividade dos Estados Nacionais nos 500 últimos anos — por ser inerente ao capitalismo, indissociável do jogo de trocas. Assim, no período entre 1480 e 1800 (período que deu origem ao sistema capitalista moderno e aos Estados nacionais), houve uma guerra a cada dois ou três anos. De 1800 a 1940, houve uma a cada um ou dois anos e, depois de 1945, uma a cada 14 meses⁽²⁸⁾. Dados alarmantes, porém menos do que os relativos ao número de mortos por causa da guerra nos três últimos séculos:

4 milhões no século XVIII, 8 milhões no século XIX e 115 milhões no século XX.

Precisamente por ser tão utópica, a ideia do desarmamento global e da solução exclusiva dos conflitos pela negociação precisa ser levada a sério. Quanto mais investirmos nela, menos concebível a guerra se tornará. Daí a importância dos movimentos pacifistas e de uma educação orientada para a paz.

EPÍLOGO

O LEGADO DE JACQUES LACAN 1981

*Eles me chamavam o obscuro
e eu habitava o clarão.*

Saint-John Perse

Jacques Lacan está morto. O efeito da frase é um silêncio a que no entanto não posso me entregar. Lacan não nos obrigava sobretudo a dizer? não desautorizava nas suas sessões o silêncio, exigindo imperativamente a fala, impedindo-nos a parada e forçando o desejo contra a resistência a se manifestar? Hoje, quando o lugar do analista já não será ocupado por Lacan, qual é o legado do mestre?

O vazio precisamente, o real da sua fala, exigindo de cada um de nós, analisandos ou discípulos, uma fala que diga o que se transmitiu através do seu longo ensinamento, do seu estilo, que sobretudo impunha uma ética nova. Primeiramente, uma releitura da teoria psicanalítica para reencontrar o sentido da obra de Freud, restituir à palavra a importância que tinha no momento originário da descoberta do inconsciente, insistindo na ideia de que a prática psicanalítica é função da palavra e seu campo, o da linguagem. Por isso mesmo, ao pronunciar a dissolução da Escola Freudiana de Paris, Lacan diria que a diz-solução era seu *Eureka!*, alegando que ali o discurso psicanalítico perdera a virulência suposta pela verdade. A Escola soçobra na ilusão do grupo, esquecida do ato de fundação, do que Lacan então dizia: “Fundo, tão só quanto sempre estive na minha relação com a causa psicanalítica, a Escola Freudiana de Paris...”.

Diz-solução porque os membros já não faziam jus à razão da sua existência, uma prática que está sempre por se fazer, na medida em que a psicanálise, supondo o estilo de cada um, é de certa forma intransmissível e deve, como afirmava Lacan no último congresso realizado em Paris, ser reinventada pelos psicanalistas.

Releitura da teoria que teve na prática consequências decisivas, fazendo do psicanalista não um censor, um diretor de consciências, mas alguém que existia para autenticar o desejo alheio, cadaverizando os próprios sentimentos para que a cura pudesse se efetivar e o sintoma deixasse de se repetir. Não fosse isso, como explicar a transferência que Lacan suscitava

em toda a parte? O amor e o ódio que o envolviam? Ele era suposto saber e, sabendo-se objeto desta suposição, prestava-se como analista à diz-solução da transferência, propiciando aos seus analisandos a conquista da mais dura renúncia — a do gozo da ignorância.

Prontidão é o termo que serve para qualificar o estilo da sua prática, pois, à diferença da maioria dos outros analistas, ele procurava desritualizar o mais possível, marcando as sessões segundo a urgência de cada um, dispondo-se sempre a escutar, exprimindo claramente seu desejo de que o analisando viesse até ele para desejar. A resistência na análise, dizia Lacan, não é do analisando, é do analista que produz as defesas e transforma a situação analítica numa luta de prestígio e numa forma de exercício de poder, quando ao analista só cabe dirigir a cura, nunca o analisando.

Durante 37 anos, Lacan susteve seu ensinamento, colocando-se diante do auditório como o analisando diante do analista, exigindo de si mesmo um discurso comprometido com o real que ele, aliás, dizia ser o seu sintoma. Um ensinamento que muitas vezes nos parecia ininteligível e, entretanto, sempre deixava uma frase em que podíamos nos reconhecer — era enigmático, porque, como o inconsciente, ele se queria decifrado. Daí o conselho que Lacan dava aos jovens analistas: fazer palavras cruzadas.

Mas sua teoria e sua prática clínica são indissociáveis da luta no interior do movimento psicanalítico internacional, um percurso em que ele repetidamente disse “não” à instituição em nome das exigências do discurso psicanalítico. Primeiro em 1953, quando a

Sociedade de Psicanálise de Paris pretendia fazer da sua prática um monopólio dos médicos. Foi a cisão, de que resultou a Sociedade Francesa de Psicanálise, à qual a Internacional de Psicanálise recusou filiação, alegando a prática clínica de um de seus membros, o Dr. Jacques Lacan — por ter instituído a sessão curta, contrariando a sessão de tempo fixo tradicional —, e exigindo para reconhecer a nova sociedade que ele se compromettesse a calar. Foi a excomunhão, a que se seguiu uma ruptura no interior da nova sociedade e a fundação em 1964 da Escola Freudiana de Paris, hoje extinta.

Um trajeto que evidencia, em vez de escamotear, a contradição fundamental entre o discurso psicanalítico e os grupos através dos quais ele se transmite, entre a sua ética e a do poder.

Sendo uma resposta específica a um sofrimento, o que interessa à psicanálise não é o sucesso, mas o que falha, o lapso onde o sujeito se diz e a verdade o encontra.

Lacan está morto, tornou-se agora o ancestral, a quem é preciso pagar uma dívida, mantendo viva sua memória nos atos que nos constituem, na capacidade de dizer “não” à submissão exigida pelo poder, de denunciar a abjeção que se pratica em nome da psicanálise e ainda de herdar e assumir a própria história.

FONTES

A maioria dos textos desta coletânea foi publicada em revistas e jornais. Há diferenças entre os títulos sugeridos pela autora e os utilizados pelos editores das publicações em que saíram.

O RETORNO A FREUD DE JACQUES LACAN

“Uma releitura de Freud por Jacques Lacan”, *Jornal da Tarde*, 24/03/1979

SITUAÇÃO DA PSICANÁLISE NO BRASIL

“1980. Situação da psicanálise no Brasil”, *Jornal da Tarde*, 26/01/1980

Este artigo foi traduzido e publicado em *Spirali* (Itália) e *La Quinzaine Littéraire* (França)

DIFUSÃO DA PSICANÁLISE LACANIANA NO BRASIL

Questionário preparado por Alain Didier-Weill para uma entrevista com a autora, 1994

O FUTURO DA PSICANÁLISE

“O futuro da psicanálise”, 1996, inédito

A PALAVRA NA CURA ANALÍTICA

“A palavra na cura analítica”, *Jornal da Tarde*, São Paulo, 22/09/1979

DOUTOR PRODOCOPEIA. O SABER DO ANALISTA E O DA POESIA

“Doutor Prodocopeia. O saber do analista e o da poesia”, *Singular & Plural*, nº 6, julho, 1979

O LUGAR DO ANALISANDO

“O lugar do analisando”, *Lugarejus*, n° 9, setembro 1980

O ATO ABERRANTE

Texto apresentado no III Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, Salvador, Bahia, 14 a 18 de julho de 1991, e publicado na revista especial intitulada “O que pode um analista?” (Vozes, 1991), pp. 239-245

FREUD, FEMINISMO E FEMININO

“Freud, o feminismo e o feminino”, *Folha de S. Paulo*, 22 e 23/10/1980

O IMPOSSÍVEL E O FEMININO

“O impossível e o feminino”, julho de 1981, inédito

A GUERRA DO ORIENTE MÉDIO SEGUNDO FREUD

“Guerra eletrônica fascina telespectador. Freud explica dor de escapismo”. *O Estado de S. Paulo*, 24/01/1991

GUERRA, DESILUSÃO E PAZ OU FREUD E A GUERRA

“Guerra, desilusão e paz”, *Folha de S. Paulo*, 17/03/2003, fundido com “A nova ordem mundial”, 2003, inédito

O LEGADO DE JACQUES LACAN

“A morte do fenômeno Lacan. Uma dívida a pagar”, *Jornal da Tarde*, 11/09/1981

NOTAS

1. Referência à devassa e expulsão (*herem*) do filósofo Baruch Spinoza (1632-1677) da sinagoga judaica de Amsterdã em 1656 por sua interpretação natural e histórica da Bíblia, negando-lhe caráter metafísico. O ato, determinado por um colegiado da comunidade, foi um dos mais rigorosos na época, provavelmente porque Spinoza reafirmou suas convicções por escrito e recusou-se a negociar para evitar a condenação. O texto do *herem*, de 27 de julho de 1656, diz: “Ordenamos que ninguém mantenha com ele comunicação oral ou escrita, que ninguém lhe preste nenhum favor, que ninguém permaneça com ele sob o mesmo teto ou a menos de quatro jardas, que ninguém leia nada escrito ou transcrito por ele”. Com isso, ele precisou renunciar ao exercício de seu comércio, sendo deserdado pelos irmãos.

2. “Sujeito suposto saber” é expressão que Jacques Lacan aplica ao analista quando visto pelo analisando, pois este supõe que aquele detenha o saber que pode curar. Como o analisando, porém, o analista procede a partir do não saber, ao contrário do feiticeiro Don Juan no processo da iniciação.

3. Diz Lacan a respeito em *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 12: “*L’amour est impuissant, quoiqu’il soit réciproque, parce qu’il ignore qu’il n’est que le désir d’être Un, ce qui nous conduit à l’impossible d’établir la relation d’eux. La relation d’eux qui? — deux sexes.*” [“O amor é impotente, mesmo que seja recíproco, porque ignora que não é senão desejo de ser Um, o que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação deles. A relação deles quem? — dois sexos”. Jacques Lacan. *Seminário, Livro 20. Mais, ainda*. M. D. Magno (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.]

4. Médico, psicanalista formado com Lacan e dramaturgo, Alain Didier-Weill (1939-2018) reuniu o resultado das entrevistas sob o título de *Quartier Lacan*, livro publicado em Paris pela Denoël em 2001. O documentário homônimo, dirigido por Emil Weiss, foi lançado nos cinemas franceses no mesmo ano. O projeto objetivou mostrar, por meio de depoimentos, o lugar de Jacques Lacan e sua influência na psicanálise moderna, seu legado e ainda a renovação teórica da qual ele foi o iniciador.

5. Essa obra de Leclair foi publicada em 1968 em Paris. Em 1975, viria *On tue un enfant*, que ganhou rapidamente tradução: *Mata-se uma criança* foi lançado pela editora Zahar, do Rio de Janeiro, em 1977.

6. A passagem cita a canção *O samba da minha terra*, composta em 1940 por Dorival Caymmi, cuja letra diz: “O samba da minha terra deixa a gente mole / Quando se canta todo mundo bole // Quem não gosta de samba / Bom sujeito não é / É ruim da cabeça / ou doente do pé // Eu nasci com o samba, / No samba me criei / E do danado do samba / nunca me separei”.

7. Joãozinho Trinta e Analistas do Colégio. *Psicanálise Beija-Flor*. Rio de Janeiro: Aoutra, 1985.

8. Newton da Costa concebeu uma lógica que não está baseada no princípio da não contradição e na qual os psicanalistas reconheceram a lógica do inconsciente. Chamada de “lógica paraconsistente” e inicialmente considerada apenas pesquisa abstrata, ela se disseminou por vários campos do conhecimento, como robótica, medicina e computação, entre outras, dando renome internacional ao lógico-matemático paranaense.

9. *Le Monde*, Paris, 14/06/1996.

10. *Libération*, Paris, 26/01/1996.

11. Na verdade, o projeto foi revisto para incluir os críticos — autodenominados “*Freud doubters*” — e a exposição acabou saindo em outubro de 1998. Na mesma ocasião, vários dos especialistas que negam valor às contribuições de Freud foram reunidos em livro organizado por um dos líderes do grupo, Frederick C. Crews. *Unauthorized Freud. Doubters Confront a Legend*. New York: Viking, 1998.

12. Ver Nota 8.

13. Textos de cordel impressos por Tipografia da Folheteria Pontes em Guarabira, Pernambuco, s.d.

14. Lacan distingue “outro” de “Outro”. O primeiro diz respeito ao outro-semelhante. O segundo é um lugar na estrutura do simbólico, o lugar da lei, o lugar onde o sujeito se constitui.

15. Sujeito, na teoria lacaniana, não é pessoa ou ego. Do ponto de vista analítico, o sujeito é dividido entre o sujeito do inconsciente — evanescente e ligado à palavra, portanto, ao registro do simbólico — e o eu — ligado ao registro do imaginário. Para Lacan, o sujeito não é causa, é antes efeito da linguagem.

16. Betty Friedan (1921–2006), jornalista e ativista americana, considerada a iniciadora da “segunda onda” do feminismo com seu livro *A mística feminina*, escrito a partir de pesquisa de 1957 com suas colegas de universidade, na qual captou a frustração generalizada por estarem restritas ao lar. O livro, publicado em 1963, tornou-se um *best seller*

instantâneo. Friedan defendeu o trabalho e a igualdade salarial para as mulheres, a legalização do aborto e outros tópicos radicais nos anos 1960 e 1970. Nos anos 1980, foi acusada de reacionária ao lançar o livro *Segundo estágio*, no qual defendia a cooperação entre homens e mulheres.

17. Os dois trechos são de Betty Friedan. *The Feminine Mystique*. New York: Dell, 1966, p. 65.

18. Simone de Beauvoir (1908-1986), filósofa e escritora existencialista francesa, além de literatura e escritos autobiográficos, produziu trabalhos sobre ética, feminismo, terceira idade e política. Um de seus textos mais influentes é *O segundo sexo*, de 1949, que permanece central para o estudo da opressão e da liberação das mulheres.

19. Betty Friedan. “A mais nova reivindicação feminina: uma família”, *Jornal da Tarde*, 8/12/79. (Trad. de *The New York Times Magazine*).

20. Ernest Jones. *The Life and Work of Sigmund Freud*. New York: Basic Books, 1953, vol. 1.

21. Sigmund Freud. *New Introductory Lectures*, XXXIII, 1993, Standard Edition, vol. XXII. London: The Hogarth Press / The Institute of Psychoanalysis, p. 116.

22. Betty Friedan. *The Feminine Mystique*, p.111. No trecho citado, a autora feminista se refere com ironia ao grande *best seller* de 1947 nos EUA, *The Modern Woman: The Lost Sex*, [“A mulher moderna: O sexo perdido”], dos autores Ferdinand Lundberg e Marynia F. Farnham.

23. Sigmund Freud. *Civilized Sexual Morality and Modern Nervous Illness*, Standard Edition, vol. IX, London: The Hogarth Press / The Institute of Psychoanalysis, p. 188-189.

24. Jacques Lacan. *Le Séminaire, Livre XXII: R.S.I.*, 1974-1975.

25. Em *Psychoanalysis and Feminism. A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, seu clássico de 1971 relançado em 2000 pela Basic Books, Juliet Mitchell enfrenta quem afirmava que Freud era “o inimigo” e dizia: “Se estivermos interessadas em compreender e desafiar a opressão das mulheres, não podemos nos dar o luxo de negligenciar a psicanálise”.

26. Para mais detalhes sobre o significado da Outra, ver, de Betty Milan, “A Outra e o culto da vingança”, em *Isso é o país*. A autora também aborda o tema no romance *O sexophuro*.

27. Arundhati Roy. *Le Monde*, 9/04/2003.

28. José Luís Fiori. *Carta Maior*, 28/05/2003.

SAIBA MAIS

Site da autora

<http://www.bettymilan.com.br>

Autora no Twitter

<http://twitter.com/bettymilan>

Autora no Facebook

<http://www.facebook.com/BettyMilanEscritora>

Autora na Wikipédia

https://pt.wikipedia.org/wiki/Betty_Milan

Autora na Enciclopédia Itaú Cultural

<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa3364/betty-milan>

Sobre *Tilogia Psi*

<http://www.bettymilan.com.br/psicanalise/>