

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

MAURICIO RODRIGUES DE SOUZA

**Experiência do Outro, Estranhamento de Si:
dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise**

**SÃO PAULO
2007**

MAURICIO RODRIGUES DE SOUZA

**Experiência do Outro, Estranhamento de Si:
dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia
Experimental
Orientador: Prof. Dr. Luís Claudio Mendonça
Figueiredo

SÃO PAULO
2007

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Souza, Mauricio Rodrigues de.

Experiência do outro, estranhamento de si: dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise / Mauricio Rodrigues de Souza; orientador Luís Claudio Mendonça Figueiredo. -- São Paulo, 2007.

211 p.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Experimental) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Psicanálise 2. Antropologia 3. Alteridade I. Título.

RC504

FOLHA DE APROVAÇÃO

Mauricio Rodrigues de Souza
Experiência do outro, estranhamento de
si: dimensões da alteridade em
antropologia e psicanálise

Tese apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de
Doutor.
Área de Concentração: Psicologia
Experimental

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Ana Lúcia e Nivaldo, por todo o seu precioso, generoso e incondicional apoio ao longo da longa gestação desta tese. Também dedico este trabalho à memória de Raymundo Messias, meu querido “Tio Ray”.

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares e amigos em Belém e Recife, pelo seu carinho e interesse, particularmente quando da minha estada em São Paulo;

Ao Prof. Luís Claudio Figueiredo, da Universidade de São Paulo, por suas generosas: orientação, confiança, paciência e disponibilidade quando solicitado;

Ao Yannick e ao Marcos, amigos de todas as horas;

Ao Prof. Ernani Chaves, da Universidade Federal do Pará - ex-orientador, mas jamais um ex-amigo -, pela sua escuta, carinho e também pela sugestão de que, curiosamente, residiria no “inquietante” a possibilidade de um caminho para apaziguar as inquietações impostas pela escrita desta tese;

À Maria Tereza, pelo carinho e pela nossa bela amizade desta e de “outras” vidas;

Aos primos: Izavan, Celina, Mariana e Carolina pelo apoio e generosas acolhida e hospitalidade quando da minha chegada a São Paulo;

Ao Diego, pela amizade, pela acolhida na “terra da garoa” e pelas nossas elucubrações metafísicas acerca do funcionamento de uma máquina de lavar roupas;

À Isolda, Carol, Vanessa e toda a comunidade da “Bartira”, por tudo que vivemos juntos;

Ao Prof. Nelson da Silva Junior, da Universidade de São Paulo, pela amigável compreensão das angústias do desterro e por sua grande generosidade intelectual;

Aos Profs. Nelson Coelho Júnior e Eunice Durham, da Universidade de São Paulo, pela leitura deste trabalho e por sua paciência e orientações quando do exame de qualificação desta tese;

Aos colegas de orientação da USP, pelas sugestões de idéias e leitura de diversas partes deste trabalho;

Aos Profs. Emmanuel Tourinho e Ana Cleide Moreira, da Universidade Federal do Pará, pela atenção e indicação do caminho das pedras que levava à USP;

Ao Prof. Heraldo Maués, da Universidade Federal do Pará, meu ex-orientador no campo da Antropologia, pela leitura do projeto desta tese e apoio quando da minha estada em São Paulo;

Aos Profs. André Barretto, Ricardo Pimentel e Marilu Campelo, da Universidade Federal do Pará, por seu interesse, leitura e comentários acerca do projeto desta tese;

À Profa. Monique Augras, da PUC-Rio, pela leitura do projeto e indicações bibliográficas;

Ao Prof. Benedito Nunes, pela simpática gentileza com que dispôs do seu precioso tempo para ler e comentar o projeto desta tese;

Aos Profs. Antonio, Berenice e demais colegas do Sedes Sapientiae, pela acolhida, incentivo e por me mostrarem o quanto o psicanalista também pode e deve ser “humano, demasiado humano”;

À Profa. Caterina Koltai, pela atenção que dispensou a este “estrangeiro” e pelo empréstimo de alguns textos citados aqui.

Às Profas. Marisa Peirano e Rita Laura Segatto, da Universidade de Brasília, pelas indicações bibliográficas no campo da antropologia;

Ao Prof. José Sávio, da Universidade Federal Fluminense, pelo seu interesse e sugestões quanto ao contraponto entre as atividades do antropólogo e do analista;

Ao Depto. de Psicologia Experimental da Universidade de São Paulo e ao CNPQ, pela confiança e pela bolsa de estudos com a qual pude desenvolver o presente trabalho

“Hoje, quando o pensamento não aspira mais ao universal, quando sua melhor história seria a dos seus arrependimentos, sabemos que o sistema, quando é válido, não se separa de seu autor (...) O pensamento abstrato reencontra, enfim, seu suporte de carne”.

Albert Camus – O Mito de Sísifo

RESUMO

SOUZA, M. R. de. **Experiência do Outro, Estranhamento de Si: dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise**. 2006. 211 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

O presente trabalho consiste em um estudo acerca do impacto psíquico provocado pela experiência da alteridade. Com efeito, enfatizando a dimensão inconsciente que permeia tanto a prática clínica quanto a pesquisa com grupos das mais diversas naturezas, visa estabelecer pontos de contato entre a antropologia e a psicanálise no terreno interpretativo e político da negociação de sentido. Para tanto, realizou um percurso histórico por algumas das principais escolas da antropologia para, em tal movimento, localizar um contraponto nas matrizes dessa disciplina que pode ser qualificado como “explicação” *versus* “compreensão”. Ou seja, trata-se da maior ou menor afirmação da capacidade de traduzir ou representar objetivamente as diferenças expostas por culturas alheias. Visando propor saídas para tal dilema ao mesmo tempo ético e epistemológico, este estudo ampliou tal discussão para nela incluir um outro ramo do saber: a psicanálise. Então, pela via de leituras pormenorizadas dos conceitos de “inquietante” e de “construção”, alcançou a idéia de que a diferença imposta pelo outro no contexto da clínica é inseparável da diferença do Inconsciente, dono de uma narrativa e de uma temporalidade particulares que se recusam a obedecer aos ditames do pensamento representacional. Em decorrência disso, o estranho e o negativo do encontro analítico passam a aparecer como lugares do possível, ampliando o conceito de alteridade e as capacidades da interpretação – agora um meio termo entre a produção de sentido e a experiência do vazio. Eis a lição da não-lição proposta por este inquietante outro do Inconsciente à etnografia e mesmo às chamadas Ciências Humanas como um todo: admitir a possibilidade do sentido, mas não necessariamente o seu encerramento, fornecendo assim uma expressão menos comprometida a um estrangeiro agora irreduzível a códigos pré-estabelecidos. Isso significa a admissão de que o movimento do conhecimento não pode prescindir da criação de espaços para o novo e mesmo para o desconcertante, incluindo-se aí tudo aquilo que escapa à procura racional, como os afetos, as surpresas e, com eles, uma por vezes dolorosa – mas, ao mesmo tempo, potencialmente criativa - sensação de incompletude.

Palavras-Chave: Psicanálise. Antropologia. Alteridade.

ABSTRACT

SOUZA, M. R. de. **Experience of the Other, Strangeness of the Self: dimensions of otherness in anthropology and psychoanalysis.** 2007. 211 f. Thesis (Doctoral) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

This work studies the psychic impact provoked by the experience of otherness. Furthermore, emphasizing the unconscious dimension that is present in clinical practice and in researches concerning groups of different natures, it intends to establish points of contact between anthropology and psychoanalysis in the political and interpretative field of negotiation of meaning. To pursue this aim, it performed an historical review of the contributions of some of the most important anthropological schools, locating in the matrix of this discipline a counterpoint that can be qualified as “explication” *versus* “comprehension”. In other words, the problem here is to affirm the major or minor capacity to traduce or represent objectively the differences exposed by alien cultures. In a way to propose some possibilities for this ethical and epistemological dilemma, the present study extended this discussion to include on it the knowledge brought by psychoanalysis. Therefore, by detailed readings of the concepts of “uncanny” and “construction” it reached the idea that the difference imposed by the other in the clinics is not separated from the difference of the Unconscious, owner of particulars narrative and temporality that refuse to obey the principles of representational thought. Because of that, the strangeness and the negative of the analytic encounter become places of possibility, amplifying the concept of otherness and the capacities of interpretation – now placed in a mid-point between the production of sense and the experience of emptiness. That’s the lesson of non-lesson proposed by this uncanny other of the Unconscious to ethnography and even to Human Sciences as a whole: to admit the possibility of sense, but not necessarily its ending, offering a less compromised expression to a stranger that now cannot be reduced to previously set codes. This means to admit that the movement of knowledge cannot give up the creation of spaces to the new and even to what is disconcerting, including all that escapes a rational search, like feelings, surprises and, together with them, a sometimes painful – but also potentially creative - sensation of incompleteness.

Keywords: Psychoanalysis. Anthropology. Otherness.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 A CONSTITUIÇÃO DE UM <i>PATHOS</i>: REALIDADE E FICÇÃO NA PRÁTICA ANTROPOLÓGICA	23
2.1 EVOLUCIONISMO SOCIAL E TEORIA ANTROPOLÓGICA	26
2.2 ANTROPOLOGIA E DIFUSIONISMO CULTURAL	28
2.3 A PERSPECTIVA FUNCIONALISTA DE MALINOWSKI E OS NOVOS RUMOS DA ETNOGRAFIA	33
2.4 A ANTROPOLOGIA BRITÂNICA DO INÍCIO DO SÉCULO XX E OS PRIMÓRDIOS DA PESQUISA DE CAMPO	39
2.5 COM A PALAVRA, OS ARGONAUTAS: A GÊNESE DA OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE ENTRE OS NATIVOS DA NOVA GUINÉ	41
2.6. A VIRADA HERMENÊUTICA E O NOVO PARADIGMA ANTROPOLÓGICO	54
2.7 CLIFFORD GEERTZ: A ANTROPOLOGIA POR SOBRE OS OMBROS DO NATIVO	60
2.8 DO PONTO DE VISTA DE GEERTZ, O “PONTO DE VISTA DOS NATIVOS”	64
2.9 Os “PÓS-MODERNOS”: A ANTROPOLOGIA POR SOBRE OS OMBROS DO ANTROPÓLOGO	70
2.10 JAMES CLIFFORD: A IDENTIDADE E A AUTORIDADE ETNOGRÁFICAS EM XEQUE	86
3 A PSICANÁLISE DIANTE DO OUTRO: REVISITANDO O “INQUIETANTE” FREUDIANO	104
3.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES (ALIADAS A UM BREVE PERCURSO PELO ESTRANGEIRO EM FREUD)	105
3.2 ACERCA DE “O INQUIETANTE” (<i>DAS UNHEIMLICHE</i>)	112
3.3 MAS O QUE É O <i>UNHEIMLICHE</i> , AFINAL?	114
3.4 O TEXTO EM SI: REFLEXÕES A PARTIR DO <i>DAS UNHEIMLICHE</i> FREUDIANO	116
3.5 A ALTERIDADE DO INCONSCIENTE E A ESTRANHEZA DA SITUAÇÃO ANALÍTICA: COMENTÁRIOS A PARTIR DA OBRA DE PIERRE FÉDIDA	140

4 O JOGO DO(S) SENTIDO(S) EM PSICANÁLISE: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE CONSTRUÇÃO	149
4.1 O QUE SIGNIFICA “CONSTRUÇÃO” EM ANÁLISE?	150
4.2 REALISMO <i>VERSUS</i> CONSTRUTIVISMO EM PSICANÁLISE	
PRIMEIRA PARTE: O SENTIDO DE UM RETORNO A FREUD	151
SEGUNDA PARTE: SERGE VIDERMAN E A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO ANALÍTICO	160
TERCEIRA PARTE: TEMPO E NARRATIVA EM FREUD E HEIDEGGER (UM ENCONTRO NA OBRA DE LUÍS CLAUDIO FIGUEIREDO)	172
QUARTA PARTE: DE VOLTA ÀS “CONSTRUÇÕES EM ANÁLISE”	179
5 CONCLUSÃO	187
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	199

INTRODUÇÃO

“Crise de paradigmas”, “pós-modernidade” e o amplo questionamento da razão. Estes são alguns dos termos com os quais se defronta a atividade científica contemporânea. Neste sentido, um breve olhar histórico aponta o importante papel de duas áreas do saber que, a despeito de uma trajetória de contatos marcada pela ambigüidade de uma certa luta armada e também da mútua admiração, enfatizaram sempre a possibilidade e mesmo a necessidade da desconfiança quanto às possibilidades do sujeito cognoscente e seu apelo por uma suposta neutralidade axiológica. Trata-se da Psicanálise e da Antropologia que, conforme Rinaldi, seguindo Michel Foucault:

...são produtos da modernidade, onde nasceram e proliferaram sob os parâmetros que constituem o saber moderno. Razão e sujeito, baluartes da ciência moderna, são imprescindíveis para se pensar tanto uma quanto a outra. Entretanto (...) elas assumiram, no espaço geral da ‘episteme’, uma posição crítica, de contestação do saber adquirido. Isto lhes permitiu colocar em questão o império da consciência e da racionalidade ocidental. Assim como na psicanálise a descoberta do inconsciente veio a quebrar a unidade do sujeito racional, na antropologia, a descoberta de outras racionalidades, presentes em outros universos culturais, veio contestar a universalidade dos princípios ordenadores da racionalidade ocidental moderna (RINALDI, 1996, p. 113).

Além disso, ambas remetem à fundamental importância da alteridade na constituição do saber, seja na antropologia, onde o encontro com o diferente acaba por transportar o pesquisador de volta à sua própria cultura, seja na clínica psicanalítica, onde, como nos mostra Mezan: “O paciente acede à sua verdade mediante o Outro, isto é, o analista” (1998, p. 242). A crise da razão científica e a sua relação com o inconsciente e com a alteridade se constituem, portanto, em pontos-chave para a discussão que permeia este trabalho, onde, tomando por base a perspectiva acima, adota-se a premissa de que, mais do que a teoria que comporta, um projeto de pesquisa certamente também carrega consigo as experiências prévias e subjetivas do seu autor.

Assim, no que se refere aos variados aspectos da prática antropológica, um certamente merece destaque especial: aquele das inter-relações entre pesquisadores e grupos estudados, permeadas pela cumplicidade e por uma constante trocas de experiências (e mesmo de favores) entre ambas as partes. Quanto a este tema, particularmente a área de

estudos da antropologia da religião chama atenção pela frequência com que nela ocorre uma certa inversão da tradicional relação epistemológica entre sujeito e objeto.

Em outros termos, é relativamente comum a conversão de pesquisadores que, encantados pelas ofertas simbólicas dos grupos religiosos que estudam, acabam por aderir a estes últimos, ofuscando assim a pretensa neutralidade que supostamente caracterizaria o trabalho científico. Por outro lado, não é menos comum verificar o fato de que também os agentes religiosos mais e mais frequentam cursos e seminários acerca da opção religiosa que professam, chegando mesmo, em vários casos, a se tornarem acadêmicos e autoridades cientificamente reconhecidas em seu *métier* (Cf. POLLAK-ELTZ, 1995; SILVA, 1991; 2000).

Cientes desta aparente inversão de valores, as Ciências Sociais (e, mais particularmente, a antropologia dita “pós-moderna”) vêm dedicando um espaço cada vez maior ao estudo de tais relações de reciprocidade entre pesquisadores e grupos estudados. Quanto a isso, bons exemplos podem ser encontrados em trabalhos como os de Becker (1977), DaMatta (1978), Brandão (1981), Velho (1987) e, mais recentemente, Cardoso (1997). Já no que se refere aos “interesses religiosos” dos estudiosos da religião, cabe um destaque particular aos textos de Pierucci (1997; 1999).

Pois bem, ocorre que também a psicanálise, embasada na já centenária experiência da sua prática clínica, ocupa-se e mesmo deve boa parte da sua tradição a um estudo semelhante: o da troca de afetos entre as figuras do analista e do analisando. Assim, longe de negar a importância das relações intersubjetivas, acabou por tomá-las como uma das suas maiores ferramentas terapêuticas, elevando-a ainda à qualidade de fértil campo de pesquisas.

Com isso, o presente trabalho, de natureza eminentemente teórica e transdisciplinar, ocupar-se-á do impacto psíquico provocado pela experiência da alteridade. Neste sentido, enfatizando a dimensão inconsciente que permeia tanto a prática clínica quanto a pesquisa com grupos ou “tribos” das mais diversas naturezas, propõe-se a estabelecer pontos de contato entre a psicanálise e a antropologia no terreno interpretativo e político da imposição/negociação de sentido¹.

¹ Não faz parte das nossas intenções aqui traçar um histórico do contato entre as duas disciplinas que, em maior ou menor escala, acompanhou tanto o desenvolvimento da psicanálise quanto de diversas escolas do pensamento antropológico. De qualquer forma, uma análise mais detalhada deste processo pode ser

Uma vez que as Ciências Humanas adotam como objeto privilegiado as relações sociais, enfatizamos aqui a transferência de afetos entre pesquisadores e seus grupos de estudo como condição básica para esta modalidade de pesquisa. Afinal, antes mesmo dos primeiros contatos, entendemos que o antropólogo já carrega consigo expectativas prévias em caráter duplo: em relação à alteridade nativa e, ao mesmo tempo, à familiaridade dos seus pares acadêmicos (para os quais terá a tarefa de traduzir especificidades alheias). Estas, por seu turno, possivelmente serão transformadas ao longo do tempo e da convivência junto ao outro em um movimento que também mobilizará novas respostas por parte do pesquisador.

Destarte, nossa perspectiva norteadora aqui é a de que, assim como na clínica psicanalítica, cabe ao antropólogo utilizar sabiamente os sentimentos que mobiliza. Ou seja, nesta dimensão ao mesmo tempo ética e técnica, nem invadir o outro em demasia com uma visão de mundo que, na verdade, não lhe pertence (mas que serviria ao propósito de melhor “traduzi-lo” para a academia), e nem tampouco se deixar seduzir e inundar por sistemas simbólicos estranhos e que comprometeriam um necessário afastamento entre o cientista e o fiel, por exemplo.

Tal escolha se justifica uma vez que, além de implicações metodológicas, as inquietações que permeiam este estudo detém, em última análise, um caráter epistemológico. Isso porque apostam no valor da confrontação conceitual entre a antropologia e a psicanálise como um exercício útil ao redimensionamento do alcance das próprias Ciências Humanas no contexto do saber contemporâneo, cada vez mais ciente senão do fim da dicotomia sujeito-objeto, pelo menos das possíveis interferências do primeiro em relação ao segundo. De maneira a tentar viabilizar tal proposta, dividimos a nossa argumentação em três momentos específicos.

Primeiramente, tomando como referência os domínios da Psicopatologia Fundamental e a sua definição do conceito de *pathos* a partir da Grécia antiga (Cf. BERLINCK, 2000), efetuaremos uma reconstituição histórica que forneça ao leitor – particularmente aquele oriundo da psicologia ou de outras áreas do saber não necessariamente familiarizadas com as ciências sociais – elementos suficientes para a

encontrada em trabalhos relativamente novos como os de Micela (1984), Obeyesekere (1990), Musumeci (1991), Heald e Deluz (1994), Rinaldi (1996) e Souza (2003).

compreensão dos novos rumos tomados pela disciplina antropológica a partir das primeiras décadas do século XX. Aqui, vale adiantar, ganha enorme ênfase a progressiva adoção de uma nova modalidade intensiva de estudos de campo que, propondo uma revisão do cartesianismo relativo a uma clara separação entre sujeito e objeto de pesquisa, acabou por tornar imprescindível um maior vínculo do etnógrafo com os grupos dos quais se ocupa. O aperfeiçoamento de tal procedimento conduziu, por fim, à criação do que se convencionou chamar de a ferramenta-mor da antropologia: a observação participante, que toma o intenso convívio com os “nativos” enquanto condição *sine qua non* para um bom trabalho de descrição e análise das culturas (Cf. MALINOWSKI, 1978; DURHAM, 1978; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1991b; GEERTZ, 1997 e CLIFFORD, 1998).

Neste sentido, passaremos em revista as principais contribuições e limitações do evolucionismo social e do difusionismo cultural enquanto duas escolas do pensamento antropológico que, embora pioneiras na organização de sistemas explicativos razoavelmente integrados e voltados ao estudo da cultura, careciam ainda de uma metodologia de trabalho convincente e que, para além do mero preconceito ou conjectura, desse conta do nativo de carne e osso. Isto é, compreendendo-o a partir da sua própria lógica ou visão de mundo, a mesma que fornece sentido às suas manifestações culturais.

Ao chegarmos a uma terceira e não menos importante escola, a do funcionalismo britânico, adotaremos um procedimento análogo, expondo algumas das suas idéias fundamentais, acrescidas de uma discussão acerca da sua relação particular com aquelas mudanças operacionais descritas há pouco. Para tanto, torna-se impossível não fazer uma referência ao nome de Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942), considerado o verdadeiro precursor desta renovação no terreno das humanidades.

Com isso, misturando elementos biográficos, históricos e filosóficos, dividiremos a nossa exposição em três partes distintas. A primeira abordará as premissas essenciais do funcionalismo a partir da formação acadêmica inicial de Malinowski ainda na Polônia e, em seguida, na sua definição do conceito de cultura. A segunda, situada em território inglês, colocará o leitor em contato com o *mainstream* da discussão antropológica da época, a qual proporcionou a realização efetiva dos trabalhos de campo que mudariam os rumos da disciplina. Finalmente, condensando em termos de teoria e prática os elementos destes momentos anteriores, um terceiro esforço será dedicado à análise do tipo de pesquisa

empreendida por Malinowski conforme a introdução metodológica proposta pelo próprio autor em um dos seus mais famosos livros: *Argonautas do Pacífico Ocidental* (Cf. MALINOWSKI, 1978).

Após percorrermos um pouco desta história da antropologia moderna, particularmente no que se refere à construção do que, mais especificamente a partir da década de 1920, viria a se constituir em uma espécie de modelo do trabalho etnográfico, convidamos o leitor a um salto no tempo de aproximadamente 40 anos. Isso porque é a partir do contexto específico da década de 1960 - a qual presenciou tanto a descolonização das colônias inglesas e francesas até então “etnografáveis” quanto a rebelião dos tradicionais “objetos” destas etnografias - que seria preparado o terreno para algumas das discussões que, evidenciando o *pathos* por nós associado à antropologia contemporânea, fundamentam o presente estudo. O seguinte trecho do artigo de Montero (1991) engloba tal processo de forma bastante acurada:

Filha do encontro entre a “civilização” e a “barbárie”, ela [a antropologia] se funda na afirmação da identidade universal da psique humana e na promessa da explicação das diferenças. No entanto, o humanismo antropológico deve enfrentar agora um novo desafio (...) A dura realidade da descolonização traz no seu bojo a crise do humanismo, peça-chave do edifício epistemológico das ciências humanas. Não é mais possível esquecer que o princípio da “identidade subjetiva do espírito humano”, garantia da transparência da cultura tribal para o pensamento antropológico, foi postulado pelo colonizador para desvendar o coração do colonizado. A pretendida imanência acabou por revelar-se uma afirmação da universalidade do logos ocidental e como tal se tornou inaceitável para o colonizado (MONTERO, 1991, p. 109-112).

Nestes termos, passaremos a abordar o atual momento da Antropologia. Qual seja, aquele da mudança de paradigmas em uma disciplina que, após adotar anteriormente a proposta epistemológica de um funcionalismo cuja função era predominantemente explicativa, percorre novos rumos ao se aproximar da perspectiva mais artesanal e compreensiva que caracteriza a teoria hermenêutica. Para melhor ilustrar esta transição, iremos nos valer inicialmente tanto de uma breve leitura de alguns dos princípios básicos deste ramo da filosofia quanto, já no terreno da antropologia, das idéias desenvolvidas por Cardoso de Oliveira (1988a; 1988b; 2000), preciosas fontes de informação ao abordarem precisamente o tipo e a qualidade da mudança paradigmática que caracteriza o presente antropológico.

Em seguida, conferiremos um destaque particular a alguns trechos da obra de Clifford Geertz - figura verdadeiramente central na constituição deste foco interpretativo da antropologia. Neste sentido, de maneira a fornecer uma visualização mais adequada do contraponto estabelecido pelo antropólogo norte-americano entre a sua proposta e o tipo de orientação teórico-metodológica até então validada no campo da pesquisa antropológica, utilizaremos o mesmo expediente anteriormente válido no percurso que fizemos pelo trabalho de Malinowski (1978). A saber, elegeremos um texto particular e representativo das idéias de Geertz para, a partir dele, esmiuçar nossa análise com base em um exemplo de natureza mais prática, buscando situar o leitor no terreno das principais contribuições e limitações do projeto geertziano.

De forma a cumprir esta espécie de “anamnese”, dedicaremos um terceiro momento à análise dos esforços de alguns outros herdeiros norte-americanos desta perspectiva hermenêutica: os chamados antropólogos “pós-modernos”. Estes, a partir do referencial inaugurado por Geertz, propõem novos experimentos ao questionarem o tipo de identidade e autoridade construídas nos aproximadamente cem anos da constituição da antropologia enquanto disciplina científica, qualificando ainda a atividade etnográfica como eminentemente “reflexiva”, “dialógica” ou mesmo “polifônica”.

Em outros termos, ao adotarem como válida a metáfora geertziana da cultura como um texto a ser interpretado e, a partir daí, questionarem a própria possibilidade epistemológica do conhecimento etnográfico, tais teóricos simultaneamente tomaram para si a tarefa de desvendar, desmascarar ou desconstruir as práticas retórico-discursivas que, segundo eles, seriam responsáveis pela construção tanto da *identidade* quanto da *autoridade* do etnógrafo enquanto tradutor referendado de outras visões de mundo. Daí elegerem como seus “nativos” ou “informantes” os antropólogos do passado e do presente, os quais agora são, também eles, observados e descritos por sobre os seus próprios ombros. Dada a sua notabilidade, pode-se vincular a tal contexto trabalhos como os de Marcus e Cushman (1982), Marcus e Fischer (1986), Clifford e Marcus (1986) e Clifford (1998), autor esse do qual também nos ocuparemos mais pormenorizadamente.

Assim, esperamos haver atingido o fundamento desta revisão histórica, conduzindo o leitor a uma definição cada vez mais clara do tipo de mal-estar presente na contemporaneidade antropológica, mal-estar esse que permitirá uma intervenção de ordem

psicanalítica. Trata-se da ênfase “pós-moderna” na dimensão retórica da etnografia, o que resultou em um questionamento epistemológico acerca da própria natureza e limites desta atividade, aliado a uma perigosa aproximação entre si e a ficção literária.

Ocorre, porém, que nem todos os antropólogos da atualidade são partidários desta polêmica criada pela escola norte-americana. Com efeito, será no terreno das ressalvas a este “pós-modernismo” etnográfico que, finalizando este primeiro momento, alcançaremos a perspectiva que mais diretamente influenciou na proposta desta tese. Ela se apresentará no escrito de Peirano (1995), que, partindo em defesa da etnografia, sugere que um saber específico como o da psicanálise poderia avaliar satisfatoriamente aquela que talvez seja a maior riqueza da atividade etnográfica: sua qualidade fenomenológica de encontro intersubjetivo, incluindo-se aí as dores e delícias provocadas pela vivência de um confronto tão direto com o outro.

O presente trabalho acolhe de bom grado tal sugestão de um diálogo produtivo entre a antropologia e a psicanálise no terreno da alteridade. Mas, de que forma seria possível realizá-lo? Buscando respostas para esta questão, voltar-nos-emos em nosso segundo capítulo a uma discussão sobre o outro a partir do referencial teórico inaugurado por Freud. Para melhor preparar o leitor e a nós mesmos para esta nova etapa, optamos por realizar em primeiro lugar um percurso pela questão do estrangeiro no pensamento do pai da psicanálise, histórico esse que incluiu, ainda que brevemente, comentários que se estenderam desde os “Estudos sobre a Histeria” (Cf. FREUD e BREUER, [1893]1996) até “A Negação” (Cf. FREUD, [1925a]1996). Neste sentido, valemo-nos da preciosa ajuda de trabalhos como os de Kristeva (1994) e Koltai (2000).

A partir daí, passaremos a direcionar o nosso foco rumo a um texto específico do mestre de Viena. Trata-se de “O Inquietante” (Cf. FREUD, [1919]1976), o qual representa um importante momento de transição na metapsicologia freudiana, precedendo a reorientação teórica da psicanálise rumo a uma nova teoria das pulsões, agora balizada no postulado de que a vida psíquica seria regida por dois princípios simultaneamente antitéticos e complementares: Eros e Thanatos (as pulsões de vida e morte).

Curiosamente, todo este movimento será feito a partir dos domínios da estética. Assim, no artigo em questão, encontraremos Freud ([1919]1976) às voltas com aquela capacidade da obra de arte de causar em nós a sensação de uma desconfortável

“inquietude” (*Das Unheimliche*), experiência essa relativa àquilo que seduz e, ao mesmo tempo, aterroriza. O que, porém, de mais específico caracterizará a abordagem freudiana de tal fenômeno do sinistro é o fato de remeter o leitor a uma dimensão última permeada pela familiaridade. Desta maneira, há aqui a afirmação de que, sob o aparentemente incompreensível e/ou atemorizante, esconde-se algo originalmente muito próximo, ainda que afastado da consciência – um estranho de nós mesmos, por assim dizer, muito bem expresso por Kristeva (1994) nos seguintes termos:

Estranhamente, o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta da nossa identidade, o espaço que arruína a nossa morada, o tempo em que se afundam o entendimento e a simpatia. Por reconhecê-lo em nós, poupamos-nos de ter que detestá-lo em si mesmo. Sintoma que torna o “nós” precisamente problemático, talvez impossível, o estrangeiro começa quando surge a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, rebeldes aos vínculos e às comunidades (KRISTEVA, 1994, p. 09).

Ocorre que, a despeito do tipo de análise que se faz presente em “O Inquietante” haver se voltado principalmente ao reino da criação artística – em particular a ficção literária –, suas implicações em muito extrapolam este domínio, estendendo-se também para aquele outro, tão caro à prática clínica. Diante disso, complementaremos a linha de raciocínio presente neste segundo capítulo e, seguindo uma perspectiva anteriormente defendida por Kofman (1973), Chnaiderman (1997) e Silva Junior (2001), teceremos algumas considerações acerca da abertura e fragmentação de sentido presentes na hipótese da pulsão de morte, levando em conta aqui as suas possibilidades no que se refere ao papel desempenhado pelo analista no cotidiano da sua prática profissional.

Eis quando prestaremos uma merecida homenagem ao pensamento de Fédida (1988; 1991a; 1991b; 1996), para o qual a escuta analítica se situa estrategicamente em um lugar do não-lugar caracterizado como “sítio do estrangeiro”. Afinal, sugere o autor francês, se o estranho abordado por Freud ([1919]1976) reside no Inconsciente – ou seja, naquilo que temos de mais íntimo –, é somente pela via de um outro estranho (aquele da transferência) que, na clínica, poderemos travar contato com essa alteridade que nos é constitutiva². Nestes termos, enfatizando os temas da linguagem, da familiaridade e da distância,

² Outro esse *da linguagem*, do negativo e de uma ausência da transferência que, vale a pena adiantar, não se confunde (ou não deveria jamais se confundir) com a própria pessoa do analista.

encerraremos esta segunda etapa do nosso trabalho esmiuçando o sinuoso e desafiador caminho que vai do silêncio do analista à interpretação enquanto campo do possível.

Então, em um terceiro momento, após travarmos um contato mais íntimo com este forasteiro de nós mesmos denominado Inconsciente, dedicaremos todo um capítulo à complementação da discussão psicanalítica sobre alteridade iniciada anteriormente. Desta feita, utilizando um outro conceito advindo da obra freudiana: aquele de *construção em análise* (Cf. FREUD, [1937]1976). Mediante este recurso, buscaremos saídas para o dilema “pós-moderno” que parece assombrar tanto o trabalho de campo do antropólogo quanto a prática clínica do analista, ambos vítimas de uma querela que, como apontam autores como Figueiredo (1998b) e Ahumada (1999), envolve os partidários das chamadas alas “realista” e “construcionista” destas duas áreas.

Nossa abordagem do tema se dará sob três óticas distintas, ainda que complementares. Em primeiro lugar, privilegiaremos aquela que se faz presente no texto original em que Freud ([1937]1976) debate as construções em análise a partir das críticas de que, em seu cotidiano, a clínica por ele inaugurada não teria se livrado de todo da prática da sugestão. Neste sentido – ou seja, na procura de argumentos que fornecessem garantias quanto à seriedade e utilidade do tratamento analítico -, nosso autor relativizará a noção de “verdade” com a qual lidava em seus atendimentos, demonstrando, por exemplo, a precariedade de se tomar as respostas diretas dos pacientes como critério único ou mesmo principal para a validação de hipóteses.

Com efeito, o mesmo Freud ([1937]1976) apontará a necessidade da observação de reações outras de caráter mais sutil, como estados de humor, lembranças e/ou associações que, inseparáveis do fenômeno transferencial, viessem a complementar as deduções há pouco referidas. Finalmente - e isso adquire suma importância -, através da proposta de uma divisão entre realidade psíquica e material, o mestre de Viena nos mostrará que os “fatos” com os quais trabalha o analista são aqueles referentes às leis do desejo, e não necessariamente acontecimentos traumáticos dos quais pudéssemos derivar uma correlação imediata do tipo causa e efeito.

Ainda assim, torna-se possível perceber no escrito de Freud ([1937]1976) os resquícios da presença de um certo realismo e, com ele, a crença tanto na adequação entre a metapsicologia e os conteúdos inconscientes quanto na neutralidade do analista em sua

tarefa de recuperar e/ou traduzir estes elementos da “outra cena”. Eis o mote para que reorientemos a nossa aproximação do tema das construções – e, com ela, da questão da alteridade em psicanálise - rumo a uma segunda abordagem.

Como veremos nas páginas seguintes, esta será defendida por Viderman (1990; 1995), cujos trabalhos se constituem na qualidade de marcos do construcionismo em psicanálise ao discordarem amplamente de Freud ([1937]1976) quanto à possibilidade do estabelecimento da neutralidade do analista no desempenho de uma atividade de resgate de supostas verdades enterradas no Inconsciente. Assim, o autor francês apostará as suas fichas na tese de que o sentido em psicanálise é construído *no e pelo* espaço do setting clínico, pouco importando *a* verdade do Inconsciente em si mesma – insubmissa e refratária por excelência -, mas a verossimilhança moldada *pela interpretação*. Em decorrência, serão a linguagem teórica do analista e a susceptibilidade imposta pelo amor da transferência que aparecerão como responsáveis por trazer à tona os supostos vividos inconscientes no presente da situação analítica, fornecendo ainda, dependendo do caso, maiores ou menores garantias para que o par analítico siga em frente (ou não).

E então, qual das duas linhas de raciocínio escolher? Talvez nenhuma delas exatamente. É o que nos diz Figueiredo (1994a; 1994b; 1996a; 1998b), autor esse que, a partir de uma série de diálogos com a filosofia heideggeriana, romperá as barreiras impostas pelo entrelaço entre realistas e construtivistas (ou seja, entre o resgate e a criação de sentido em psicanálise). Com efeito, apontará o quanto ambos, ao permanecerem tomando a noção de *experiência* sob a primazia da presentificação (leia-se também: da representação), revelam-se incompatíveis com as exigências da atividade clínica do analista, marcada pelo contato direto com o caráter extemporâneo, fragmentado e sobredeterminado do Inconsciente.

Os reflexos de tal orientação aparecerão mais claramente na leitura empreendida por Figueiredo (1996a) de *Construções em Análise* (Cf. FREUD, [1937]1976), a qual adotará a perspectiva de que já ali seria possível encontrar certos modos de ver, escutar e pensar não necessariamente atrelados nem a uma metafísica da presença e nem tampouco às exigências representativas do chamado “Princípio de Razão”. Nestes termos, nosso autor observará ainda que embora teorias como aquela proposta por Freud inevitavelmente detenham princípios ordenadores do tipo *realizador*, no momento do encontro analítico podem e

devem funcionar como *dispositivos desrealizantes*³, exigindo do analista a capacidade nada desprezível de sustentar uma hermenêutica de *resposta* em que: “...cada um deixou-se fazer pelo outro, acolhendo em si a alteridade do outro e permitindo que se despertem em si as próprias alteridades ressoantes” (FIGUEIREDO, 1994b, p. 20).

Na prática, isso significa buscar um meio termo entre a pressa de realizar uma completa tradução do discurso alheio e a tentação de se deixar influenciar demasiadamente por ele. Assim, ao contrário da tradição que acabou por se impor ao longo da história do pensamento ocidental, o conhecimento obtido na clínica analítica não aparece tomado como “estado” ou ente acabado (metafísica da adequação ou correspondência entre representação e representado), mas enquanto *acontecimento*. Por conseguinte, resgatando a sua forma grega de *aletheia*, a “verdade” adquire (ou melhor, readquire) a qualidade de *drama* ou *encenação*, conservando uma reserva que lhe permite manter a atividade interpretativa em perpétuo movimento.

Eis as principais idéias que permearão as (in)conclusões deste trabalho, onde, resgatando o fio condutor do nosso raciocínio, debateremos o interesse da psicanálise para a antropologia e, em escala mais ampla, para as próprias Ciências Humanas. Como veremos, ele reside no terreno da ética, mas não de uma ética qualquer. Trata-se daquela que, ao evitar reduzir o outro a códigos semânticos pré-definidos, admita a íntima e, assim, *inquietante* relação que se estabelece entre conhecimento e alteridade. Assim, e somente assim, poderá nos servir de guia em um passeio rumo ao estrangeiro que não tem hora e nem tampouco lugar para acabar. E que façamos uma boa viagem.

³ Como nos mostra Figueiredo (1994a), a fala aqui é expropriada de uma atividade interpretativa que, limitando-se ao estabelecimento de relações como as de causa e efeito, concentra-se no que aparece explicitado no discurso. Então, ao invés do *decifrar*, ela adquire um outro movimento de aproximação e, ao mesmo tempo, recuo, circundando de silêncio o dito para que ele ressoe no lugar que o precede, reserva e rege: o lugar do *não-dito*. Somente assim fornecerá a este mesmo Inconsciente do qual falamos há pouco um espaço de figurabilidade em que possa se expressar o mais livremente possível. Isto é, no *lusco-fusco*, na *diferença* e na *estranheza* que lhe são constituintes.

CAPÍTULO 01

A Constituição de um *Pathos*: realidade e ficção na prática antropológica

Desde a sua fundação por Sigmund Freud, a psicanálise é tradicionalmente convocada a partir de um mal-estar. Ou seja, advinda da prática clínica do seu criador, configura-se enquanto uma ética e uma técnica eminentemente ligadas à dimensão trágica da vida que, na sua persistência, teima em lembrar a humanidade acerca do caráter finito e imperfeito da sua existência na terra, ocasionando assim um estado ou sentimento muito bem expresso pela sabedoria grega através do termo *pathos*. Em um rico trabalho que visa situar o leitor brasileiro quanto à posição da Psicopatologia Fundamental no campo da clínica psicanalítica, Berlinck (2000) faz uma viagem ao classicismo da cultura greco-romana para daí extrair detalhes sobre este conceito que tanto nos interessará a partir de agora. Assim, o texto em questão funcionará como um bom ponto de partida para o presente capítulo. Vejamos o que tem a nos dizer.

Inicialmente, Berlinck (2000) prima por situar seu leitor quanto às matizes de sentido da expressão *posição*, tanto no contexto romano quanto no grego:

Posição, que se origina no vocabulário militar romano, quer dizer, inicialmente, lugar onde uma pessoa ou coisa está colocada (...) Uma vez ocupado um território, conquistada uma posição, o exército romano o integrava, com tudo que continha (...) Os gregos, por sua vez, não tinham essa preocupação colonizadora. Na civilização grega, especialmente na Atenas de Péricles, a noção de posição, tendo também uma referência territorial, é de natureza muito mais relacional. As posições, em Atenas, referem-se à postura do corpo, à maneira, à pose como os moradores da *polis* – cidadãos e escravos, autóctones e estrangeiros – se relacionam numa trama discursiva que se realiza, por excelência, na ágora, ou seja, no espaço da retórica (BERLINCK, 2000, p. 11-12).

Com isso, a leitura do trabalho de Berlinck (2000) nos mostra ainda como uma noção mais clara do significado de *pathos* enquanto paixão, sofrimento ou passividade originalmente ligados ao teatro pode ser obtida mediante a sua comparação com duas outras posições bastante caras à Grécia de Péricles: *orthos* e *historiè*. Quanto à primeira - que,

inclusive, daria origem mais tarde à *ortopedia* e a *ortodoxia* -, esta se associa a uma irrepreensibilidade na conduta dos habitantes da *polis*, particularmente no que diz respeito à postura corporal. Neste sentido, um andar calmo, firme e com o corpo ereto denotava civilidade, correção e uma postura ativa diante da vida e das relações sociais.

Já no que se refere a *historiè*, a posição e o discurso do historiador não estão necessariamente associados a uma postura irrepreensível no contexto da *ágora*, mas sim a viagens e visitas que, por intermédio do próprio olhar daquele que reportava, ou ainda através da utilização de testemunhas, serviam para registrar o que ocorria lá e em outros lugares cada vez mais freqüentados por estrangeiros. Em outras palavras, também se constituía em importante função do historiador aquela de garantir aos cidadãos gregos o reconhecimento de si mesmos diante da crescente ameaça oferecida pelo outro, pelo diferente, pelo conquistado e, assim, incorporado.

De qualquer forma, segue Berlinck (2000), tanto *orthos* quanto *historiè* pressupunham a mobilidade, o movimento corporal, quer seja daquele que se expõe, quer seja daquele que registra. Tal não ocorria na terceira das posições manifestas na *polis*: aquela do teatro, onde, devido à própria natureza das encenações e da distribuição dos lugares destinados ao público, este último permanecia sentado, relativamente imóvel e, importante, obrigado a dobrar o torso para melhor ver e ouvir o espetáculo que lhe era oferecido, abandonando, desta forma, aquela postura ereta que, como vimos há pouco, seria recomendada ao cidadão.

Mas as diferenças não param por aí, assumindo maiores proporções ao penetrarem na esfera da própria qualidade do discurso ou do tipo de experiência proporcionada pela linguagem falada. Enquanto no terreno da *ágora* a oratória produzida devia necessariamente se vincular à razão lógica, uma vez que visava o convencimento de uma audiência crítica, a situação mítica do teatro possibilitava a emergência de um outro tipo de falante: aquele que, livre das amarras da verdade, conduzia a sua performance de maneira a provocar em seu público uma experiência: “A posição do teatro se opõe, assim, à do *orthos* porque aquele não pretende convencer o interlocutor da irrepreensibilidade de sua posição e, sim, apresentar um discurso mito-poiético epopéico que produza experiência” (BERLINCK, 2000, p. 17).

Por derivação, é este afastamento de um ideal de força, correção e integridade que acabaria por permitir ao teatro grego exibir um outro tipo de corpo que, desligado da sua condição “natural”, revelaria ao público o seu *pathos*. Ou seja, o seu sofrimento e limitação ontológicas diante da inexorabilidade trágica da vida e do destino. Mais uma vez nos esclarecedores termos de Berlinck:

Este sujeito, que não é nem racional nem agente e senhor de suas ações, encontra sua mais sublime representação na tragédia grega (...) Nesse sentido, quando *pathos* acontece, algo da ordem do excesso, da desmesura se põe em marcha sem que o eu possa se assenhorar desse acontecimento, a não ser como paciente (...) Nessa inferioridade do padecer, encontra-se, assim, a desqualificação, própria dos clássicos gregos, da mobilidade relativamente à imobilidade. É por conter matéria, isto é, indeterminação, que um ser se move. O fato de ter de mudar (de lugar ou de quantidade ou de qualidade) para receber uma nova determinação mostra que ela não possui todas as qualidades de uma só vez, e que a aparição dessas depende da intervenção de um agente exterior (...) Portanto, não existe *pathos*, no sentido mais amplo, senão onde houver mobilidade, imperfeição ontológica. Se assim for, *pathos* é um dado do mundo sublunar e da existência humana. Devemos contar com *pathos*. Devemos até aprender a tirar proveito dele. Tirar proveito de *pathos* significa transformá-lo em experiência, ou seja, não só considerar *pathos* como estado transitório, mas também como algo que alarga ou enriquece o pensamento (2000, p. 18-20).

Uma vez configurado em maiores detalhes o sentido original da expressão grega *pathos*, é chegada a hora de estabelecermos uma ligação entre esta e os objetivos deste primeiro capítulo. Neste sentido, considerando-se a validade da nossa sentença de abertura, segundo a qual a psicanálise é tradicionalmente convocada a partir de um desconforto, pretendemos traçar nas páginas seguintes um perfil ou enquadre do mal-estar presente na discussão antropológica contemporânea, possibilitando, assim, um contato fecundo entre estas duas áreas do saber.

Para tanto, realizaremos um percurso histórico que, seguindo a dinâmica proposta por Berlinck (2000), buscará localizar na sucessão de algumas das principais escolas da antropologia moderna um momento específico. Qual seja, aquele da transição da posição de *orthos* a *pathos*, da passagem de um discurso caracterizado pela certeza quanto à fidedignidade da representação de outras culturas rumo a uma diferente modalidade discursiva marcada pelo reconhecimento das limitações do projeto etnográfico. Seriam kafkianas as conseqüências deste processo? Retornemos no tempo para, a partir daí, buscar respostas a esta pergunta.

Evolucionismo Social e Teoria Antropológica

Autores como Voget (1975) ou Evans-Pritchard (1981) buscaram traçar prelúdios do pensamento antropológico respectivamente na cultura greco-romana e em filósofos como Montesquieu. No entanto, parece haver certo consenso, conforme sugere DaMatta (1987), que os primeiros passos da antropologia enquanto saber verdadeiramente científico tenham se dado com alguns hoje criticados eruditos do séc. XIX, os quais caracterizaram uma escola que se convencionou chamar de “evolucionista”. Observemos, então, algumas das suas principais características.

Um primeiro ponto a ser ressaltado é evitarmos a confusão entre o evolucionismo sócio-cultural e a teoria darwinista da evolução biológica. Neste sentido, devemos tomar a ambas como reflexos simultâneos de um mesmo momento histórico do pensamento ocidental. Nas palavras de Harris: “A explosão de atividade na Antropologia ‘cultural’ depois de 1860 não foi engatilhada pelo livro de Darwin, mas antes o acompanhou, enquanto um produto das mesmas influências geradoras” (1968, p. 142)⁴. É Herskovits, contudo, quem explicita um pouco mais esta idéia, ressaltando o vínculo do pensamento evolucionista à especificidade de uma Inglaterra vitoriana e colonialista: “Sua hipótese representava uma afirmação positiva das aspirações dos tempos da rainha Vitória, encarnadas na palavra progresso...” (1952, p. 502)⁵.

De fato, o século XIX corresponde a um período de grande conquista colonial e é exatamente neste contexto que toma forma a moderna antropologia e a teoria evolutiva. Afinal, é exatamente a rede de informações criada nas novas colônias que acabou por fornecer o material de análise das hoje clássicas obras de eruditos do vulto de Frazer ou Morgan.

Entretanto, como nos mostra Evans-Pritchard (1978), nenhum destes notáveis teóricos evolucionistas jamais efetivara uma *verdadeira* pesquisa de campo entre os povos

⁴ No original inglês: “The burst of activity in ‘cultural’ anthropology after 1860 was not triggered by Darwin’s book, but rather accompanied it, as a product of the same generative influences” (trad. nossa, MRS).

⁵ No original espanhol: “Su hipótesis representaba una positiva afirmación de las aspiraciones de los tiempos de la reina Victoria, encarnadas en la palabra progreso” (trad. nossa, MRS).

dos quais se ocupavam⁶. Assim, da confiança em relatos de cronistas e viajantes é que acabaram resultando análises sobre dados por vezes imprecisos e incorretos. Além do mais, bastante seletivos, uma vez que tanto os informantes quanto os teóricos de que falamos deitavam no papel particularmente os aspectos que mais lhes chamavam a atenção enquanto sensacionais ou “exóticos”. Daí a excessiva ênfase no que supunham serem as populações “mais arcaicas do mundo”: os aborígenes australianos, com seus diferenciados sistemas de parentesco, rituais mágicos e crenças religiosas.

Quanto a estas últimas, é interessante notar que geralmente detinham prioridade sobre outros afazeres domésticos ou mais cotidianos. Conforme Evans-Pritchard: “...por dar excessiva importância ao que consideravam como superstições curiosas, fatos misteriosos e ocultos, os observadores tendiam a pintar um quadro em que o místico (...) ganhava na tela uma porção muito maior do que ocupava na vida real dos povos primitivos...” (1978, p. 21). Como consequência, tendia-se a formar uma imagem no mínimo caricatural da mente “primitiva” enquanto supersticiosa, infantil ou incapaz.

Ainda neste sentido da análise e disposição dos dados obtidos, vários autores são unânimes em afirmar que, na falta de provas científicas convincentes, o que preenchia os volumosos livros da época era mais uma compilação de dados manipulados e isolados de seus contextos do que verdadeiras etnografias (HERSKOVITS, 1952; HARRIS, 1968; EVANS-PRITCHARD, 1978; LAPLANTINE, 1991). Tudo isso em nome de um *método comparativo* que, tomando por base sociedades “primitivas” do presente, evidenciaria através destas o que a vida deveria ter sido em “etapas evolutivas” anteriores. Vemos assim que esta preocupação com um saber sobretudo acumulativo mais visava demonstrar a veracidade de uma tese previamente formulada do que a verificação de uma hipótese genuinamente científica.

Para além de todos estes aspectos, porém, destaca-se nestas obras uma enorme ambição. Diferentemente da antropologia contemporânea, mais comedida em analisar as particularidades de contextos locais específicos, o que se via no século XIX eram verdadeiros *tratados etnográficos* sobre a humanidade como um todo. Desta forma, buscavam categorizá-la em uma escala evolutiva unilinear que, iniciada pelos povos ditos

⁶ É bem verdade que se deve conceder a Tylor o mérito de haver sido um crítico arguto desses relatos (LARAIA, 1993). No entanto, mesmo ele não escaparia ao rótulo de “pesquisador de gabinete”, tomando-se por base o modelo de pesquisa instaurado com o funcionalismo de Malinowski.

“primitivos”, culminaria nas nações européias. Para Laraia: “Etnocentrismo e ciência marchavam então de mãos juntas” (1993, p. 34).

É claro que não houve uma plena uniformidade destas idéias, até porque nem todos os teóricos evolucionistas foram tão generalistas, contentando-se alguns em aplicar suas idéias sobre aspectos específicos da cultura, como a arte, o Estado ou a Religião.⁷ Embora sejam numerosos os representantes desta escola, como Lubbock e MacLennan, na Inglaterra, Bastian e Wundt, na Alemanha, e Comte, na França, destacamos neste trabalho as figuras de Morgan, Tylor e Frazer, tanto por sua importância para a antropologia quando pela atração que viriam a exercer em outras disciplinas, como, por exemplo, a então embrionária psicanálise (MUSUMECI, 1991; SOUZA, 2003).

Após estas observações, analisemos a seguir uma nova etapa do processo histórico de constituição da antropologia como disciplina. Desta feita, construída pelos chamados difusionistas que, ainda que contemporâneos – e, em certo sentido, colaboradores – dos antropólogos de gabinete estudados há pouco, seguramente deram um passo adiante rumo a uma crescente valorização da pesquisa de campo. Ou seja, de um contato efetivamente mais próximo junto ao outro.

Antropologia e Difusionismo Cultural

Se seguirmos de perto o estudo de Barbosa (1986), reconheceremos o ano de 1930 como aquele da primeira utilização em língua inglesa do substantivo *diffusionism* enquanto algo:

...usado para designar a corrente antropológica que procurava explicar o desenvolvimento cultural através do processo de difusão de elementos culturais de uma cultura para outra, enfatizando a relativa raridade de novas invenções e a importância dos constantes empréstimos culturais na história da humanidade (BARBOSA, 1986, p. 348).

⁷ Desta forma, propõe Herskovits (1952) que autores ditos evolucionistas, como Haddon e outros, trataram da evolução nas obras de arte desde o realismo ao convencionalismo, enquanto Maine, por exemplo, concedeu mais atenção ao Estado, inicialmente em sua organização em termos de parentesco e, mais tarde, no aspecto territorial. Mesmo Tylor, que concentrou sua atenção em tantos aspectos da cultura, mereceria assim uma “menção honrosa” no campo da religião, desenvolvendo sua teoria sobre um conceito original de espírito baseado inicialmente na crença em almas e fantasmas para, em seguida, chegar a sistemas mono e politeístas.

Entretanto, ao prosseguir em sua análise, a autora citada faz duas ponderações importantes. Primeiro, que o período de maior alcance da perspectiva difusionista teria se dado um pouco antes, ao longo de toda a década de 20. Em segundo lugar, corroborando com o pensamento de outros cientistas sociais, como Harris (1968) e Richaudeau (1972), que a origem de tais idéias já se faria presente nos escritos de Edward B. Tylor, o qual, como vimos há pouco, é hoje considerado um dos mais famosos evolucionistas sociais do século XIX⁸.

Neste sentido, é o trabalho de Harris (1968) que vai mais fundo nesta discussão ao destacar a falácia - na sua opinião divulgada pelos difusionistas - de que o evolucionismo antropológico teria menosprezado a possibilidade da ocorrência de empréstimos culturais:

Sob a influência dos particularistas históricos e das escolas difusionistas alemã e inglesa cresceu o mito de que os evolucionistas sociais do século dezenove negaram a importância da difusão (...) Os difusionistas não somente estabeleceram a dicotomia entre “empréstimo” e “invenção”, mas também dogmaticamente negaram que invenções semelhantes poderiam dar conta da similaridade ao redor do mundo (...) Esta dicotomia é falsa em dois sentidos. Primeiro, ela não reflete apropriadamente a posição dos evolucionistas, nenhum dos quais propôs, em termos de princípios, que as similaridades teriam se desenvolvido mais freqüentemente da invenção independente que da difusão. E a dicotomia é também lógica e empiricamente falsa pois se apóia na insustentável noção de que a invenção independente e a difusão seriam processos fundamentalmente diferentes (HARRIS, 1968, p. 173-174).

De volta à nossa discussão, o que verdadeiramente interessa enfatizar aqui é (*malgré elles*) uma aproximação entre estas duas escolas do pensamento antropológico tanto no que se refere a um certo etnocentrismo quanto no que tange à utilização de metodologias de

⁸ Nascido em Londres, o contexto intelectual da formação de Edward Burnett Tylor (1832-1917) não foi outro senão o de uma Inglaterra vitoriana e progressista, repleta de ideais evolucionistas como os de Darwin e Spencer. Assim, a particularidade do seu pensamento residia em situar a Cultura como ramo de uma ciência natural, histórica e total, conferindo importância não ao estudo de nações ou tribos específicas, mas a categorias gerais como o conhecimento, a religião e a arte destes povos. Segundo Tylor (1970), um primeiro passo no estudo da cultura seria dissecar a civilização em detalhes, classificando-a em grupos apropriados. Exemplos de elementos classificatórios seriam as armas, arte têxtil, mitos, ritos e cerimônias. A função do etnógrafo seria, então, classificar estes detalhes, distribuindo-os historicamente e geograficamente, mas, ao mesmo tempo, demonstrando as relações entre eles. Com isso, ainda utilizando como referencial as ciências naturais, é que Tylor introduz a noção de dois tipos de difusionismo: aquele realizado em uma escala maior, ou seja, em regiões afastadas e, além desse, o difusionismo em um mesmo país. Ambos, porém, corroborando com a noção de uma única “natureza humana”, seja pela suposta ocorrência de fenômenos culturais semelhantes, simultâneos ou não, em diferentes partes do mundo, seja pela ocorrência de consensos ou acordos gerais quanto à utilização de elementos culturais semelhantes por diferentes populações. Este todo cultural, embora em diversos graus de evolução, poderia então ser medido por uma estatística comparativa, onde os artefatos “sobreviventes” enquadrariam cada povo nos diferentes pontos de uma escala evolutivo-cultural.

pesquisa insuficientes e baseadas, por sua vez, mais na especulação teórica do que na evidência empírica. Sem, porém, nos alongarmos nestas ressalvas, as quais serão retomadas mais adiante, passemos a uma panorâmica dos pressupostos essenciais do difusionismo, bem como das principais escolas representativas deste movimento, que, conforme Herskovits (1955) e Harris (1968), seriam basicamente três: a inglesa, a alemã e a norte-americana.

Sob a liderança do anatomista *Sir* Elliot Smith, a hipótese apresentada pelo grupo inglês, também conhecido como hiperdifusionista ou heliocêntrico, era a de que, há 4000 anos atrás, o antigo Egito teria se constituído na fonte única de todos os aperfeiçoamentos culturais mais tarde espalhados pelo mundo, quer se tratasse da África, da Índia, da Polinésia ou das Américas. Desnecessário dizer que a arbitrariedade de tal postulado, elevando às últimas conseqüências a idéia da predominância dos empréstimos culturais sobre a pouca (quase inexistente) inventividade humana, carecia totalmente de dados etnográficos concretos, baseando-se muito mais nas conjecturas pessoais dos seus autores, os quais negavam não somente a chance da ocorrência de múltiplas difusões, mas também a possibilidade de criações culturais independentes e simultâneas⁹.

Já a escola difusionista alemã, também conhecida como histórico-cultural, inspirou-se nas idéias da antropogeografia de Friedrich Ratzel, tendo nas figuras de F. Graebner e W. Schmidt os seus principais teóricos. Embora, em certo sentido, associados aos seus colegas ingleses tanto pelo descrédito conferido à capacidade inventiva da humanidade quanto pela adoção de explicações arbitrárias para as diferenças entre os povos, deve-se conferir aos alemães o mérito de um maior refinamento e ponderação nas suas idéias. Em primeiro lugar, pelo reconhecimento de variados centros de difusão (denominados “círculos culturais” [*Kulturkreise*]), mesmo que a partir de algum lugar incerto no interior da Ásia¹⁰.

⁹ Ao fazermos referência ao difusionismo inglês, cabe destacar também, como o faz Barbosa (1986), o importante papel desempenhado por W. H. Rivers, cujas principais contribuições residiram, ao contrário, na importância conferida à pesquisa de campo, particularmente nos estudos do parentesco. Na qualidade de profissional da saúde, Rivers efetivou a aplicação de testes psicológicos entre nativos da Nova Guiné e, ainda, propôs o que considerava ser uma frutífera aproximação entre a etnologia e a psicanálise. Para um contato mais próximo com a sua obra, uma boa indicação é a coletânea de artigos organizada no Brasil por Cardoso de Oliveira (1991a).

¹⁰ Segundo Schmidt, a chave para a compreensão do mapa de distribuição da cultura contemporânea residiria na definição precisa dos seus círculos originais de difusão, grandes complexos de traços culturais que teriam perdido a sua unidade geográfica original e, desde então, estariam espalhados pelo mundo. Contudo, cada círculo (*Kreise*) estaria associado a uma fase anterior da história da humanidade: primitiva, primária,

Finalmente, por uma preocupação metodológica refletida na melhor qualidade da sua documentação e das regras utilizados para avaliar a pertinência dos empréstimos culturais¹¹.

De qualquer forma, as deficiências desta escola se revelam pela ausência de um trabalho de campo sistemático, pela manipulação de dados e pela natureza hipotética das suas conclusões, ainda dependentes do instrumento fundamental dos evolucionistas: o método comparativo. Sim, aquele mesmo que, como vimos anteriormente, buscava traçar origens e modificações experimentadas pela cultura através da análise de certos povos contemporâneos supostamente “selvagens”, os quais representariam de maneira relativamente intacta o passado da nossa espécie (HARRIS, 1968).

Boa parte da perspectiva exposta acima pode também ser aplicada ao difusionismo norte-americano, cuja influência recebida de Franz Boas – alemão de nascimento, mas posteriormente radicado nos Estados Unidos – fez com que fossem adotados na América pressupostos oriundos da escola germânica (como a noção de “círculos culturais”). Tal processo culminou na criação do conceito de “áreas culturais” (*cultural-areas*), definidas por Harris como: “...unidades geográficas relativamente pequenas e baseadas na distribuição contígua de elementos culturais” (1968, p. 373)¹². Estas, partindo de um hipotético círculo central rumo à periferia, serviriam basicamente para precisar os avanços de traços culturais específicos.

Para além desta herança, entretanto, o movimento americano inovou ao realizar diversas pesquisas de campo junto às tribos indígenas de seu país. Neste sentido, ao invés de adotar como princípio metodológico os estudos comparativos em larga escala, optou por

secundária e terciária, por sua vez ligadas respectivamente às atividades de caça, horticultura, pastoreio e, por último, à sociedade estratificada (HARRIS, 1968).

¹¹ Neste sentido, Graebner desenvolveu os critérios de “forma” e “quantidade”, cujo significado é consideravelmente simples: dadas as similaridades entre as características de dois diferentes grupos, a probabilidade de tais traços derivarem de uma única fonte seria diretamente proporcional ao número e complexidade da sua ocorrência. Assim, quanto maiores e mais imbricadas as similitudes, maior seria também a chance de haver ocorrido um empréstimo cultural (HERSKOVITS, 1955).

¹² “...relatively small geographical units based on the contiguous distribution of cultural elements” (trad. nossa, MRS). Ainda de acordo com a análise empregada por Harris (1968), tal conceito teria se originado de exigências de ordem prática enquanto um instrumento heurístico para o mapeamento das tribos norte-americanas, visando ainda uma classificação mais adequada dos utensílios daqueles povos nas então emergentes coleções etnográficas de instituições como o *American Museum of Natural History* e o *Chicago Field Museum*.

uma linha de pesquisa de caráter mais estrito e localizado que não priorizava as reconstruções históricas dos contatos em si, mas a dinâmica cultural deles resultante¹³.

Contudo, tal proposta de trabalho também detém algumas limitações a serem assinaladas. Por exemplo, a rigidez da noção de área cultural, a qual não acompanha adequadamente as transformações pelas quais pode passar um determinado local com a adoção de novos costumes por parte dos seus habitantes, processo esse que, ao longo do tempo, pode, inclusive, motivar tanto uma inversão entre centro e periferia quanto a ocorrência de diferentes culturas dentro de um mesmo espaço previamente delimitado.

Em outros termos, temos aí o grave problema do determinismo geográfico, particularmente relevante se considerarmos que o fato de estarem situados em contextos ambientais semelhantes certamente não se torna um empecilho para que os inúmeros conglomerados humanos ao redor do planeta adotem costumes rigorosamente distintos. Ou seja, não só o meio físico deve ser levado em conta na pesquisa antropológica, mas também a sua fundamental interação com a tecnologia empregada no cotidiano de cada grupo (HARRIS, 1968).

Uma vez realizada esta breve exposição do que consideramos serem as principais características do legado difusionista é chegado o momento de finalizar este tópico. Para tanto, contamos com a ajuda dos precisos termos de Barbosa (1996) que, ao descortinarem alguns pontos-chave para uma aproximação entre as idéias do evolucionismo social e do difusionismo cultural, sintetizam boa parte do conteúdo das páginas anteriores e nos fornecem ainda um ótimo ponto de partida para uma compreensão adequada do alcance e dimensão epistemológica da mudança operada pelo funcionalismo de Malinowski no terreno da antropologia contemporânea:

Tendo surgido na época como uma oposição ao evolucionismo e à sua simplificação da história humana, tal oposição do difusionismo é hoje considerada mais aparente do que real. Autores difusionistas, como é o caso de W. Schmidt e F. Graebner, não conseguiram desvincular-se de certas noções do pensamento evolucionista do séc. XIX e impregnaram suas obras de conceitos característicos dessa escola. Ademais, ambas as correntes do pensamento antropológico adotaram os métodos comparativo e de reconstituição histórica como tema central das suas formulações. E, ao adotarem essa perspectiva

¹³ Segundo Herskovits (1955), Boas teria reconhecido desde cedo que o objeto fundamental da antropologia não seria necessariamente a ocorrência das trocas entre os povos, mas sim os efeitos destas no que se refere à mudança cultural.

diacrônica, em pouco divergiram entre si, pois, ao se deterem na reconstituição do passado, não perceberam a complexidade do presente (BARBOSA, 1986, p. 349).

Antes de encerrarmos, porém, cabe aqui uma última observação: ainda que destacadas estas semelhanças entre evolucionismo social e difusionismo cultural enquanto análises da cultura permeadas simultaneamente pelo pioneirismo, mas também pela conjectura e pelo dogmatismo, acreditamos que a exposição separada destas duas escolas do pensamento antropológico se torne interessante para os nossos propósitos aqui uma vez que a sua caracterização permite ao leitor notar uma gradativa mudança de procedimentos. Em que sentido? Sobretudo no crescimento da importância conferida à coleta de dados etnográficos *in loco*¹⁴.

Com isso alcançamos a perspectiva funcionalista inaugurada por Malinowski, onde, mais do que um imperativo técnico, a presença do antropólogo junto ao outro adquire uma dimensão verdadeiramente ética na busca do significado do costume de um determinado povo *dentro* do próprio contexto cultural em que este se insere (uma imbricação, portanto, entre manifestações culturais e circunstâncias históricas *particulares*). Para tanto, temos a utilização de um instrumento metodológico como aquele da observação participante, a qual, como veremos a seguir, viria a fornecer maior credibilidade às conclusões resultantes deste contato.

A Perspectiva Funcionalista de Malinowski e os Novos Rumos da Etnografia

Polonês de nascimento, foi na Universidade da Cracóvia – onde, inclusive, realizou seu doutoramento - que Malinowski traçou boa parte da formação acadêmica que o tornaria um dos mais influentes antropólogos do século XX¹⁵. Neste sentido, o artigo de Paluch

¹⁴ Particularmente com a escola difusionista norte-americana, que, a despeito das deficiências anteriormente relatadas, acabaria por antecipar alguns dos princípios norteadores da antropologia contemporânea. Em primeiro lugar, ao considerar a descrição como um pré-requisito para a análise interpretativa da cultura. Nesta mesma linha de raciocínio, por privilegiar o estudo de grupos particulares ao invés de propor grandes tratados gerais sobre a humanidade. Mais ainda, por buscar compreender os traços culturais segundo relações e significados ditados não pelo pesquisador, mas pelo próprio nativo (HERSKOVITS, 1955).

¹⁵ Relevantes apreciações da vida e obra de Malinowski podem ser encontradas em variados trabalhos razoavelmente conhecidos do público brasileiro, como os de Firth (1960), Kuper (1978) e, particularmente, Durham (1978; 1986). Gostaríamos, porém, de destacar aqui o valor histórico do artigo de Richards (1943), que, publicado logo após a morte do antropólogo polonês, destaca, entre outras coisas, a formação original de cunho naturalista do autor de *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978), bem como a sua posterior dedicação à

(1981) nos oferece algumas reflexões bastante relevantes para uma avaliação da influência deste período na carreira de um dos futuros expoentes máximos do funcionalismo cultural inglês. Vejamos algumas das principais idéias do trabalho em questão.

Segundo Paluch (1981), já na tese de Malinowski, intitulada *On the Principle of the Economy of Thought*, haveria uma clara presença da filosofia positivista tal como esta se dava ao final do século XIX. Afinal, no trabalho em questão, Malinowski defendia a economia do pensamento como uma metodologia não explicável somente em termos de leis psicológicas, mas essencialmente no relacionamento concreto do homem com o mundo, sendo tal relação definida em termos de necessidades biológicas¹⁶. Ainda conforme Paluch (1981), poder-se-ia vislumbrar em tal monografia dois princípios fundamentais do que viria a se tornar a antropologia do autor dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*: a ênfase nas explicações funcionais e a noção de cultura enquanto todo instrumental.

Entretanto, afirma Paluch (1981), a presença destas orientações não restringe Malinowski à qualidade de um positivista *stricto senso*. Isso porque, em sua obra, o etnógrafo polonês opta por adotar apenas parcialmente uma radicalização do empiricismo muito em voga na comunidade intelectual da Cracóvia da época. Trata-se do princípio do “experimento puro” ou “pura descrição”, o qual rejeitava qualquer expressão inverificável enquanto sentença descritiva da realidade. Para Paluch (1981), Malinowski tinha consciência da impossibilidade de um tal apelo descritivo, até mesmo porque tanto a vida em sociedade quanto a própria ciência empírica são pré-determinadas por sistemas teóricos de orientação da realidade.

antropologia, permeada por uma vasta experiência de campo repleta de variados interesses, como a religião, o direito e a sexualidade. Ao tomar como principal contribuição de Malinowski a instauração de uma nova modalidade de pesquisa de campo baseada na empiria do contato íntimo e prolongado com os grupos nativos, Richards (1943) reconhece ainda a qualidade literária dos escritos do mestre, os quais inaugurariam também um novo tipo de retórica antropológica: aquela do “estar lá”. Finalmente, na opinião do autor, o nome de Malinowski deveria ser lembrado ainda pela formação de uma nova geração de antropólogos de língua inglesa, fornecendo, assim, um “novo fôlego” à disciplina.

¹⁶ Como aponta Kolakowski (1974), a economia do pensamento aparece na história da filosofia enquanto um conjunto de hipóteses diversas e que abarcaram uma variedade de temas, como a física e mesmo a teologia, mas que, diretamente associadas à empiria do positivismo lógico – portanto, avessas a qualquer metafísica –, guardariam sempre uma certa proximidade na defesa do conhecimento como uma experiência economicamente ordenada cujo conteúdo não iria além da experiência. Em sua vertente biológica, consiste na regra metodológica segundo a qual o acúmulo do saber humano seria compreensível enquanto uma exigência de ordem funcional imposta ao cérebro pela sua relação com o meio-ambiente. Nestes termos, a economia do pensamento em si mesma não diria nada sobre a “verdade” do conhecimento, descrevendo somente as leis orgânicas que regulariam a assimilação de conteúdos pela consciência.

Esta divergência, segue Paluch (1981), ao mesmo tempo em que afasta a perspectiva de Malinowski da filosofia positivista da época, acaba por aproximá-la de uma outra tradição do pensamento ocidental: a do neo-kantismo, que, vale lembrar, postulava a necessidade da adoção de formas cognitivas *a priori* como recurso necessário ao estudo da realidade. Com isso, em termos conciliatórios, Paluch (1981) sustenta a hipótese de que o positivismo teria sim se constituído em um ponto de partida para a proposta antropológica de Malinowski, o que, inclusive, poderia ser atestado pela insistência na qualidade empírica do trabalho de campo. Entretanto, a vivência de situações reais entre os nativos teria revelado ao etnógrafo polonês que, especialmente nos estudos da cultura, os princípios elaborados por Comte e seus discípulos também detinham as suas limitações.

Assim, apesar destas diferentes origens (ou melhor, exatamente devido a elas), aposta Paluch (1981) que as questões fundamentais na obra de Malinowski residem na oposição entre uma visão humanista e outra naturalista da realidade social, permeadas por uma concepção holística, integrada e funcional da cultura. A leitura deste artigo nos fornece, portanto, duas lições importantes: a primeira delas é que a ciência social funcionalista teria nascido não em campo, nas ilhas Trobriand da Nova Guiné, mas nos estudos teóricos de Malinowski ainda na Cracóvia. Finalmente, que a moderna antropologia seria filha da discussão filosófica presente na virada do século XIX, dividida entre humanistas e naturalistas, aprioristas e empiricistas. Portanto, de forma alguma livre de pré-conceitos e das suas conseqüências¹⁷.

Este é um quadro que, anos mais tarde, poderia ser bem visualizado nos princípios básicos do funcionalismo Malinowskiano, expostos por exemplo, no seu conceito de *Cultura*, vista na qualidade de um:

...todo integral constituído por implementos e bens de consumo, por cartas constitucionais para os vários agrupamentos sociais, por idéias e ofícios humanos, por crenças e costumes. Quer consideremos uma cultura muito simples ou primitiva, ou uma extremamente complexa e desenvolvida, deparamo-nos com

¹⁷ Ainda segundo Paluch (1981), este confronto - nem sempre bem resolvido, é verdade - motivou em boa parte da comunidade antropológica contemporânea um certo consenso de que Malinowski seria um brilhante etnógrafo, mas um teórico desinteressante ou pouco inspirador. Neste ponto, o autor parte em defesa do seu contemporâneo, afirmando que o verdadeiro problema de Malinowski residiu não na carência de teorias convincentes - algo facilmente atestado pela qualidade do seu trabalho de campo, inviável sem precisas decisões metodológicas ou reformulações técnicas, por sua vez impossíveis de serem realizadas sem um amplo lastro teórico -, mas na adoção de certos pressupostos positivistas não suficientemente desenvolvidos posteriormente.

uma vasta aparelhagem, em parte material, em parte humana, em parte espiritual, com a ajuda da qual o homem é capaz de lidar com os problemas concretos, específicos, com que se defronta. Esses problemas surgem do fato de que o homem tem um corpo sujeito a várias necessidades orgânicas, e que ele vive num ambiente que é o seu melhor amigo; visto que ele fornece as matérias-primas para o seu trabalho manual, e é também um seu perigoso inimigo, porquanto abriga muitas forças hostis (MALINOWSKI, 1970, p. 42).

Ou seja, eis aí uma teoria que, em primeiro lugar, vincula a criação dos recursos culturais à satisfação de necessidades básicas ditadas pela biologia visando a manutenção da espécie humana, aqui tomada na sua condição animal (necessidades instrumentais). Tal necessidade, por sua vez, geraria novos padrões culturais que imporiam ao homem em sociedade novos e secundários tipos de determinismo: aqueles de caráter simbólico (necessidades integrativas).

De posse de tais definições, para Malinowski, além de tomar uma cultura particular como todo coerente, o etnógrafo deveria também especificar os determinantes gerais aos quais seu objeto de estudo deveria se conformar. Esta metodologia poderia levá-lo também a uma série de predições normativas para a pesquisa de campo. Note-se aqui a busca de padrões de pesquisa verdadeiramente científicos para uma nova antropologia social que não mais considerava a cultura como “colcha de retalhos” (leia-se: costumes dispersos e coletados pelos evolucionistas sociais como exemplos do “primitivo”, ainda que não relacionados às realidades culturais específicas dos quais faziam parte).

Como vimos há pouco, essencial nesta ciência proposta por Malinowski é a definição de relações claras entre realizações culturais e necessidades humanas biologicamente determinadas. Precisamente aqui reside a importância do conceito de função enquanto satisfação de tais necessidades pela via de uma atividade instrumental e realizada em conjunto. Aliás, levando em conta este último aspecto, para Malinowski a análise científica da cultura estaria incompleta se prescindisse de um outro conceito, o de organização: um esquema aplicável à totalidade dos grupos organizados. Eis aqui exemplificada uma pretensão evolucionista que, conforme propõe um autor como Kuper (1978), não teria sido totalmente abandonada por Malinowski: a de alcançar universais do comportamento. Desta feita, visualizáveis nas instituições como unidades de cooperação humana.

Neste sentido, Malinowski insistia na necessidade de um acordo, por parte da comunidade antropológica da época, acerca da definição de uma unidade cultural concreta (isto é, visualizável no cotidiano dos povos estudados), pré-requisito para uma análise científica da cultura. Isso não significaria, apressa-se em dizer, sugerir que todas as culturas seriam necessariamente idênticas ou que o antropólogo devesse desprezar as diferenças para se concentrar unicamente em padrões estáveis de conduta, mas sim que “...a fim de compreender divergências é indispensável uma medida de comparação clara e comum” (1970, p. 45).

Portanto, cria Malinowski, somente as análises funcional e institucional dariam conta de uma definição mais precisa, exaustiva e concreta da cultura enquanto conjunto integrado de instituições parcialmente coordenadas e parcialmente autônomas, mas unidas por princípios como o sangue comunitário, o espaço geográfico, a especialização de atividades e, não menos importante, o uso do poder político. E mais: tais princípios possibilitariam ao investigador relativizar a estranheza em geral atribuída às culturas diferentes da sua, passando, então, a vislumbrar nestas últimas a existência de elementos culturais universais e constitutivos da espécie humana. Enfim, um movimento que iria do particular ao geral e do estranho ao universal, mas cujo reconhecimento garantiria tanto a descrição quanto a explicação do “exótico”.

Em tal processo, pondera Malinowski, haveria ainda a necessidade de incluir a variável tempo enquanto elemento associado à mudança. Com isso, a evolução social e o difusionismo cultural passam agora a ser caracterizados como mudanças institucionais ou readaptações funcionais. Neste sentido, uma outra característica da análise funcional da cultura é a demonstração de que nenhuma invenção ou revolução cultural se dá à revelia (leia-se: independentemente da criação de novas necessidades).

Em última análise, a antropologia científica de Malinowski repousa no estudo concreto das instituições enquanto manifestações reais, cotidianas e, importante, integrativas, representando amplamente uma determinada organização social. Nestes termos, conforme seu autor, não negaria totalmente a validade das pesquisas históricas ou evolucionistas, mas as suplementaria através da incorporação de um referencial científico.

Toda esta reconstituição histórico-filosófica se torna interessante na medida em que, fornecendo ao leitor um quadro epistemológico geral, pode lhe proporcionar ainda uma

compreensão adequada do principal objetivo do funcionalismo de Malinowski: a partir da adoção de uma nova modalidade de pesquisa antropológica baseada na empiria de um contato efetivo, íntimo e prolongado junto aos grupos estudados, propor novos rumos para o desenvolvimento da análise da cultura, até então permeada pelo preconceito especulativo que, em larga escala, caracterizou boa parte das escolas antropológicas anteriores¹⁸. Note-se desde já a preocupação com o respeito ao outro em seus próprios termos, sem inferências etnocêntricas, princípio este que acabaria por demarcar sobremaneira o desenvolvimento de toda a antropologia posterior. Conforme Laplantine:

...a etnografia propriamente dita só começa a existir a partir do momento no qual se percebe que *o pesquisador deve ele mesmo efetuar no campo* sua própria pesquisa, e que esse trabalho de observação direta é parte integrante da pesquisa. A revolução que ocorrerá na nossa disciplina durante o *primeiro terço* do século XX é considerável: ela põe fim à repartição das tarefas, até então habitualmente divididas entre o observador (viajante, missionário, administrador) entregue ao papel subalterno de provedor de informações, e o pesquisador erudito, que, tendo permanecido na metrópole, recebe, analisa e interpreta – atividade nobre! – essas informações. O pesquisador compreende a partir desse momento que ele deve (...) como aluno atento, não apenas viver entre eles [os nativos], mas a viver como eles, a falar sua língua e a pensar nessa língua, a sentir suas próprias emoções dentro dele mesmo (...) Em suma, a antropologia se torna pela primeira vez uma atividade *ao ar livre*... (1991, p. 75-76).

Tal perspectiva, que acabará por significar uma considerável reformulação na pesquisa antropológica até então desenvolvida, responde pelo nome de uma orientação teórica específica: o chamado *Funcionalismo*. Como apontam Kuper (1978), Paluch (1981) e Durham (1978; 1986), um conjunto coerente de idéias que, embora os anteceda, somente adquiriria consistência após os hoje famosos trabalhos de campo de Malinowski nas ilhas Trobriand, os quais, por sua vez, somente se tornariam possíveis por intermédio da *London*

¹⁸ Para uma apreciação mais detalhada dos contrastes entre as perspectivas antropológicas evolucionista e funcionalista, particularmente centradas nas figuras de James Frazer e Bronislaw Malinowski, consultar o artigo de Leach (1966). Nele, a partir de uma polêmica discussão acerca da real validade ou qualidade científico-literária dos escritos de Frazer, o autor passa em revista a vida e carreira do evolucionista inglês para, ao mesmo tempo, contestar tanto os seus métodos de trabalho quanto a relativa importância conferida à sua obra ainda na década de 1960. A partir daí, como um contraponto imediato, realiza um percurso semelhante, desta feita voltado à biografia de Malinowski. Neste sentido, ressalta tanto a qualidade empírica da pesquisa de campo empreendida por este último quanto, diretamente associada a esta, o novo paradigma antropológico por ela instalado: aquele do respeito à alteridade em que cada cultura somente faria sentido se considerada em seu contexto particular, e não em comparação com outras sociedades supostamente mais ou menos “evoluídas”, pois a humanidade, enquanto espécie portadora de idênticas necessidades biológicas, seria a mesma em todo lugar.

School of Economics, nova morada do então estudante polonês a partir de 1910¹⁹. Vejamos como se passou esta história um pouco mais de perto.

A Antropologia Britânica do Início do Século XX e os Primórdios da Pesquisa de Campo

Segundo autores como Kuper (1978), Durham (1986) e Stocking Jr. (1992), a principal característica da antropologia britânica das primeiras décadas do século XX residiu em um esforço no sentido do acúmulo de dados, haja vista que as generalizações conceituais evolucionistas e difusionistas até então vigentes começavam a se revelar inadequadas. Daí o ressurgimento do empirismo inglês naquele contexto onde os fatos (que deveriam ser coletados antes do completo extermínio dos povos “primitivos”) falariam mais que as teorias.

A partir daí podemos melhor compreender a crescente necessidade da constituição de um trabalho de campo cientificamente consolidado, no que contribuiu, por exemplo, a expedição organizada pela Universidade de Cambridge ao Estreito de Torres em 1898-99, onde cientistas como Haddon, Rivers e Seligman, ainda que parcialmente dependentes das opiniões de informantes, davam um passo à frente em relação aos pesquisadores de gabinete no sentido da pesquisa *in loco*, aquela orientada pelo contato efetivo junto aos povos estudados. Para além do terreno inglês, contudo, também a antropologia norte-americana, influenciada pela meticulosidade das pesquisas etnográficas operadas pelo difusionismo de Boas, passava por um processo semelhante. Como nos mostra Durham:

É importante notar que todo esse período, em que Malinowski inicia a sua carreira, está marcado por uma enorme efervescência intelectual na antropologia. A publicação, no final do século XIX, da obra de Spencer e Gillin sobre a Austrália, baseada em material colhido diretamente com os nativos, e a organização, na mesma época, da Expedição Cambridge ao Estreito de Torres (...) abriram novas fronteiras para a antropologia (...) Nessa mesma época, nos Estados Unidos, Boas promovia igualmente a pesquisa de campo, construindo

¹⁹ Ainda em termos biográficos, após haver deixado a Polônia e antes de chegar à Inglaterra, Malinowski se fixou por aproximadamente dois anos em Leipzig, Alemanha. Segundo Kuper (1978), a influência deste período não deveria ser subestimada, uma vez que lá, além de aprofundar seus conhecimentos da sociologia durkheimiana, Malinowski se tornou aluno de Wundt, cuja *Volkerpsychologie*, sumamente interessada pelas manifestações culturais, forneceria, em estado embrionário, um princípio integrativo mais tarde adotado pelo funcionalismo.

uma outra abordagem culturalista. A experiência desses pioneiros, acrescida da reflexão teórica de Durkheim, formou uma nova geração de antropólogos, que transformou profundamente a antropologia. Malinowski é uma das figuras centrais dessa geração (1986, p. 08).

Com isso, podemos deduzir que, acompanhando a nova tendência, o investigador de campo tinha de, cada vez mais, tornar-se um especialista ou *scholar* verdadeiramente treinado em seu ofício. Estava, então, configurado o contexto intelectual propício ao desenvolvimento das futuras pesquisas de Malinowski, o qual, como se pode notar, embora não um pioneiro nos trabalhos de campo, acabaria por estabelecer a particularidade da etnografia em termos de um contato tanto íntimo quanto prolongado com o nativo em seu próprio meio, a ponto de ser classificado por Kuper (1978) como: “...o primeiro antropólogo social britânico profissionalmente treinado a executar pesquisas intensivas dessa espécie...” (p. 18).

Ainda assim, a grande chance de Malinowski iniciar seus estudos de campo somente apareceu em 1914, quando, então com 30 anos de idade, este foi contemplado com uma bolsa de estudos que lhe possibilitou trabalhar por algumas semanas junto aos Mailu da Melanésia. Na qualidade de súdito austríaco, porém, o início da primeira guerra mundial acabou por inviabilizar o seu retorno ao Reino Unido. Assim, aliando a isso uma certa insatisfação com os resultados da pesquisa anterior, tanto em termos de método quanto de resultados, Malinowski, após uma breve retorno à Austrália, aportou nas ilhas Trobriand da Nova Guiné em junho de 1915, lá permanecendo até maio de 1916 e depois retornando em outubro de 1917 para uma nova estada de um ano.

A experiência de campo realizada ao longo deste período acabou por se revelar crucial para o desenvolvimento da metodologia de trabalho que, mais tarde, tornaria Malinowski famoso graças à publicação de nada menos que sete monografias entre 1922 e 1935. Como veremos a seguir, *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978) desempenhou um papel fundamental neste processo. Antes, porém, de nos dedicarmos especificamente a este livro, guardemos conosco outros dos ensinamentos de Durham:

Mas, embora não se possa dizer que a experiência do trabalho de campo entre os trobriandeses tenha sido responsável pela orientação metodológica desenvolvida por Malinowski, não resta dúvida que sua longa permanência entre os nativos e a enorme riqueza do material que coletou tiveram uma importância decisiva em toda a obra posterior. E, se os problemas básicos que marcam sua reflexão já se

encontravam esboçados nos trabalhos mais antigos, é a vivência da situação da pesquisa de campo e a própria natureza da sociedade trobriandesa que forneceram os materiais sobre os quais desenvolveu, no decorrer dos anos, sua visão particular do objeto e dos métodos da Antropologia (1978, p. 45).

Com a Palavra, os Argonautas: a gênese da observação participante entre os nativos da Nova Guiné

Ao iniciar esta análise do texto de Malinowski (1978), uma observação se faz necessária: em se tratando de um trabalho riquíssimo em termos de dados etnográficos e de sugestões para reflexão, não temos aqui a pretensão de abarcar todo o seu conteúdo. Assim, como exposto no início deste capítulo, nosso olhar estará orientado para dois pontos específicos, que são o estabelecimento e a exposição de princípios metodológicos regulares para a realização de um trabalho de campo verdadeiramente eficaz – incluindo-se aí o papel da observação participante - e, estritamente associada a este aspecto, a importância concedida à subjetividade do pesquisador em tal atividade. Enfim, questões de ordem metodológica, mas que de forma alguma aparecem separadas de um contorno ético. Com isso, evidenciam ainda as idéias particulares de um autor que recusava ao cientista um papel de suposta neutralidade, fornecendo-nos algumas pistas úteis. Vamos a elas, então.

É claro que podemos remontar, por exemplo, a Descartes ([1637]1989) a utilização de autobiografias de cunho metodológico como um recurso retórico bastante útil em termos de propagação de idéias. Contudo, é inegável também que o esforço de Malinowski (1978) neste sentido guarda lá os seus encantos. Desta maneira, este último autor inicia sua introdução aos *Argonautas* por uma breve descrição das populações da costa e ilhas periféricas da Nova-Guiné enquanto exímios navegadores, comerciantes e artesãos.

Em seguida, dada a natureza econômica (ao menos a priori) da pesquisa que deu origem ao livro em questão, expõe ao leitor o tipo específico de comércio do qual se ocupará ao longo das páginas seguintes. Trata-se do *Kula*, um sistema de trocas nativas que, segundo Malinowski (1978), assumiria na cultura trobriandesa o estatuto de fenômeno central e que, na perspectiva funcionalista e integradora adotada pelo etnógrafo polonês, acabará por ser analisado em termos globalizantes.

Porém, antes de se voltar prioritariamente à descrição do *Kula* em si, Malinowski (1978) enfatiza um aspecto que muito nos interessa no momento: a absoluta necessidade da

probidade etnográfica, devendo o pesquisador, de maneira didática, tornar claros os métodos de coleta e obtenção de dados utilizados em seu trabalho. Afinal, pensa ele:

Os resultados da pesquisa científica, em qualquer ramo do conhecimento humano, devem ser apresentados de maneira clara e absolutamente honesta (...) A etnografia, ciência em que o relato honesto de todos os dados é talvez ainda mais necessário que em outras ciências, infelizmente nem sempre contou no passado com um grau suficiente deste tipo de generosidade. Muitos dos seus autores não utilizam plenamente o recurso da sinceridade metodológica ao manipular os fatos e apresentam-nos ao leitor como que extraídos do nada (...) Em obras deste tipo, não há nenhum capítulo ou parágrafo destinado ao relato das condições sob as quais foram feitas as observações e coletadas as informações. A meu ver, um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica (MALINOWSKI, 1978, p. 18).

Cabe aqui nos remetermos ao contexto da época em que tais palavras foram escritas (segunda década do século XX) para com isso enfatizar a intenção de Malinowski (1978) em garantir um status científico a então embrionária pesquisa antropológica. Aqui é tomado como referência o caráter controlado e replicável do método de trabalho utilizado pelas ciências naturais, então mais consagradas junto aos cânones acadêmicos. Tal preocupação, vale lembrar, advém de uma espécie de “má reputação” adquirida pela antropologia graças aos procedimentos adotados pelos primeiros teóricos da disciplina ainda no século XIX, em pleno período da expansão imperialista européia.

Neste sentido, a virulência crítica do trecho acima destacado tem um endereço certo. É a chamada “Escola Evolucionista”, que, como vimos, precedeu o particularismo funcionalista de Malinowski, preocupando-se em obter conclusões bastante generalistas, as quais, para os padrões da antropologia contemporânea, além de carecerem de uma base empírica convincente, refletiam certos posicionamentos etnocêntricos de seus autores, baseados na noção de que a sua própria sociedade do tipo vitoriano situar-se-ia no topo de uma suposta escala evolutiva da humanidade.

De volta ao trabalho de Malinowski (1978), alcançamos um trecho que seguramente pode ser tomado como “clássico” no *métier* antropológico. Trata-se de uma descrição em certo sentido poética e bastante sedutora acerca da grande aventura proporcionada pela pesquisa etnográfica, que, ao mesmo tempo, brinda o pesquisador com deliciosas expectativas e descobertas, mas também com recorrentes desânimos e frustrações.

Interessante notar ainda duas outras presenças simultâneas e absolutamente imbricadas no texto do nosso *scholar*: o rigor metodológico aliado à consciência do dever e à confissão subjetiva e autobiográfica. Com a palavra, o próprio autor. O resto é por conta da imaginação:

Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. Tendo encontrado um lugar para morar no alojamento de algum homem branco – negociante ou missionário – você nada tem para fazer a não ser iniciar imediatamente seu trabalho etnográfico. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar – pois o homem branco está temporariamente ausente ou, então, não se dispõe a perder tempo com você. Isso descreve exatamente minha iniciação na pesquisa de campo, no litoral sul da Nova Guiné. Lembro-me bem das longas visitas que fiz às aldeias durante as primeiras semanas; do sentimento de desespero e desalento após inúmeras tentativas obstinadas mas inúteis para tentar estabelecer contato real com os nativos e deles conseguir material para a minha pesquisa. Passei por fases de grande desânimo, quando então me entregava à leitura de um romance qualquer, exatamente como um homem que, numa crise de depressão e tédio tropical, se entrega à bebida (MALINOWSKI, 1978, p. 19).

Bronislaw Malinowski foi, entre outras coisas, um grande contador de histórias (no melhor sentido do termo). Assim, prossegue descrevendo momentos outros da sua jornada, como a chegada efetiva na aldeia, os contatos com os nativos e os primeiros ensaios interpretativos acerca daquele todo aparentemente tão coerente em si, mas tão estranho para um *outsider* como ele. Entretanto, para não se ater somente às dificuldades, nosso guia discorre também sobre as saídas por ele encontradas para tentar alcançar uma coleta de dados minimamente satisfatória. Com isso, já que problemas de comunicação e linguagem impossibilitavam, em um primeiro momento, a obtenção de material “vivo” – aquele proveniente das declarações da própria comunidade local acerca dos seus hábitos culturais –, surge a alternativa da procura por dados concretos e viabilizáveis por meio de recenseamentos, genealogias, esboços, desenhos, etc.

Uma outra aposta de Malinowski (1978) que, apesar de supostamente promissora no início, acabou por se revelar deveras frustrante foi o apelo por informações junto a alguns moradores brancos do distrito, os quais, por desinteresse, ignorância ou preconceito, pouco ou nada sabiam sobre as atividades aborígenes. Daí a constatação de que, paradoxalmente, os maiores progressos do antropólogo se dariam em meio ao isolamento, transformando-o

em uma espécie de solitário em meio à multidão. Tal afirmação, contudo, ao invés de significar um problema, aparece aqui como apenas mais uma das características do que Malinowski denominou de a “magia do etnógrafo”, aquela que lhe permitiria a surpreendente capacidade adaptativa e empática de “...evocar o verdadeiro espírito dos nativos...” (1978, p. 20)²⁰.

É bem verdade que o sucesso dos mágicos profissionais depende de pelo menos dois aspectos: um certo carisma e mística pessoais, aliados à curiosidade do expectador e, fundamentalmente, a manutenção do segredo quanto ao “pulo do gato”. Ou seja, a obediência à regra de um estrito silêncio quanto às técnicas de ilusionismo que lhe conferem uma qualidade de ser quase sobrenatural. Malinowski (1978), porém, é mais generoso com seus leitores, preocupando-se, nos parágrafos seguintes, em revelar em alto e bom som (ou melhor, em palavras simples e didáticas) as três unidades que, segundo ele, comporiam os princípios metodológicos de uma boa etnografia.

Em primeiro lugar, o pesquisador deveria obter condições adequadas ao estudo etnográfico. Isso seria viável mediante o afastamento dos seus próprios pares, em um *contato o mais próximo e íntimo possível com os grupos* dos quais se ocupará em seu trabalho. Por exemplo, acampando dentro das aldeias destes últimos. Para Malinowski (1978), uma atitude dessas forneceria a vantagem de um conhecimento e familiarização com a vida nativa bem superiores àqueles conseguidos via informantes pagos e estrangeiros à cultura local, os quais, como vimos há pouco, em muitos casos agiriam de má vontade ou repletos de preconceitos. Como exemplo desta proposta, eis um trecho extraído dos *Argonautas*:

É enorme a diferença entre o relacionar-se esporadicamente com os nativos e estar efetivamente em contato com eles. Que significa estar em contato? Para o etnógrafo significa que sua vida na aldeia, no começo uma estranha aventura por vezes desagradável, por vezes interessantíssima, logo assume um caráter natural em plena harmonia com o ambiente que o rodeia. Pouco depois de me haver

²⁰ Há uma certa discussão acerca das eventuais diferenças entre os termos “etnógrafo” e “etnólogo”. Aliás, em uma nota de rodapé, o próprio Malinowski (1978, p. 22) precisa melhor o sentido destas expressões, classificando o primeiro como empírico e descritivo, ao passo que o segundo seguiria o rumo da teoria especulativa. Já Kuper (1978) acrescenta ainda que estas divergências terminológicas refletiriam diferentes orientações teóricas, com os etnólogos se aproximando da perspectiva difusionista, ao contrário dos etnógrafos, mais influenciados pelo funcionalismo. Para os propósitos deste trabalho, porém, tais adjetivos serão utilizados de maneira basicamente indistinta, o que, acreditamos, não prejudique o conteúdo geral do texto.

fixado em Omarakana (ilhas Trobriand), comecei, de certo modo, a tomar parte na vida da aldeia; a antecipar com prazer os acontecimentos importantes e festivos; a assumir um interesse pessoal nas maledicências e no desenvolvimento dos pequenos acontecimentos da aldeia; a acordar todas as manhãs para um dia em que minhas expectativas eram mais ou menos as mesmas que as dos nativos (...) Com o passar do tempo, acostumados a ver-me constantemente, dia após dia, os nativos deixaram de demonstrar curiosidade ou alarma em relação à minha pessoa nem se sentiam tolhidos com minha presença... (MALINOWSKI, 1978, p. 21).

Apesar do seu otimismo quanto à possibilidade de uma real imersão, identificação ou empatia com a cultura alheia, o próprio Malinowski (1978) parece perceber também que, em última instância, este ideal é inalcançável. Ou seja, um sujeito socializado nos moldes acadêmicos ocidentais jamais poderia se tornar verdadeiramente um nativo das ilhas Trobriand e nem ser aceito por tal comunidade de uma maneira absolutamente plena. O trecho a seguir, também retirado dos *Argonautas*, ilustra bem esta ponderação:

Sabendo que eu metia o nariz em tudo, até mesmo nos assuntos em que um nativo bem educado jamais ousaria intrometer-se, os nativos acabaram por aceitar-me como parte de sua vida, como um mal necessário, como um aborrecimento mitigado por doações de tabaco (MALINOWSKI, 1978, p. 21-22).

Como podemos perceber, é fundamental e recorrente esta relação entre subjetividade e pesquisa empírica, a qual permeia variados trechos da introdução de Malinowski (1978). Assim, passemos agora à segunda exigência feita pelo nosso autor para a constituição de uma pesquisa de campo satisfatória. De cunho eminentemente fenomenológico, ela reside na *problematização da relação entre conhecimento teórico e práxis*.

Em outros termos, nosso autor evidentemente reconhece que o domínio sobre critérios cientificamente validados se constitui em condição *sine qua non* para um trabalho que pretenda ser levado a sério pela comunidade acadêmica. Entretanto, mais uma vez utilizando o exemplo dos evolucionistas sociais que o precederam, Malinowski (1978) alerta para a necessidade da recusa a uma total submissão a este enquadramento enquanto idéia preconcebida. Isso porque, como mencionado anteriormente, uma das maiores críticas hoje feitas aos primeiros antropólogos do século XIX é a de que, de posse de um esquema previamente formulado acerca de como deveriam ser a vida e o pensamento dos nativos,

utilizava-se os relatos imprecisos de informantes e missionários muito mais para comprovar uma tese anterior do que para verificar a sua real plausibilidade.

Assim, ainda que destacando os trabalhos de relevantes teóricos do seu tempo, como Sir James Frazer e Émile Durkheim, Malinowski (1978) insiste que, no caso da pesquisa etnográfica, caberia separar bem o joio do trigo – ou seja, a empiria da especulação. Neste sentido, insiste o etnógrafo polonês, para além do preconceito, a ciência antropológica deveria resgatar em sua análise a lógica da visão de mundo própria ao nativo e, ainda, a coerência da sua organização social, relativizando com isso a suposta condição de “primitivos” ou “selvagens” para povos simplesmente diferentes:

Conhecer bem a teoria científica e estar a par de suas últimas descobertas não significa estar sobrecarregado de idéias preconcebidas. Se um homem parte numa expedição decidido a provar certas hipóteses e é incapaz de mudar seus pontos de vista constantemente, abandonando-os sem hesitar ante a pressão da evidência, sem dúvida seu trabalho será inútil. Mas, quanto maior for o número de problemas que leve consigo para o trabalho de campo, quanto mais esteja habituado a moldar suas teorias aos fatos e a decidir quão relevantes eles são às suas teorias, tanto mais estará bem equipado para o seu trabalho de pesquisa. As idéias preconcebidas são perniciosas a qualquer estudo científico; a capacidade de levantar problemas, no entanto, constitui uma das maiores virtudes do cientista... (MALINOWSKI, 1978, p. 22).

Mais adiante, é ainda dialogando com os evolucionistas que Malinowski (1978) defende a premissa fundamental que caracteriza a sua própria abordagem funcionalista: um ideal de pesquisa baseado na totalidade e na completude, sem conferir privilégios a características específicas – ainda que “exóticas” – da vida nativa, mas sim partindo em busca de leis e padrões gerais que fornecessem um contorno claro e firme das culturas estudadas. Enfim, uma espécie de *gestalt* integrativa entre o todo e as partes.

Precisamente aqui tem início a terceira das recomendações feitas pelo etnógrafo polonês para a obtenção de uma química que garantisse a consistência da “poção mágica” a ser utilizada pelo antropólogo em seu ofício: *a aplicação de métodos específicos de coleta, manipulação e registro de evidências*. Quanto a este aspecto, uma pergunta-chave passa a ser a de como tentar estabelecer leis culturais se tais parâmetros não se encontram formulados ou cristalizados entre os nativos. A resposta de Malinowski é clara: coletando dados concretos sobre os fatos observados, formulando, a partir daí, inferências gerais.

Desta forma, ao invés de questionamentos gerais e abstratos, mais valeria tomar como referência um acontecimento concreto, como um crime, por exemplo, para, a partir daí, interpelar a comunidade sobre quais os mandamentos ditados pela sua tradição. Então, uma vez que as reações individuais seriam orientadas pelo fato social coercitivo, poder-se-ia, em um movimento indutivo, juntar opiniões e, organizando-as em um todo coerente, organizar princípios ordenadores da cultura²¹.

Em tal processo que, vale lembrar, deveria abarcar não somente alguns fatos isolados, mas todos os eventos que estivessem ao alcance do antropólogo, seria mais bem sucedido, pensa Malinowski (1978), aquele cujo “esquema mental” (organizado sempre a partir da experiência empírica do contato etnográfico) melhor pudesse ser encarnado em um “esquema real” com quadros sinóticos, mapas, planos e diagramas. Estes, por sua vez, também deveriam dar conta do maior número possível de aspectos da vida dos grupos estudados, incluindo-se aí a sua economia, política, religião, etc. Temos assim o *método de documentação estatística por evidência concreta*.

Neste ponto, um aspecto interessante a ser destacado é a cobrança de Malinowski (1978) no sentido da utilização prévia deste novo método de apresentação de dados primeiramente no próprio etnógrafo, separando, assim, os resultados obtidos pela via da observação direta daqueles outros que aquele porventura recebesse indiretamente no diálogo com os nativos. Embora tal recomendação possa até nos fazer recordar a saga de Dr. Jekyll & Mr. Hyde, seguramente não contém em si nenhuma loucura. Ao contrário, aparece aqui como uma clara preocupação com a autenticidade dos variados elementos pertinentes ao trabalho de campo, inclusive no que se refere à subjetividade do pesquisador, a qual também deveria ser levada em conta na separação entre evidências concretas e inferências interpretativas.

Ao defender a construção de uma etnografia genuinamente científica, porém, Malinowski (1978) parece mais uma vez reconhecer os limites da empiria e da observação controlada ao procurar associar àquela uma característica que considera positiva nos trabalhos amadores: a apresentação dos fatos íntimos do cotidiano nativo, traço este menos

²¹ Interessante notar aqui o esforço de Malinowski em demonstrar, a partir do seu próprio exemplo etnográfico, a imbricada relação entre empiria e construção teórica. Nestes termos, a *experiência vivida* da alteridade (o “eu estive lá”) garantiria a validade científica tanto da tese escrita quanto das proposições metodológicas nela contidas, surgidas não de especulações, mas de problemas reais enfrentados e solucionados em campo.

permeado pela objetividade e somente alcançável através de uma vivência estreita e prolongada junto ao outro. Trata-se, portanto, de transformar o verbo em carne e sangue, preenchendo o esqueleto teórico e abstrato com a realidade proporcionada pelos risos e lágrimas característicos das relações humanas:

Aprendemos muito a respeito da estrutura social nativa mas não conseguimos perceber ou imaginar a realidade da vida humana, o fluxo regular dos acontecimentos cotidianos, as ocasionais demonstrações de excitação em relação a uma festa, cerimônia ou fato peculiar. Ao desvendar as regras e regularidades dos costumes nativos, e ao obter do conjunto de fatos e de asserções nativas uma fórmula exata que os traduza, verificamos que esta própria precisão é estranha à vida real, a qual jamais adere rigidamente a nenhuma regra. Os princípios precisam ser suplementados por dados referentes ao modo como um determinado costume é seguido, ao comportamento dos nativos na obediência às regras que o etnógrafo formulou com tanta precisão e às próprias exceções tão comuns nos fenômenos sociológicos (MALINOWSKI, 1978, p. 27-29).

Malinowski (1978) denomina de *imponderáveis da vida real* a estes acima referidos fenômenos impassíveis de registro estatístico, mas cuja importância residiria na sua qualidade de “cimento social”. Daí o clamor pela atenção do pesquisador aos aspectos íntimos da vida grupal, diferente do quadro frio das relações sociais apresentadas em separado do seu contexto fenomênico original. Com isso, também atos aparentemente prosaicos, como os rituais e confraternizações, deveriam ser apresentados segundo o seu próprio tom e detalhes específicos, e não somente enquanto esboços gerais. Subjacente a estas afirmações aparece a sua intenção última: “...atingir a atitude mental que neles se expressa” (1978, p. 29-30).

Mais uma vez, portanto, parece surgir no texto de Malinowski (1978) a crença em uma capacidade empática e camaleônica do antropólogo. Sim, aquele que, vivendo junto ao diferente, identificar-se-ia com ele, sentindo o que este sente e, assim, deixando de lado toda uma socialização prévia e moldada conforme o padrão acadêmico, seria capaz de, novamente se dirigindo aos seus pares, traduzir a cultura alheia conforme expressa nas mentes individuais que a viabilizam.

Associado a esta proposta aparece um outro tema importante e que também muito interessa aos nossos propósitos aqui. Em Malinowski (1978), tal exigência científica vem acompanhada de um novo reconhecimento: o de que dificilmente seria possível brincar tão próximo ao fogo e permanecer incólume. Em outras palavras, para além da personalidade

nativa *per se*, há aqui um retorno ao tema da inevitável influência da constituição psíquica do etnógrafo – sua educação, preferências, anseios, medos, etc. – na realização de uma pesquisa de campo desta natureza, a qual exigiria uma exposição e implicação consideravelmente maiores do que coletas de dados cristalizados como as do tipo *survey*.

Ainda assim, preconiza Malinowski, todo um esforço deveria ser feito no sentido de “...deixar que os dados falem por si mesmos” (1978, p. 31). De que maneira? Registrando por escrito a observação dos fatos etnográficos logo em seguida à sua ocorrência e desde os primeiros contatos, pois mesmo que certas manifestações culturais somente se tornassem perceptíveis após um certo tempo de convivência e adaptação junto aos costumes locais, outras poderiam deixar de ser notadas conforme o grau com que nos familiarizamos com elas. Paralelamente às anotações sobre os comportamentos mais típicos (ditados pelas regras da tradição), dever-se-ia, ainda, registrar aqueles ligeira ou acentuadamente desviantes, determinando assim os dois pólos de uma “escala da normalidade”. Para a realização desta tarefa, nada mais apropriado do que o *diário etnográfico*, exaltado aqui como instrumento ideal e companheiro de viagem.

Agora, fundamentalmente, embora pondere que tal atitude de pesquisa, orientada por um verdadeiro mergulho na vida nativa, possa vir a não ser uniformemente bem sucedida (permanecendo válida, porém, enquanto tentativa possível), Malinowski (1978) recomenda aos seus leitores aprendizes de antropólogos que, vez ou outra, deixando de lado caderno, lápis e máquina fotográfica – objetos que caracterizam uma clara separação entre o universo do pesquisador e aquele dos povos que estuda -, entregassem-se a uma verdadeira participação pessoal nas cerimônias, brincadeiras, jogos ou conversas comunitárias. Desta maneira, graças a tal interação, poderiam obter uma visão mais clara do jeito de ser dos nativos em variados tipos de transações sociais.

Como já deve haver notado o leitor atento, precisamente neste ponto da introdução de Malinowski aos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978) chegamos à gênese do conceito de observação participante. Em outras palavras, o movimento do etnógrafo em termos de uma interação efetiva e profunda com o nativo de maneira a obter, pela via de uma espécie de contato empático entre subjetividades, uma reconstrução da realidade alheia a mais verossímil possível.

De volta à nossa análise, após passarmos em revista as preocupações metodológicas de Malinowski (1978) no sentido do registro e apreensão tanto do esqueleto estrutural da vida tribal, representado pela sua tradição e por atos culturais previamente fixados, quanto da sua carne e sangue, referentes, por sua vez, a padrões mais ou menos variáveis de respostas comportamentais e cotidianas àquelas prescrições, alcançamos o que se constituiria, segundo nosso autor, no terceiro e último objetivo da etnografia. É o estabelecimento do “espírito” local. A saber, as idéias e definições dos nativos acerca do seu próprio sistema cultural. Afinal:

...em todo ato da vida tribal existe, primeiro, a rotina estabelecida pela tradição e pelos costumes; em seguida, a maneira como se desenvolve essa rotina; e, finalmente, o comentário a respeito dela, contido na mente dos nativos (...) Tais idéias, sentimentos e impulsos são moldados e condicionados pela cultura em que os encontramos e são, portanto, uma peculiaridade étnica da sociedade em questão. Deve-se, portanto, empenhar em seu estudo e registro (MALINOWSKI, 1978, p. 32).

Assim como em suas propostas metodológicas anteriores, mais uma vez Malinowski (1978) parece se mostrar consciente dos riscos embutidos nesta última sentença, cujo objeto poderia soar demasiado vago ou indefinido. Em sua defesa, o autor dos *Argonautas* sustenta uma argumentação que já pode ser pré-visualizada no trecho acima: a da estereotipia dos pensamentos e emoções individuais, os quais seriam antecipadamente configurados segundo os ditames da cultura:

Enquanto sociólogos, não nos interessamos pelo que A ou B possam sentir como indivíduos no curso acidental de suas próprias experiências; interessamo-nos, sim, apenas por aquilo que eles sentem e pensam enquanto membros de uma dada comunidade. Sob esse ponto de vista, seus estados mentais recebem um certo timbre, formam-se estereotipados pelas instituições em que vivem, pela influência da tradição e do folclore, pelo próprio veículo do pensamento, ou seja, pela língua. O ambiente social e cultural em que se movem força-os a pensar e a sentir de maneira específica (MALINOWSKI, 1978, p. 32).

É assim, portanto, que deveria ser compreendido o terceiro mandamento da pesquisa de campo em sua procura pela correspondência entre modos de pensar e sentir individuais e seus determinantes em termos de instituições sócio-culturais. Tomando por base o “contorno verbal” do pensamento nativo oferecido por trabalhos anteriores de colegas da Escola de Cambridge, como Rivers e Seligman, Malinowski (1978) sugere como método

útil para a viabilização desta empreitada a apresentação de termos de classificação advindos dos próprios nativos e, ainda, a citação literal de asserções importantes também produzidas por eles.

Em seguida, porém, demonstrando uma preocupação de contorno hermenêutico referendada pela sua própria experiência etnográfica e bem de acordo com o tipo de raciocínio metodológico que adota, Malinowski (1978) enfatiza a necessidade do etnógrafo dar um passo adiante nesta linha de ação. Afinal, a tradução em muitos casos destituiria o termo nativo de várias das suas características essenciais. Já a sua preservação, ao contrário, dependeria da familiarização e aprendizado da língua nativa por parte do pesquisador, os quais habilitariam-no a ser capaz de, escrevendo (e mesmo raciocinando) em tal idioma, utilizar este *corpus inscriptionum* como instrumento investigativo, reproduzindo, assim, de forma a mais fidedigna possível, a mentalidade e o “espírito” estrangeiros.

A introdução subjetivo-metodológica de Malinowski (1978) alcança então o seu fim com um resumo dos três caminhos viáveis para a obtenção de uma boa etnografia, aquela que, conforme a metáfora funcionalista, incluiria o esqueleto, a carne/sangue e o espírito nativos. Neste sentido, temos primeiramente a exposição das regras culturais determinantes e solidamente constituídas pelos povos estudados, o que poderia ser obtido por intermédio do método de *documentação concreta e estatística*. Em termos complementares vem a análise da vivência cotidiana e efetiva destas prescrições, marcada pelos *imponderáveis da vida real* e pelos *tipos de comportamento* mais ou menos desviantes, devidamente registrados com o auxílio do *diário etnográfico*. Finalmente, a coleta das opiniões individuais acerca da (in)coerência deste todo, tornada possível graças ao *corpus inscriptionum* e seu apanhado de asserções, narrativas e fórmulas mágicas, por exemplo. Tudo isso visando aquela que se constituiria na finalidade última da pesquisa etnográfica (sem esquecer toda a sua enorme carga subjetiva):

Em breves palavras, esse objetivo é o de apreender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, *sua* visão de *seu* mundo (...) Estudar as instituições, costumes e códigos, ou estudar o comportamento e mentalidade do homem, sem atingir os desejos e sentimentos subjetivos pelos quais ele vive, e sem o intuito de compreender o que é, para ele, a essência de sua felicidade, é, em minha opinião, perder a maior recompensa que se possa esperar do estudo do homem (MALINOWSKI, 1978, p. 33-34).

Eis a tarefa certamente desafiadora proposta por Malinowski: conciliar subjetividade e método em uma pesquisa etnográfica cuja pretensão totalizante visava abarcar não só a estrutura social, mas o próprio espírito nativo. Como interpretá-la? Seria coerente em si mesma ou mostrar-se-ia perdida a meio caminho entre influências românticas e positivistas ao reconhecer a unicidade das emoções e sentimentos tanto do nativo quanto do próprio cientista e, simultaneamente, parecer buscar “cientificizá-las”, cristalizando-as em esboços e quadros sinóticos generalizantes?

Como exposto no início deste capítulo, a perspectiva funcionalista é bastante rica em seu caráter inovador, principalmente se considerarmos a ideologia evolucionista ainda vigente à época (início do século XX). Precisamente por isso, permanece viva e homenageada com sempre renovadas críticas. As mais recorrentes dizem respeito a uma dificuldade de generalização teórica decorrente do tipo de metodologia adotada por Malinowski. Neste sentido, embora deixando de lado o método comparativo tradicionalmente desenvolvido pelos evolucionistas para propor descrições minuciosas de sociedades particulares, autores como Durham (1978) demonstram que o etnógrafo polonês não abandona de todo uma pretensão universalista ao reduzir em grande parte as manifestações culturais à qualidade de respostas a necessidades de cunho biológico, opção esta que empobrece o fértil solo aberto pelos seus trabalhos de campo.

Ou seja, ainda conforme Durham (1978), a despeito dos avanços do funcionalismo como uma tentativa de análise sistemática da cultura que preserva as particularidades de cada grupo estudado, esta teoria detém um caráter naturalista exageradamente otimista que, em sua rigidez e finalismo biológico, privilegia o equilíbrio e a estabilidade por intermédio das instituições. Desta forma, defronta-se com grandes dificuldades no que se refere a temas como a mudança cultural e a patologia social. Assim é que, para DaMatta (1986), o grande perigo da sua utilização reside em:

...tomar a forma pelo seu conteúdo, desde que o pesquisador fique contente em apenas dizer que tudo tem de fato uma função e neste esquema acabe encaixando todos os costumes humanos, dos mais patéticos aos mais cruéis. Nessa perspectiva e distância corre-se o risco de deixar de lado o estudo do específico que, afinal, cada instituição também contém (...) Por causa desta confusão, B. K. Malinowski (...) acaba por sucumbir às tentações do universalismo formalista, propondo uma teoria da cultura onde o cultural surge como resposta funcional a certos impulsos e/ou motivações biológicas (DAMATTA, 1986, p. 504).

Finalmente, para além do campo teórico, é em termos éticos que Laplantine (1991) condena tal perspectiva “científica” da cultura por ocultar a realidade colonialista da década de 1920. Quanto a este aspecto, as seguintes palavras de Richards (1943) acerca da relação entre a teoria funcionalista e o trabalho desenvolvido por Malinowski na África a partir de 1934 parecem bem representativas:

...para ir de encontro às necessidades dos estudantes indo a trabalho nas sociedades em rápida transformação na moderna África, ele adaptou seu approach teórico para o estudo dos contatos culturais e foi largamente responsável pela rápida difusão do interesse nas aplicações práticas da antropologia no terreno da administração colonial (RICHARDS, 1943, p. 02).²²

Sem nos aprofundarmos na discussão quanto ao maior ou menor teor de verdade contido em tamanhas ressalvas, esperamos haver realizado a contento a tarefa de percorrer junto ao leitor as trilhas que levaram os antropólogos a um contato cada vez mais efetivo e intenso com os seus grupos de estudo, desde os primeiros teóricos “de gabinete” até o trabalho desenvolvido pelo autor de *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978). Mais do que isso, esperamos haver tornado claro que o estabelecimento de tal técnica de trabalho não se deu ao acaso, mas enquanto parte integrante de toda uma nova ética embutida na perspectiva de Bronislaw Malinowski. Como enfatiza Durham (1978), trata-se daquela que considera como principal tarefa da antropologia a *reconstrução da realidade* cultural alheia *em seus próprios termos* (alcançando assim, como vimos, o “ponto de vista do nativo”).

Conforme demonstrado nos parágrafos anteriores, a viabilidade de tal pretensão dependeria de um reconhecimento tanto da integração quanto da interdependência dos vários componentes e múltiplas determinações do chamado “comportamento real”. Afinal, neste estariam contidas não somente as leis reguladores da sociedade, mas também a realização ou não destes mandamentos em termos de uma prática efetiva e, ainda, a reflexão, por parte daqueles que vivem sob a sua tutela, do significado destes princípios ordenadores para a vida cotidiana. Eis aí definido o contexto favorável à compreensão da importância da observação participante do antropólogo, uma vez que:

²² No original: “...in order to meet the needs of students going to work in the rapidly changing societies of modern Africa, he adapted his theoretical approach to the study of culture contacts, and was largely responsible for the rapid spread of interest in the practical applications of anthropology in the field of colonial administration (trad. nossa, MRS).”

...nesta abordagem, o próprio observador é parte da observação, pois é, em si, o instrumento capaz de recriar subjetivamente, para analisar objetivamente, a experiência subjetiva do observado. A observação participante, preconizada por Malinowski, constitui justamente uma técnica destinada a promover este processo (DURHAM, 1978, p. 167).

Pois bem, ocorre que, a despeito de fornecer as bases metodológicas da antropologia moderna (ou precisamente por isso), este observar participando acabaria por adquirir ao longo dos anos um duplo caráter, proporcionando também a margem para a crítica “pós-moderna” aos pressupostos desta disciplina - próximo objeto do nosso estudo. Antes, porém, cabe fazermos um breve passeio pelos campos da Hermenêutica, ramo da filosofia que, incorporado sobremaneira pela atual discussão antropológica, muito nos interessará a partir de agora.

A Virada Hermenêutica e o novo Paradigma Antropológico

Do grego *hermeneutikós* (declarar, interpretar, traduzir), a Hermenêutica surgiu como uma área do saber originalmente ligada à exegese dos textos sagrados que, mais tarde, no século XIX, sob a influência inicial de Schleiermacher e Dilthey, alcançaria o status de importante vertente da filosofia, englobando o sentido mais amplo de uma completa metodologia visando o entendimento da produção humana em geral – verbal e não verbal, antiga e contemporânea. Neste sentido, de forma a estabelecer um contraponto imediato em relação ao iluminismo de Kant - o qual isolava o conhecimento da sua dimensão vivida em busca de uma razão “pura” -, Dilthey resgata a “consciência metafísica” do homem, expressa, por sua vez, em uma dimensão histórica que englobaria componentes vitais, como o sentimento e o desejo de ação. Assim, este último autor construiu seu método pela fundamental distinção entre a maneira como compreendemos um objeto e uma outra pessoa, resumindo ainda tal distinção com duas categorias de contraste baseadas na explicação e compreensão: as chamadas *Naturwissenschaft* – “ciências da natureza” - e as *Geisteswissenschaft* - ou “ciências do espírito” (PALMER, 1969).

Tal saber gerou uma série de conceitos particulares. Dentre eles, podemos citar o foco no contexto histórico e psicológico do autor ou agente, a ênfase na individualidade do objeto a ser estudado, a delimitação do objeto como alguma forma de expressão humana, a

análise do texto ou documento enquanto totalidade de significado na qual a parte e o todo são compreendidos de forma interdependente (círculo hermenêutico), além da noção de que o entendimento somente se configuraria enquanto um diálogo entre intérprete, autor e texto ou agente (DILTHEY, 1976).

Entretanto, a despeito do avanço em relação a Kant, dada a inclusão da variável histórica no âmbito do conhecimento humano, a perspectiva de Dilthey ainda permaneceria partidária da busca de um objetivismo que, no seu caso específico, acabaria por se revelar incongruente. Isso graças à conceituação da tarefa hermenêutica como reconstituição de uma “verdade” interpretativa supostamente contida na intenção original de um autor. Em tal contexto, a chamada “experiência vivida” funcionaria como algo dado à observação empírica e o conceito de “reviver” acabaria por se assemelhar ao da observação praticada pelas ciências naturais. Nestes termos, garantir-se-ia ao conhecimento interpretativo fornecido pelas “ciências do espírito” a veracidade de uma cópia reproduzida por uma consciência isolada e isenta de subjetivismos. A seguinte passagem, extraída do trabalho de Bleicher (1992), ilustra bem o conteúdo desta ressalva à teoria hermenêutica clássica de Dilthey:

Considerando as objectivações históricas como “aquisições” que podem ser decifradas com o auxílio de técnicas hermenêuticas, Dilthey não conseguiu fazer jus à sua caracterização da relação intérprete-texto como uma relação sujeito/sujeito, estilizando-a na familiar relação sujeito/objeto. O preço da garantia de um grau de objectividade no estudo das expressões de uma outra mente é a incapacidade de dar o passo do “conhecimento histórico” para a “experiência histórica” ou “conhecimento hermenêutico”; quer dizer, Dilthey estava demasiado preocupado em salientar a necessidade e o valor de assumir uma posição crítica em relação ao passado e também em tentar garantir uma posição objectiva para esta realização. Esta posição revela-nos Dilthey como filho do Iluminismo e na senda da tradição cartesiana; mas ela leva-o a ignorar o desafio que um “objecto” histórico pode lançar às concepções e valores do intérprete, e a fechar os olhos à necessidade de auto-reflexão, em que o sujeito se compenetra da sua dívida para com a tradição e a linguagem como bases e meios do seu pensamento... (BLEICHER, 1992, p. 40).

Assim é que, já no século XX, a Hermenêutica voltaria a se tornar alvo das reflexões de importantes figuras do pensamento contemporâneo, como Martin Heidegger e seu discípulo direto, Hans-Georg Gadamer. Porém, não mais aprisionada pela busca da reconstituição objetiva da “experiência vivida”, e sim revitalizada pela perspectiva do restabelecimento de uma abertura de sentido entre o mundo científico-tecnológico e aquela

outra dimensão da nossa experiência que, menos manipulável ou controlável, demandaria simplesmente respeito. Com isso, levando-se em conta a fundamental importância da linguagem e da tradição no âmbito do processo interpretativo, buscou-se evitar um aprisionamento do movimento criativo de cada nova interpretação, resgatando ainda a dimensão pré-ontológica do conhecimento em detrimento da tentação apofântica da adequação entre sujeito e predicado (ou seja, entre o que se propõe e o que “é”).

Para Gadamer (1992), por exemplo, não restariam dúvidas de que o horizonte geral do passado, enquanto fonte dos parâmetros orientadores da cultura do presente, influenciaria os nossos desejos e esperanças do futuro. Eis uma dívida para com Heidegger: a história só se faria presente em nós em face da nossa futuridade. É desta forma que Gadamer se preocupa em reabilitar a noção de preconceito do caráter negativo a ela atribuído pelo Iluminismo do século XVIII.

Ainda segundo Gadamer (1992), porém, reconhecer o valor dos preconceitos não significa necessariamente submeter a eles o potencial criativo e inovador da experiência. Portanto, não se trata de propor uma anticiência, mas sim um resgate da imaginação (*phantasie*) e do desejo do conhecimento como os pilares do trabalho investigativo. Em outros termos, para além da repetição e certeza buscadas e, ao mesmo tempo, impostas pelo método, caberia ao investigador saber apreciar o benefício oferecido pela dúvida, combustível e motor do pensamento.

Eis, portanto, a consciência produzida pela história aparecendo aqui na qualidade de uma construção lingüística articuladora do mundo que proporciona a esquematização inicial para as nossas possibilidades cognitivas. Neste sentido, para além da mera repetição, essa mesma história aparece ainda como possibilidade de vida e produtividade. A Hermenêutica, assim, inserir-se-ia em um contexto dialógico entre a nossa imersão em um mundo já previamente interpretado (papel da linguagem) e o potencial reorganizador desta tradição representado pela nossa própria experiência de vida. Com isso, deduz-se que tal reconhecimento da necessária vinculação entre compreensão (*Verstehen*) e linguagem jamais nos deveria conduzir a uma posição dogmática que trata esta última como um sistema hermético de sinais com função unicamente comunicativa, já que assim

acabaríamos com o seu infinito potencial criativo, por sua vez associado à nossa experiência do mundo enquanto movimento e liberdade²³.

“Mas”, deve estar se perguntando o leitor, “como se deu a apropriação deste saber pelos antropólogos?”. Uma visão histórica e panorâmica deste processo nos é fornecida por Cardoso de Oliveira (1988a), que, inspirado na reflexão heideggeriana acerca do SER da Filosofia, postula que também a antropologia - na sua costumeira prática etnográfica rumo ao outro - seria portadora de um instrumental que lhe permitiria alcançar uma tal compreensão de si mesma somente acessível mediante o “espanto” ou o auto-estranhamento²⁴.

Neste sentido, Cardoso de Oliveira (1988a) nos convida a refletir sobre as seguintes questões: o que é a antropologia? O que torna possível aos antropólogos se espantarem com o próprio saber? Teria o seu já secular estranhamento diante do outro embotado historicamente a possibilidade do confronto consigo mesmos? A resposta do nosso autor para esta última pergunta vem na forma de uma sonora negativa e é neste sentido que ele adota como objeto de estudo a própria disciplina antropológica enquanto uma espécie de “cultura” ditada pela formação profissional. Com isso, pretende: “...captar a essência das tradições que cultivamos (e muitas vezes cultuamos), inscrita nos paradigmas (quem sabe, nossos mitos) que conformam aquilo que se poderia chamar de ‘matriz disciplinar’ da antropologia” (1988a, p. 15).

De forma a realizar tal tarefa, Cardoso de Oliveira (1988a) recorre inicialmente a uma técnica estrutural de constituição de campos semânticos, caracterizando preliminarmente duas tradições antropológicas distintas, as quais denomina de “intelectualista” e “empirista”. Em seguida, realiza um cruzamento entre estas e a categoria *tempo* em termos de sincronia ou diacronia. Segundo o autor, em sua associação binária e

²³ Novamente segundo Bleicher (1992), um terceiro movimento interpretativo - a “Hermenêutica Crítica” - daria prosseguimento a algumas destas preocupações. Porém, rumo a uma crítica ideológica orientada pelo Marxismo e pela Psicanálise. O esmiuçamento desta e de outras tendências mais recentes, contudo, excede as pretensões do presente estudo. De qualquer forma, em termos de referências bibliográficas, além do trabalho de Bleicher (1992) há pouco citado, uma outra boa introdução ao pensamento hermenêutico está disponível ao leitor de língua portuguesa em Coreth (1975).

²⁴ Trata-se da hoje relativamente conhecida conferência de Martin Heidegger intitulada “Que é isto – a Filosofia?”, proferida na Normandia, em 1955, e que pode ser encontrada pelo leitor brasileiro em HEIDEGGER, M. (Coleção Os Pensadores). 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Dentre outros aspectos, este texto chama atenção pelo seu caráter delimitador quanto à nova *démarche* que, dali em diante, ditaria o rumo das idéias do filósofo alemão em direção a uma hermenêutica orientada para o esmiuçamento dos temas da tradição e da linguagem (o chamado “segundo Heidegger”).

antinômica, estas duas perspectivas englobariam todas as possibilidades paradigmáticas inscritas na matriz. No caso, a antropológica. O resultado desta combinação seria a demarcação de quatro paradigmas básicos, por sua vez associáveis aos nomes de pelo menos quatro figuras centrais da antropologia moderna:

1. Do cruzamento entre a tradição intelectualista e a perspectiva sincrônica teríamos, enquanto um primeiro domínio, o *paradigma racionalista*, representado pela chamada “Escola Francesa de Sociologia” (Durkheim);
2. Já esta mesma sincronia, desta feita cruzada com a tradição empiricista, resultaria no *paradigma estrutural-funcionalista*, característico da “Escola Britânica de Antropologia” (Rivers);
3. O empiricismo, porém, em se aliando à diacronia, causaria o *paradigma culturalista*, em geral associado à “Escola Histórico-Cultural Norte-Americana” (Boas);
4. Fechando este círculo, a prole do casamento entre o intelectualismo e a diacronia antropológicos responderia pelo nome de *paradigma hermenêutico*, um caçula também com nacionalidade americana (Geertz)

Conforme Cardoso de Oliveira (1988a), em maior ou menor escala, os três primeiros paradigmas representariam os princípios norteadores de uma razão iluminista que, sem levar em conta a dimensão histórica que abarca o encontro etnográfico, orientaria os seus esforços na busca de um conhecimento científico pretensamente objetivo. Nestes termos, o recurso cartesiano ao *método* fecharia as portas a uma maior intromissão da subjetividade na atividade da pesquisa antropológica.

Já o quarto e último paradigma se constituiria como reação àquela mesma razão *Alfklärer* (“esclarecida”), sendo responsável, inclusive, por uma certa desordem na matriz disciplinar da antropologia. Isso ocorreria graças a um processo de transformação do *tempo* em categoria interiorizada e bilateral (válida, portanto [e simultaneamente], para os universos do pesquisador e do pesquisado), o que acarretaria no fim da anulação da posição histórica do hermeneuta, agora pensada como condição inerente ao próprio percurso do

conhecimento antropológico. Como nos mostra novamente Cardoso de Oliveira (1998b), desta feita em um outro trabalho:

O quarto paradigma de nossa matriz disciplinar, que chamei de hermenêutico, abre seu espaço na antropologia primeiramente por uma negação radical daquele discurso cientificista exercitado pelos três outros paradigmas; em segundo lugar, por uma reformulação daqueles três elementos que haviam sido domesticados pelos paradigmas da ordem: a subjetividade que, liberada da coerção da objetividade, toma sua forma socializada, assumindo-se como *inter-subjetividade*; o indivíduo, igualmente liberado das tentações do psicologismo, toma sua forma personalizada (portanto o indivíduo socializado) e não teme assumir sua *individualidade*; e a história, desvencilhada das peias naturalistas que a tornavam totalmente exterior ao sujeito cognoscente, pois dela se esperava fosse objetiva, toma sua forma interiorizada e se assume como *historicidade*. Esses três elementos, assim reformulados, passam a atuar como fatores de desordem daquela antropologia que os interpretativistas tendem a chamar de “antropologia tradicional”, sustentada pelos paradigmas da ordem (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988b, p. 97).

Contudo, apesar do que pode parecer à primeira vista, Cardoso de Oliveira (2000), estabelecendo uma diferença entre a sua proposta e aquela anteriormente feita por Kuhn (1962), sustenta que, em se tratando da antropologia, um paradigma (o hermenêutico-compreensivo) não necessariamente substitui o outro (o racionalista-explicativo). Na verdade, ambos sobreviveriam em simultaneidade. E mais: mantendo, cada um, a sua validade e maneira própria de apreensão da realidade social. Com isso, o mútuo reconhecimento (e a tensão dele resultante) é pensado aqui como benéfico à atualização da disciplina como um todo:

Com a introdução pelo paradigma hermenêutico de alguma desordem na matriz disciplinar – constituída, originalmente, pelos paradigmas orientados pelas ciências naturais -, o que se viu foi uma sorte de rejuvenescimento da disciplina, e isso graças ao aumento da tensão entre os paradigmas circunscritos na matriz: se já havia essa tensão entre os primeiros paradigmas, com a inclusão do último ela aumentou em escala, dinamizando extraordinariamente a antropologia de nossos dias. Portanto, nunca é demais insistir que a hermenêutica não veio para erradicar os paradigmas, hoje chamados tradicionais, mas para conviver junto a eles, tensamente, constituindo uma matriz disciplinar efetivamente viva e produtiva (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 64).

Ainda assim, é bem verdade, Cardoso de Oliveira (1988a; 1988b) alerta para o dever de mantermos nossos olhos sempre abertos a eventuais distorções e modismos que poderiam ocasionar um “desenvolvimento perverso” deste processo – como, por exemplo,

um certo “interpretativismo”, também qualificado como “pós-moderno”, recentemente desenvolvido pela antropologia norte-americana a partir do quarto paradigma. Este, porém, é um outro tópico a ser abordado mais adiante. Antes devemos nos ater ao próprio Clifford Geertz, figura a qual, como sugerido há pouco, coube o papel principal na tarefa de buscar adaptar o tipo de orientação filosófica que caracteriza a teoria hermenêutica ao campo de estudos próprio à antropologia sócio-cultural. Neste sentido, as seguintes palavras de Michael Fischer, também ele um representante contemporâneo desta antropologia interpretativa, servem como um bom preâmbulo para a nossa tarefa seguinte, que é a de nos situarmos no projeto geertziano:

“Antropologia interpretativa” é um rótulo recente (e talvez uma tendência substantiva) que corresponde a uma iniciativa aparentemente cristalizada na Universidade de Chicago no anos 60 sob a liderança de David M. Schneider e Clifford Geertz, mas que interessou ativamente quase todo corpo docente. Na época, tendia-se a chamar essa iniciativa de várias maneiras: antropologia “cultural” (em oposição a “social”), ou antropologia “simbólica”. Simbólica, cultural, interpretativa, todas essas denominações se reportam ao debate do século dezenove na Alemanha sobre o papel da *Verstehen* (compreensão) na metodologia das ciências sociais. A questão inicial era a já eterna: há, em princípio, uma diferença entre os métodos das ciências naturais e os das ciências humanas ou sociais? Fazia-se o esforço de combinar, através da noção de *Verstehen*, as metas científicas de objetividade com o reconhecimento de que, pelo fato de os homens refletirem sobre o que fazem (e agirem de acordo com essas reflexões), é difícil tratá-los meramente como objetos (FISCHER, 1985, p. 56).

Clifford Geertz: a antropologia por sobre os ombros do nativo

A reviravolta teórico-metodológica operada por Clifford Geertz, muito provavelmente o antropólogo mais lido da atualidade, começou a ganhar projeção ao longo da década de 60, tendo como singular companhia o processo de descolonização que, como vimos há pouco, acabaria por minar o tipo de etnografia “colonial” até então constituída. Seguramente, a antropologia não saiu ilesa deste encontro. Assim, vale a pena nos determos em algumas das principais características da obra deste antropólogo norte-americano. Ou, dito de outra forma, do modo como este se apropriou dos princípios fundamentais da teoria hermenêutica que expomos anteriormente, diferenciando, assim, a sua perspectiva do tipo de antropologia anteriormente preconizada por Malinowski. Neste sentido, a leitura de alguns textos do próprio Geertz (1989a; 1989b; 1997a; 1997b), bem como dos trabalhos de

comentadores da sua obra, como Shankman (1984) e Azzan Jr. (1993), certamente nos fornecerá um bom material de análise.

Em primeiro lugar, podemos destacar a pretensão de Geertz em efetuar uma verdadeira mudança paradigmática no terreno da antropologia de forma que esta (e, por derivação, a própria ciência social mais ampla) passasse a se ocupar não mais de leis e instâncias como totalidades explicativas, mas sim de casos culturais específicos enquanto possibilidades de interpretações particulares (microscópicas). Eis um movimento que vai da explicação à compreensão e do objetivismo ao intersubjetivismo:

Com relação às ciências sociais, o que isto significa é que a falta de personalidade que lhes era atribuída e freqüentemente lamentada não as separa mais das outras ciências (...) Mas tudo isto é para o bem geral: livre da obrigação de erguer-se às custas da taxonomia, já que ninguém mais os ergue, os indivíduos que se consideram cientistas sociais (ou comportamentais, ou humanos, ou culturais) podem agora moldar seu trabalho de acordo com as necessidades que estes apresentem e não para satisfazer percepções externas sobre aquilo que devem ou não fazer (...) muitos deles adotaram uma abordagem essencialmente hermenêutica (...) Os bosques estão hoje repletos de intérpretes entusiasmados (GEERTZ, 1997a, p. 35-37).

Tal reorientação teórico-metodológica vem necessariamente acompanhada de um novo conceito de cultura, agora uma atividade simbólica, significativa e não analisável simplesmente pela via dos comportamentos apresentados pelos seus personagens em si mesmos, mas pelas teias de significado que a permeiam de maneira particular. Mais uma vez nos termos de Geertz:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (1989a, p. 15).

Nesta perspectiva, um grande valor passa a ser concedido às metáforas e analogias, particularmente as retiradas das humanidades, em detrimento daquelas outras oriundas das ciências naturais. O conhecimento antropológico, portanto, adquire novo status:

A explicação interpretativa (...) concentra-se no significado que instituições, ações, imagens, elocuições, eventos, costumes – ou seja, todos os objetos que

normalmente interessam aos cientistas sociais – têm para seus “proprietários”. Por esta razão, seus instrumentos de trabalho não são leis, como as de Boyle, nem forças, como as de Volta, ou ainda mecanismos, como os de Darwin, mas sim construções como as de Burckhardt, Weber ou Freud (...) Todas elas, no entanto, representam esforços para formular conceitos que expliquem como este ou aquele povo, este ou aquele período, esta ou aquela pessoa, fazem sentido para si mesmos, e, quando este processo torna-se claro, buscam explicações para a ordem social, para mudanças históricas, ou para o funcionamento psíquico de um modo geral (...) Os instrumentos do raciocínio estão se modificando. Representa-se a sociedade cada vez menos como uma máquina complicada ou como um quase-organismo e, cada vez mais, como um jogo sério, um drama de rua, ou um texto sobre comportamento (GEERTZ, 1997a, p. 37-38).

No trabalho de Geertz em particular, a metáfora privilegiada é a literária, com a cultura sendo tomada na qualidade de uma espécie de texto (ou contexto) a ser interpretado. Assim, a tarefa do antropólogo se aproxima daquela pertinente às atividades do exegeta ou do filólogo. Quais as implicações deste postulado? Fundamentalmente, a determinação do caráter histórico e situacional (portanto, interessado) da compreensão humana, a qual se constitui apenas na e pela tradição. Em outros termos, a interpretação aparece aqui sempre como uma *interpretação-para*. Vale a pena chamar atenção a este aspecto porque precisamente ele nos conduz a uma outra importante (talvez a principal, daí figurar no subtítulo com qual inauguramos esta seção) característica da antropologia interpretativa de Geertz: o reconhecimento da impossibilidade de uma leitura absolutamente “clara” ou “objetiva” acerca da cultura do outro.

Em outros termos, não interessa à “descrição densa” de Geertz a dimensão última do comportamento humano - ou seja, o que este representaria *de fato*. Ao invés disso, sugere o nosso autor, vale mais a pena levarmos em conta o significado a ele atribuído pelos membros de uma determinada comunidade, inclusive porque aquela primeira tarefa (de natureza ontológica) está inelutavelmente interdita ao antropólogo, já que somente o próprio nativo, aquele que verdadeiramente experiencia a sua cultura, deteria desta última uma interpretação *de primeira mão*.²⁵ Ao etnógrafo restaria, então, uma compreensão de natureza no mínimo secundária. Portanto, “por sobre os ombros” do nativo:

²⁵ É neste sentido que podemos compreender a crítica de Geertz ao que considera como as “falácias” behaviorista e cognitivista. No caso da primeira – particularmente a psicologia comportamental do tipo skinneriano – a sua falha residiria em seu caráter simplista ao considerar o valor do comportamento em si mesmo, tomando-o ao pé da letra. Já a segunda pecaria por uma crença exacerbada na capacidade empática da ciência, tomando as práticas culturais como fenômenos mentais acessíveis ao pesquisador através de métodos formais e emprestados da lógica e da matemática. Ao antropólogo interpretativista caberia, então, a tarefa de se “situar” na cultura do outro, não com o objetivo de alcançar causas determinantes para o comportamento

A cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem. Existem enormes dificuldades em tal empreendimento, abismos metodológicos que abalariam um freudiano, além de algumas perplexidades morais. Esta não é a única maneira de se lidar sociologicamente com as formas simbólicas. O funcionalismo ainda vive, e o mesmo acontece com o psicologismo. Mas olhar essas formas como “dizer alguma coisa sobre algo”, e dizer isso a alguém, é pelo menos entrever a possibilidade de uma análise que atenda à sua substância, em vez de fórmulas redutivas que professam dar conta dela (...) as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas (GEERTZ, 1989b, p. 321)

Sem dúvida, esta é uma decorrência bastante importante da perspectiva desenvolvida por Geertz. Resta ainda o seu complemento imediato: a assunção de que, considerando-se que o antropólogo jamais alcançaria verdadeiramente o “ponto de vista do nativo”, uma vez que sua análise já estaria necessariamente orientada por conceitos previamente definidos pela sua própria cultura (ou “tradição”), não restaria, então, à monografia etnográfica uma qualidade outra que não a de *ficção*. Conforme Geertz (1989a):

Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão (por definição, somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura). Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são “algo construído”, “algo modelado” – o sentido original de *fictio* – não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos de pensamento (...) Convencer-se disso é compreender que a linha entre o modo de representação e o conteúdo substantivo é tão intracável na análise cultural como é na pintura (GEERTZ, 1989a, p. 26).

Mas, pode-se perguntar, como exatamente Geertz lida com todas estas questões? Como, ainda assim, pretende alcançar qualquer tipo de objetividade, repudiando, ao mesmo tempo, as explicações antropológicas que o precederam e as “falácias” cognitivista e psicologista? Em outros termos, temos aqui mais uma vez diante de nós a famosa discussão acerca do “ponto de vista dos nativos”.

alheio e nem de “tornar-se nativo”, penetrando em seu universo mental, mas sim buscar uma espécie de alargamento discursivo. Aqui, as seguintes passagens se tornam bastante elucidativas: “Situar-nos, um negócio enervante que só é bem-sucedido parcialmente, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal (...) Não estamos procurando, pelo menos eu não estou, tornar-nos nativos (...) O que procuramos, no sentido mais amplo do termo, que compreende muito mais do que simplesmente falar, é conversar com eles, o que é muito mais difícil (...) Visto sob esse ângulo, o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano” (GEERTZ, 1989a, p. 23-24).

Cabe guardarmos conosco tal expressão, pois ela confere parte do título de um outro trabalho de Clifford Geertz do qual nos ocuparemos a seguir de maneira mais detalhada. Sua escolha se justifica, a nosso ver, por se tratar de uma exposição clara de vários dos temas que vimos debatendo até aqui. Na verdade, uma reflexão posterior do próprio Geertz sobre questões pertinentes à sua obra que, inclusive, guarda uma certa proximidade com a psicanálise. O que, entretanto, torna o trabalho em questão mais interessante aos nossos propósitos é o fato de este estabelecer um contraponto direto entre a proposta geertziana e o tipo de antropologia anteriormente difundida por Malinowski.

Do Ponto de Vista de Geertz, o “Ponto de Vista dos Nativos”

Ao iniciar seu texto, nosso autor adota como ponto de partida a seguinte indagação de cunho epistemológico:

...se não é graças a algum tipo de sensibilidade extraordinária, a uma capacidade quase sobrenatural de pensar, sentir e perceber o mundo como um nativo (...) como é possível que antropólogos cheguem a conhecer a maneira como um nativo pensa, sente e percebe o mundo? (GEERTZ, 1997b, p. 86).

Para Geertz (1997b), a melhor forma de colocar o problema é vê-lo pela ótica de dois conceitos, ambos elaborados pelo psicanalista Heinz Kohut: “experiência-próxima” e “experiência-distante”. O primeiro deles corresponde àquilo que podemos denominar de uma “visão de dentro”. Ou seja, a definição usada sem esforço por um nativo para qualificar o que seus semelhantes sentem. Já o segundo é a ferramenta utilizada pelos especialistas de qualquer tipo, de forma a organizar seus objetivos científicos, filosóficos ou práticos. Por exemplo, “amor” pertence ao reino da experiência próxima. Já “catexia” em um objeto, de experiência distante. Portanto, trata-se aqui de uma oposição em termos de grau, mas não de mútua exclusão.

Assim, de acordo com a antropologia interpretativa, um conceito não aparece como necessariamente melhor do que o outro. Tomá-los desta maneira seria, por um lado, aprisionar-se em um emaranhado vernacular. Por outro, perder-se em abstrações. Com isso, Geertz (1997b) propõe que reflitamos sobre os papéis desempenhados pelos dois conceitos na análise antropológica. Enfim, como utilizá-los de forma que nossa interpretação de um

modus vivendi não se torne nem “...limitada pelos horizontes mentais daquele povo (...) nem que fique sistematicamente surda às tonalidades de sua existência” (GEERTZ, 1997b, p. 88).

Desta forma, diz-nos Geertz (1997b), faz-se mister que passemos a uma outra ordem de questões: ao invés de conjeturarmos acerca de que tipo de “constituição psíquica” (camaleônica, inclusive) seria ideal para os antropólogos, que nos perguntemos qual a melhor maneira de levar adiante uma pesquisa antropológica e de organizar seus resultados. Trata-se, enfim, de abandonarmos a possibilidade de qualquer espécie de “empatia espiritual” para com outras almas que, para si mesmas, são absolutamente singulares e que, a partir daí, tentemos simplesmente descobrir: “...que diabos eles acham que estão fazendo” (GEERTZ, 1997b, p. 89).

Em última análise, ninguém sabe isso melhor do que o próprio nativo. Só que esse pensamento não nos confere o direito à ilusão de querer “nadar na corrente das suas experiências”, nem de achar que algum dia fizemos tal coisa. Neste sentido, ainda segundo Geertz (1997b), para estes mesmos nativos as idéias e as realidades que elas representam estão naturalmente unidas (a “experiência próxima”). Porém, o etnógrafo não consegue perceber exatamente aquilo que seus informantes percebem. O que ele percebe ou pode vir a perceber, mesmo que com certa insegurança, é o “com o que” ou “através de que” os outros percebem.

Em decorrência disso, afirma Geertz (1997b), não cabe ao antropólogo buscar entender o que as pessoas sentem, mas como – ou seja, graças a que teias simbólicas - elas constroem a sua visão de mundo e de si mesmas. Portanto, para entender os outros se faz necessário que, ao invés de tentarmos encaixar as experiências e concepções destes na moldura das nossas, deixemos de lado as nossas concepções e busquemos ver as experiências dos outros em si mesmas - ou melhor, relacionando-as com a própria rede simbólica que as concebe.

Com isso, cria-se uma oposição entre “teia simbólica observável” e “espírito nativo” a ser incorporado. Porém, retornando à nossa questão principal, vejamos o que esta discussão nos diz sobre o ponto de vista nativo. Ou, nas palavras do próprio Geertz: “O que é exatamente que afirmamos, quando declaramos compreender os meios semióticos através dos quais, nesses casos, as pessoas se definem e são definidas pelas outras: que

entendemos as palavras ou que entendemos as mentes?” (1997b, p. 105). Respondendo a esta pergunta, nosso autor observa que:

...o movimento intelectual característico, e o ritmo conceptual interno de cada uma dessas análises (...) é um bordejar dialético contínuo entre o menor detalhe nos locais menores e a mais global das estruturas globais, de tal forma que ambos possam ser observados simultaneamente (GEERTZ, 1997b, p. 105).

Aqui saltamos de uma visão da totalidade através das partes (sinédoque) para o seu inverso, buscando que uma seja a explicação para a outra naquilo que Dilthey (1976) chamou de “círculo hermenêutico”. Neste sentido, Geertz (1997b) se esforça em demonstrar que tal raciocínio é tão essencial em etnografia quanto em interpretações literárias, psicanalíticas ou bíblicas, aproximando mais uma vez a análise cultural da leitura e interpretação de textos. Eis o porquê do nosso autor se intitular “um etnógrafo de significados e símbolos” que tem sempre em mente duas perguntas básicas: “como é a sua maneira de viver?” e “quais são os veículos através dos quais tal maneira de viver se manifesta?”.

De maneira conclusiva, vê-se que o interpretativismo geertziano sugere um entendimento do outro (um relato de subjetividades) que não necessariamente oblitera o ego alheio e nem tampouco toma o seu lugar, sentindo o que este sente. Isso porque, em tal proposta, a compreensão (*Verstehen*) depende da análise de modos de expressão, de sistemas simbólicos, e não de almas. O caminho de Geertz (1997b) vai, portanto, da recusa à tese da “empatia antropológica especial” – marca constituinte do tipo de autoridade etnográfica instituída por Malinowski - à proposta de uma análise da teia simbólica e textual das culturas (evidenciada em variadas posturas e instituições) que forneceria ao nativo a sua concepção de mundo e de si mesmo.

Assim, após passarmos em revista este trabalho particular de Geertz (1997b), tomado aqui como um bom exemplo da natureza do seu pensamento, é chegado o momento de fazermos uma espécie de balanço geral das suas idéias. Com efeito, torna-se impossível não enfatizar o caráter inovador e a sedutora lógica própria desta nova modalidade de antropologia. Entretanto, como veremos adiante, também ela é passível de algumas ressalvas.

Desta forma, autores como Shankman (1984) questionam a dubiedade da pretensão gnoseológica de Geertz: seria a teoria interpretativa uma “ciência” ou o que? Em caso afirmativo, haveria aí muitos problemas a solucionar em termos da elucidação de critérios para a verificação de um “boa” ou “má” interpretação. Como, enfim, afirmar algo “verdadeiro” sobre o outro ou mesmo escolher entre duas ou mais propostas contrárias sobre um mesmo povo? Trata-se, portanto, de critérios obscuros de verificação. Quanto a este aspecto, prossegue Shankman (1984), Geertz parece apelar à peculiaridade de cada caso, o que resultaria em uma confusa mistura entre descrição e explicação. Que tipo de generalizações podemos esperar daí? Como alcançar um conhecimento acumulativo? Eis as questões sugeridas em passagens como a seguinte:

Embora Geertz seja bem claro quanto às diferenças entre a teoria interpretativa e a ciência normal (leia-se: natural), o vocabulário por ele empregado permanece uma fonte de preocupação. Argumentando que uma completa objetividade seja impossível, mas também que não se pode simplesmente “deixar os sentimentos fluírem livremente” (...) Geertz deixa em aberto uma área talvez mais ampla sobre a qual a imaginação intelectual pode vagar. Ao mesmo tempo, não nos oferece nenhuma clarificação acerca do status ontológico do conhecimento obtido pela via do exercício da interpretação cultural, qualificando este assunto como pouco importante (...) Geertz parece mais interessado em sugerir uma ciência da interpretação do que em desenvolvê-la de um modo rigorosamente sistemático (SHANKMAN, 1984, p. 264)²⁶.

“Ontologia”, portanto, aparece aqui como uma palavra-chave. É precisamente com base nela que Shankman (1984), talvez de uma maneira exageradamente pessimista, prevê um futuro pouco promissor para o projeto intelectual desenvolvido por Geertz. Segundo aquele autor, a antropologia interpretativa padeceria, já na atualidade, do mesmo câncer por ela diagnosticado nas teorias antropológicas do tipo explicativo: pretender realizar um estudo da cultura com base em padrões ou modelos de análise previamente estabelecidos e que não dariam conta do caráter fenomenológico da vida enquanto movimento:

²⁶ No original: “Although Geertz is quite clear about the differences between interpretive theory and normal science, the vocabulary that he employs remains a source of concern (...) Arguing that complete objectivity is impossible but that one cannot simply “let one’s sentiments run loose” (...) Geertz leaves a rather large area over which the intellectual imagination can roam. At the same time, he offers no clarification of the ontological status of knowledge gained in the exercise of cultural interpretation, regarding this issue as unimportant (...) Geertz seems more concerned with suggesting a science of interpretation than with developing it in a systematic rigorous fashion” (trad. nossa, MRS).

O que parece estar ocorrendo no desenvolvimento do trabalho de Geertz é dificilmente surpreendente (...) Ao se tornar mais criptográfica, a análise do significado parece ter adquirido o mesmo caráter elusivo que a teoria funcional detinha 20 anos atrás e que a análise estrutural portava há pouco mais de uma década (...) Há mais e mais descrições “exóticas” – etnografias mais densas e detalhadas – mas estas não parecem produzir um maior desenvolvimento teórico. Ao invés disso, conduzem à intensificação de um padrão pré-existente, um padrão que está se tornando progressivamente involuído (...) Garantidos às idéias os adjetivos de atraentes, excitantes e até mesmo glamourosas, a avaliação da teoria não é simplesmente uma questão de gosto (...) Há a possibilidade de que a teoria interpretativa permaneça como pouco mais que um estilo, uma moda, um gênero... (SHANKMAN, 1984, p. 269-270)²⁷.

Já segundo Azzan Jr. (1993) - que, apoiando-se em autores consagrados, como P. Ricoeur e J. L. Austin, analisa as antropologias estruturalista e interpretativa através de trechos das obras dos seus principais representantes, Lévi-Strauss e Clifford Geertz -, toda hermenêutica que se pretenda autêntica deveria alcançar obrigatoriamente três instâncias significativas: a do autor, a do objeto e a do leitor. Todavia, a proposta de Geertz falharia nestes dois últimos aspectos e tal fracasso remontaria a uma contradição primeva e relativa à sua própria constituição enquanto projeto intelectual: a pretensão em se apoiar simultaneamente na semiótica de Pierce e na hermenêutica, tomando, neste caso, a tradição alemã de Dilthey como principal influência.

Desta maneira, tal interpretação da cultura não levaria a hermenêutica às últimas conseqüências porque, a despeito de se ocupar dos temas do significado e da interpretação, a semiótica, pelo menos em certa medida, psicologizaria a busca do significado, preocupada que estaria com a subjetividade do intérprete. Já a hermenêutica - na sua acepção moderna, enquanto teoria do sentido e da ação -, não seguiria este mesmo caminho, libertando o significado, agora “objetivado”, daquele que o originou. Deixemos o próprio Azzan Jr. (1993) esclarecer a sua hipótese:

Qualquer teoria que se coloque a tarefa de *interpretar*, e se pretenda caudatária de uma “hermenêutica cultural”, não pode resvalar nos perigos do psicologismo.

²⁷ No original: “What seems to be happening in the development of Geertz’s work is hardly unexpected (...) As the analysis of meaning has become more cryptographic, it seems to have acquired the same elusiveness that functional analysis had 20 years ago and that structural analysis had a little over a decade ago (...) There are more and more “exotic” descriptions – denser, more detailed ethnographies – but they do not seem to yield greater theoretical development. Instead, they lead to an intensification of an already existing pattern, a pattern that is becoming increasingly involuted (...) Granted that the ideas are alluring, exciting, and even glamorous, the assessment of theory is not merely a matter of taste (...) There is the possibility that interpretive theory will remain little more than a style, a fashion, a genre...” (trad. nossa, MRS).

Como a semiótica peirciana coloca essa problemática, pois o psicologismo é aí recuperado com função explicativa, não parece muito adequado à antropologia interpretativa de Geertz (...) Chega-se à conclusão de que Geertz inspira-se numa hermenêutica, declara-a em seus princípios interpretativos, assumindo algumas de suas características, mas não leva adiante seu projeto, inclusive por não haver adequação quanto à linguagem em que expressa suas conclusões. Parece, de fato, trabalhar *intenções* hermenêuticas, mas com um *léxico* semiótico (...) A semiótica peirciana que ele toma como base, como léxico, não coteja, teoricamente, as características necessárias a uma hermenêutica. Seria necessário para tal uma teoria da ação (AZZAN JR., 1993, p. 148-153).

Neste sentido, ainda na perspectiva de Azzan Jr. (1993), o texto geertziano acabaria utilizando a descrição como um recurso empírico excessivo, visando com isso atenuar a falta de uma sustentação teórica mais adequada. O tiro, no entanto, sairia pela culatra porque, desta maneira, Geertz, demasiadamente atrelado ao campo do significado, desprezaria a ação enquanto importante elemento hermenêutico. Com isso, além de conferir pouca voz ao ator ou nativo, o antropólogo norte-americano deixaria ainda de provocar em seu leitor (terceiro componente da tríade hermenêutica [o outro seria o autor - no caso, o próprio Geertz]) a possibilidade de novas interpretações. Em outros termos, faltaria à teoria geertziana o sentido de uma ação interativa que verdadeiramente permitisse ao leitor a liberdade de um movimento que o conduzisse à perpetuação da infundável tarefa hermenêutica da busca pelo significado.

Finalmente, ainda no campo teórico, Azzan Jr. (1993) sustenta que, ao seguir a tradição inaugurada por Dilthey, Geertz aposta na diferença e mútua exclusão entre a explicação e a compreensão. Desta forma, seu projeto careceria ainda de uma maior maleabilidade como aquela obtida por representantes mais modernos da filosofia hermenêutica, como P. Ricoeur, o qual trataria os conceitos em questão como pólos complementares.

É precisamente neste terreno das críticas ao projeto geertziano que pode ser compreendida a chamada antropologia “pós-moderna”, próximo objeto do nosso estudo. Em uma espécie de relação “edipiana”, seus principais representantes – a grande maioria norte-americanos – a despeito de terem as suas idéias inspiradas na antropologia interpretativa de Geertz, parecem pretender assassinar o pai totêmico, demarcando os limites do tipo de análise da cultura proposta por este autor e, simultaneamente, estabelecendo os rumos de uma nova etnografia de cunho experimental. Ouçamos, a seguir, o que têm a nos dizer estas vozes emergentes, qual o tipo de relação que estabelecem entre

si mesmas e as modalidades antropológicas das quais tratamos até o momento e, principalmente, até que ponto são responsáveis pela constituição deste *pathos* etnográfico que, objeto maior do nosso interesse, convoca a psicanálise para um encontro possivelmente produtivo.

Os “Pós-Modernos”: a antropologia por sobre os ombros do antropólogo

Como insinua o título deste capítulo, o contraponto entre realidade e ficção parece mesmo se constituir na mola-mestra de boa parte das discussões antropológicas da atualidade, onde, é bem verdade, a modalidade etnográfica desenvolvida por pioneiros como Malinowski volta ao centro das atenções. Porém, não mais associada ao *glamour* da construção de heróis da cultura. Ao contrário disso, a nova postura vem marcada pela iconoclastia de destruir aqueles ídolos do passado que supostamente se sustentariam em pés feitos de barro. Dentre eles, o próprio Geertz.

Eis aí, portanto, plenamente configurado o *pathos* que associamos à discussão antropológica contemporânea. Neste sentido, a irrepreensibilidade da conduta etnográfica que caracterizava, por exemplo, o funcionalismo de Malinowski e sua pretensão científicante de uma explicação completa e fidedigna dos diferentes universos culturais cede, ao menos em parte, lugar a um outro tipo de discurso que, consciente das suas limitações ontológicas, promove o afastamento de um ideal de correção e integridade visando não exatamente o convencimento do seu público, mas conduzi-lo a uma espécie de experiência de natureza mito-poética onde o “explicar” é substituído pelo “evocar”²⁸. As seguintes palavras de Marcus e Fischer (1986), dois dos maiores representantes desta antropologia crítica, podem nos oferecer uma idéia mais clara deste processo:

O atual escopo dos experimentos contemporâneos na escrita etnográfica deriva do impacto que a revisão da antropologia interpretativa vem tendo no processo da pesquisa etnográfica (...) A tensão essencial que preenche este tipo de

²⁸ Há vários trabalhos em língua portuguesa voltados ao pós-modernismo etnográfico, cada um deles enfatizando pontos específicos desta nova tendência da discussão antropológica (Cf. FISCHER, 1985; TEDLOCK, 1986; PEIRANO, 1986, 1992 e 1995; TRAJANO FILHO, 1988; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988a, 1988b e 1991; MARCUS, 1991 e 1994; MONTERO, 1991 e 1993; SILVA, 1991 e 2000; DAMATTA, 1992 e 1993; CLIFFORD, 1998; SAHLINS, 2004). Contudo, àquele leitor interessado em textos que abordem o tema de uma maneira mais panorâmica, boas opções podem ser encontradas na abrangente revisão bibliográfica efetuada por Caldeira (1988) e também no artigo de Canclini (1993).

experimentação reside no fato de que a experiência tem sido sempre mais complexa do que permite a sua representação pelas tradicionais técnicas de descrição e análise da escrita sócio-científica (...) A tarefa deste tipo de experimentação é, assim, a de expandir as fronteiras existentes no gênero etnográfico de maneira a escrever mais completas e mais ricas descrições evocativas de uma outra experiência cultural (MARCUS e FISCHER, 1986, p. 43-44)²⁹.

Uma vez minimamente caracterizada a natureza do empreendimento etnográfico pós-modernista, resta ainda situar o leitor no terreno das suas principais propostas. Para tanto, como se pode notar pela citação acima, será necessário efetuar um contraponto entre esta nova tendência da antropologia contemporânea e as outras orientações teórico-metodológicas que acompanhamos até o momento. Neste sentido, uma revisão bibliográfica como a de Marcus e Cushman (1982) merece destaque ao evidenciar a particular atenção fornecida pela contemporaneidade antropológica norte-americana à escrita do texto etnográfico e à própria etnografia, agora vista como atividade que ultrapassa o trabalho de campo, como um produto da pesquisa que não se restringe a uma simples questão de método.

Em outros termos, trata-se de uma reação às convenções etnográficas sobre as quais parece haver se estabelecido um certo consenso tácito por aproximadamente 60 anos. Trata-se ainda de uma experimentação que visa provocar a reestruturação da natureza da etnografia em termos de ambições teóricas e práticas de pesquisa. É neste sentido que se pode também associar o pós-modernismo etnográfico a uma preocupação de ordem epistemológica que opera com a consciência da construção textual do outro. Como expresso na seguinte citação:

A maior característica compartilhada pelas etnografias experimentais é que elas integram, no interior das suas interpretações, uma explícita preocupação epistemológica acerca de como elas construíram tais interpretações e de como as estão representando textualmente enquanto um discurso objetivo acerca dos indivíduos entre os quais a pesquisa foi conduzida (...) a meta de explorar temas epistemológicos enquanto parte integral e vital da análise da cultura distingue estes textos e, em decorrência, está tornando seus autores, bem como seus

²⁹ No texto original: “The actual scope of contemporary experiments in ethnographic writing follows from the impact that the revision of interpretive anthropology is having on the ethnographic research process (...) The essential tension fueling this kind of experimentation resides in the fact that experience has always been more complex than the representation of it that is permitted by traditional techniques of description and analysis in social-scientific writing (...) The task of this trend of experimentation is thus to expand the existing boundaries of the ethnographic genre in order to write fuller and more richly evoked accounts of other cultural experience” (trad. nossa, MRS).

leitores, progressivamente conscientes das suas estruturas narrativas e retórica (MARCUS e CUSHMAN, 1982, p. 25-26)³⁰.

Neste contexto, a representação das experiências de campo se torna uma técnica vital para a estruturação de narrativas de descrição e análise, com trabalhos orientados por uma escrita pessoal, com maior presença do autor e em busca de novas metas e convenções retóricas mais plausíveis. Por exemplo, ao invés dos grandes projetos explicativos que englobavam vários volumes, característicos do pioneirismo do realismo etnográfico à la Malinowski, as pesquisas contemporâneas pretendem se revelar menos pretensiosas e mais voltadas a problemas específicos, acrescentando à atividade do etnógrafo, contudo, uma gama extra de tarefas descritivas e interpretativas.

Ao darem prosseguimento à sua análise, Marcus e Cushman (1982) enfatizam, entretanto, o caráter não-homogêneo dos experimentos contemporâneos, o que se reflete em diferentes aproximações dos princípios básicos da etnografia enquanto descrição e interpretação das culturas. Em outras palavras, vemos que há entre os próprios representantes do pós-modernismo antropológico diferenças de abertura quanto às convenções de gênero até então aceitas como determinantes na escrita sobre o outro.

Que tipo de convenções são essas? Bem, para melhor compreendê-las – e também o próprio movimento da etnografia pós-moderna – Marcus e Cushman (1982) nos propõem um retorno aos clássicos da antropologia, período constituído sobretudo a partir da década de 1920 e que, em uma referência direta ao tipo de literatura que caracterizou o século XIX, nossos autores denominam de “realismo etnográfico”. O que o determina, bem como as suas convenções textuais? Estes são alguns dos tópicos abordados a seguir, quando o artigo dos antropólogos norte-americanos traça um paralelo histórico do desenvolvimento do realismo etnográfico enquanto conjunto de convenções retóricas que marcaram a antropologia de uma época até a contemporaneidade de uma veemente reação a estes mesmos gêneros de escrita.

³⁰ Conforme o original: “The major characteristic shared by experimental ethnographies is that they integrate, within their interpretations, an explicit epistemological concern for how they have constructed such interpretations and how they are representing them textually as objective discourse about subjects among whom research was conducted (...) the goal of exploring epistemological issues as an integral, vital part of cultural analysis distinguishes these texts, and, in addition, is making their authors, as well as their readers, increasingly conscious of their narrative structures and rhetoric” (trad. nossa, MRS).

Neste sentido, ao buscarmos no diálogo com a crítica literária uma ampla fonte de inspiração, podemos perceber que as ressalvas dos antropólogos pós-modernistas vão de encontro a alguns temas específicos da prática etnográfica, como a questão da identidade e da autoridade do etnógrafo. Além disso, problematizam as garantias de plausibilidade e autenticidade das interpretações feitas acerca de outras culturas e a sua receptividade por diferentes tipos de leitores. Finalmente, visam ainda o fornecimento de modalidades alternativas para a escrita antropológica de acordo com novas perspectivas acerca da teoria e do trabalho de campo.

De volta ao texto de Marcus e Cushman (1982), vale a pena chamar atenção para o fato de os autores apontarem como principal característica do chamado “realismo etnográfico” a pretensão de representar universos culturais específicos em termos globais, fornecendo ao leitor uma descrição fechada e completa do cotidiano nativo e das suas relações pessoais e institucionais. Para tanto, utilizava-se como recurso uma divisão da sociedade em setores específicos (política, religião, economia, etc.) e, a partir daí, propunha-se a alusão ao todo por intermédio das partes, enfatizando-se ainda uma grande quantidade de detalhes e demonstrações redundantes de que o autor realmente “esteve lá”.

Ainda segundo Marcus e Cushman (1982), a emergência de tal etnografia de cunho realista enquanto um gênero de escrita plenamente estabelecido teria sido resultante da fusão de dois eventos históricos particulares. A saber, o estabelecimento da antropologia como disciplina acadêmica e, por uma questão de legitimação em termos de objeto e método de trabalho, a instituição da pesquisa de campo profissional, a qual alcançou o status de pré-requisito necessário para a obtenção de dados culturais.

A partir daí, Marcus e Cushman (1982) passam à tarefa de uma identificação detalhada das convenções de gênero que, segundo eles, caracterizam o tipo de escrita da etnografia realista. Dentre os vários tipos listados (nove ao todo), podemos citar: a narrativa global (totalitária e generalista), a ausência da escrita na primeira pessoa (visando a objetividade científica sustentada pela distância entre “sujeitos” e “objetos” da pesquisa), a substituição do nativo particular (de “carne e osso”) por uma criação homogênea e representativa do grupo como unidade mais ampla e a descrição detalhada das situações e experiências de campo (uma questão de legitimação da prática etnográfica pela via do “estar lá”). Além destes predicados, sugerem os nossos autores, havia ainda uma busca

autoritária e auto-confiante no sentido de alcançar o “ponto de vista dos nativos” (já que representar uma outra realidade seria também ter acesso à qualidade dos pensamentos dos seus membros), o uso de jargões específicos que confeririam a determinado texto o título de “etnografia” e, finalmente, uma exegese contextual dos conceitos e discursos nativos (evidenciando a competência lingüística do etnógrafo)³¹.

Diante disso, Marcus e Cushman (1982), utilizando o contraste como recurso didático, passam a se ater às características específicas dos novos experimentos etnográficos. Neles um aspecto seguramente merece destaque especial: a preocupação com o exame explícito dos *bias* ou preconceitos do antropólogo que, refletidos na sua escrita e na sua retórica, teriam sido responsáveis pela construção do tipo de autoridade profissional à qual nos referimos nos parágrafos anteriores. Desta maneira, para os autores em questão, o que caracteriza o pós-modernismo etnográfico é fundamentalmente a busca por um outro tipo de autoridade, agora construída em um contexto hermenêutico e pautado pela reflexão e pela auto-consciência autorais. Aqui, a experimentação se evidencia pela maior inclusão do etnógrafo em seu próprio texto, inclusão essa que equivale a situar o pesquisador historicamente tanto em relação aos seus leitores e pares acadêmicos quanto no que se refere aos próprios “objetos” do seu saber: os nativos.

Neste contexto, a nova autoridade etnográfica e os novos tipos de organização textual escolhidos não mais visam seduzir ou “instruir” pela organização e pelo detalhe. Ao invés disso, utilizando-se de uma perspectiva desconstrucionista, propõem uma certa

³¹ Ao leitor interessado nesta discussão acerca da dimensão retórica contida na prática etnográfica, duas boas outras fontes de informação podem ser encontradas em Stocking Jr. (1992) e Clifford (1988). Segundo este último, um contato como o de Malinowski junto aos nativos da Nova Guiné teria revelado ao antropólogo polonês textos culturais de natureza “frouxa” (retalhos do mundo) que, incongruentes em si mesmos, deveriam ser transformados em cenas coerentes e prováveis. Assim, para unificar seria preciso combinar, selecionar e reescrever tais textos caóticos. Nesta perspectiva, a etnografia de Malinowski seria exemplar enquanto processo de automodelagem ficcional em um sistema relativo de cultura (processo este encarnado na monografia dos *Argonautas*), resultando tanto na produção de uma ficção quanto na emergência de uma *persona* cultural: o próprio Malinowski enquanto representante de um novo estilo antropológico. Ainda conforme Clifford (1988), importaria chamar atenção ao fato de que tal *persona* – aquela, dotada da chamada “magia do etnógrafo – não seria exatamente construída no campo, mas sim posteriormente. Em outros termos, não representaria, mas sim racionalizaria a pesquisa junto ao outro, contando para isso talvez mais com a ajuda da escrita do que com a sua experiência etnográfica propriamente dita. Portanto, já nos termos de Stocking Jr. (1992), a validação do estilo de trabalho de campo proposto por Malinowski estaria ligada a uma qualidade literária e figurativa: aquela de conseguir transportar o leitor a um lugar mágico e determinado pela fenomenologia da experiência etnográfica, ao mesmo tempo repleta de riscos e de promessas, utilizando o recurso literário da “magia do etnógrafo” para suprimir em seu texto lacunas de ordem epistemológica.

anarquia ou embaralhamento das cartas com textos menos formais ou assépticos que, na sua necessária incompletude, exigem do leitor um papel ativo na interpretação do outro.

Assim, seguindo Marcus e Cushman (1982), torna-se possível pensar atualmente em pelo menos dois estilos de apresentação de dados mais ou menos combináveis entre si - ambos, vale dizer, diretamente relacionados à maneira como o próprio autor se insere no texto etnográfico. Falamos do modo textual e do modo dialógico. O primeiro, típico do realismo etnográfico e partidário de um modelo purista de “ciência social”, seria marcado pela abstração, com o etnógrafo interessado em performances nativas, mas sem levar em conta contextos performáticos específicos onde ele mesmo estaria presente enquanto participante direto, alterando, assim, em maior ou menor escala, a realização do evento original.

Já o modelo dialógico, mais próximo do que Marcus e Cushman (1982) classificam como um tipo de mentalidade associada não exatamente à “Ciência”, mas às “humanidades”, primária pela maior concretude na ligação entre o texto etnográfico e o dado bruto, agora situado e contextualizado na própria interpretação que dele se faz. Neste sentido, temos aqui a imagem de um antropólogo mais atento ao fato de que o bojo da análise etnográfica residiria em uma negociação de “verdades” entre o pesquisador e o nativo.

Exemplo de um trabalho especificamente voltado a esta temática pode ser encontrado no pioneirismo de Crapanzano (1977), o qual toma a etnografia como um confronto gerador de ansiedade, uma inevitável perturbação em termos de *self* entre o etnógrafo e seus “informantes”, permanecendo a escrita etnográfica como uma continuação deste confronto. Ou seja, em seu retorno para casa, seria inevitável ao antropólogo sentir um choque inter-cultural tão ou mais difícil que o próprio encontro inicial com a alteridade. Daí a necessidade de uma reafirmação/ reconstituição do próprio *self*, tarefa a ser cumprida precisamente pela escrita etnográfica.

Para Crapanzano (1977), qualquer escrita – incluindo-se aí a etnográfica – seria em si um ato de comunicação. Portanto, um apelo ao reconhecimento por parte do outro, o qual, inclusive, constituiria o sentido do *self* daquele que escreve, confirmando a sua significação do/no mundo. Em contrapartida, também este outro seria constituído através do ato comunicativo. Assim, no caso específico da escrita:

...a evocação da resposta do outro e, portanto, a constituição do *self* e do seu mundo de significado – é reificada no seu produto, a palavra escrita. O *self* é objetivado na palavra escrita e, enquanto o *self* é objetivado, também o é o outro (CRAPANZANO, 1977, p. 71)³².

De acordo com esta perspectiva, propõe Crapanzano (1977) que, em se tratando da etnografia, o escritor usaria as palavras para falar a si mesmo, ainda que pretendendo ser ouvido. O ato da escrita etnográfica seria, então, uma tentativa de constituição do *self*, uma disposição rumo à sua objetivação, ainda que sob o peso da alienação. Aliás, teríamos nesta última (na alienação) uma característica inevitavelmente associada à escrita que, mais do que a criação, objetivação ou constituição, seria em sua natureza um ato de exorcismo da figura do etnógrafo do confronto estabelecido pelo encontro etnográfico.

Diante de tal argumento, pergunta-se Crapanzano (1977), quem seria este outro utilizado pelo etnógrafo como uma espécie de espelho ou contraponto para a constituição do seu próprio *self* de escritor? Admitindo-se como correta a afirmação anterior acerca do caráter multidimensional do outro, prossegue Crapanzano (1977), este representaria mais do que o “nativo” ao qual supostamente se voltaram os esforços do etnógrafo, mas também não figuraria entre a platéia – leiga ou profissional – para a qual se dirigiria o etnógrafo ao retornar ao seio da sua comunidade acadêmica. O predicado deste outro seria mais complexo. Na verdade, bifurcado:

O outro da etnografia é, sugiro eu, um outro essencialmente mais complexo – um outro bifurcado. Ele é, de uma só vez, o outro significativo do próprio mundo cultural do etnógrafo e o outro do confronto etnográfico. O escritor de etnografias escreve – e cria – uma dupla audiência: a da sua própria gente e aquela das outras pessoas às quais ele se refere, em um ato de suposição ou mesmo presunçosa incorporação, como “minha gente”. A escrita da etnografia – e isso deve ter um efeito na objetividade, senão na validade científica do trabalho – é essencialmente uma formação de compromisso (CRAPANZANO, 1977, p. 72).³³

³² No original: “the evocation of the response of the other and the constitution thereby of the self and his meaningful world – is reified, in its product, the written word. The self is objectivated in the written word, and insofar as the self is objectivated, the other is also” (trad. nossa, MRS).

³³ No original: “The other of ethnography is, I suggest, an essentially more complex other – a bifurcate other. He is at once the significant other of the ethnographer’s own cultural world and the other of the ethnographic confrontation. The writer of ethnography writes – and creates – a double audience: the audience of his own people and the audience of those other people whom he refers to in an act of presumptive if not patronizing incorporation as ‘my people’. The writing of ethnography – and this must have an effect upon the objectivity if not the scientific validity of the work – is essentially a compromise formation” (trad. nossa, MRS).

Com isso, em um diálogo com a psicanálise, Crapanzano (1977) atinge o que parece se constituir no ponto alto do seu trabalho: como vimos, esta atribuição da qualidade de formação de compromisso à escrita etnográfica. Neste sentido, nosso autor propõe que a ambivalência do etnógrafo em relação às suas duas outras audiências (a “nativa” e a dos seus próprios pares acadêmicos), bem como em relação a si mesmo - enquanto personalidade afetada pelo encontro etnográfico e que agora retorna para casa – seria trabalhada precisamente no texto etnográfico em uma espécie de dialética entre a criação e a destruição, o encantamento e o exorcismo, a qual, por seu turno, precisaria ser desvelada assim como se faz com as estruturas míticas e oníricas, objetos privilegiados pela psicanálise. Em última análise, sugere Crapanzano (1977), caberia ao etnógrafo reconhecer o seu produto etnográfico (a própria monografia) pelo que este seria de fato: o sintoma de um confronto extremo com a alteridade que somente seria melhor aclarado pela via de uma leitura verdadeiramente corajosa daquilo que ele mesmo (o etnógrafo) deita sobre o papel.

Ao dar prosseguimento a esta perspectiva, Dwyer (1977) questiona o tipo de objetivação dos outros e de si mesmos criada pelos antropólogos em suas monografias, particularmente no que se refere àqueles momentos em que a qualidade da interação social com os nativos poderia ser posta sob suspeita em termos de relações de poder. Neste sentido, o foco do trabalho deste autor recai sobre o tema da criação antropológica da alteridade, partindo em busca de uma nova orientação etnográfica onde não mais se distorcesse a relação entre o *self* e o outro, violentando, assim, a prática de ambos, já que a insistência etnográfica no respeito à particularidade paradoxalmente criaria tanto um “outro” quanto um *self* antropológicos congelados e já previamente definidos.

Na sua crítica ao que qualifica como o típico encontro etnográfico: aquele cego à natureza criativa da interação humana, ao seu status ontológico de comunicação crescente entre pessoas, Dwyer (1977) parte em defesa de uma historicidade e diálogo próprios à pesquisa de campo. Ou seja, respeitados na sua particularidade temporal e não generalizáveis (despersonalizados) em absoluto. Esta seria a condição básica para uma aproximação com a natureza criativa do encontro intercultural.

Logo, contra os tipos até então criados pela prática antropológica – o outro como uma abstração universal ou abstração particular -, Dwyer (1977) propõe um novo tipo de interação entre antropólogo e nativo, a qual denomina de outro como “concretude singular”.

Há aqui um apelo à concretude da experiência mútua, sem reduzi-la a um lugar ditado pela atemporalidade ou pela abstração que, conforme este autor, caracterizaram a antropologia que até então se pretendeu “científica”. Nestes termos, não caberia negar a diferença (singularidade), mas antes afirmá-la, elaborá-la e articulá-la na monografia antropológica.

Conforme Dwyer (1977), a possibilidade de uma reconciliação entre o antropólogo e o nativo seria gerada *a partir* do encontro etnográfico, e não de maneira independente a este. Com isso, um retardamento da reconciliação com a diferença expressa no outro adquiriria um grande potencial criativo em termos da realização do próprio *self* (do antropólogo) e da transcendência do *self* do outro. Para Dwyer (1977), tal articulação da alteridade através de uma experiência criada em conjunto evitaria tanto a justaposição conceitualizada de “exemplos” ou “espécimes” de diferentes culturas (visão relativista) quanto a idéia de um projeto comum entre o “eu” e o “outro” que, graças a uma imagem de absoluta transparência, permitiria ao etnógrafo a ilusão da verdadeira partilha de um universo simbólico diferente do seu:

A emergência de um modo concreto e singular de alteridade chama atenção às suas próprias origens na relação entre centro e periferia e nos permite conceber um projeto que, encorajando a destruição das antinomias da ação antropológica, possa informar a ação dentro da esfera efetiva do cotidiano do antropólogo. Ele também trabalha no sentido de erodir a barreira que talvez seja a mais básica para a manutenção do centro e da periferia: aquela entre o conhecimento e a ação, entre a teoria e a prática (DWYER, 1977, p. 150)³⁴.

Já Tedlock (1986), também ele um outro representante deste dialogismo etnográfico, inicia seu trabalho chamando atenção para as variadas vozes que se esconderiam por detrás da etnografia, aqui tomada como gênero de ficção. Neste sentido, sugere o autor, caberia ao antropólogo manter o *espaço intermediário* originalmente criado pelo diálogo etnográfico enquanto atividade voltada a uma compreensão das diferenças *entre* os mundos de pessoas anteriormente distantes. Tal tarefa, contudo, permaneceria inviável caso a antropologia permanecesse insistindo em “simular” as ciências naturais, utilizando o espaço do gabinete acadêmico (aquele para onde se retorna após o trabalho de

³⁴ No original: “The emergence of a concrete singular mode of otherness calls attention to its own origins in the relationship between center and periphery and allows us to conceive a project which, encouraging the destruction of the antinomies of anthropological action, can inform action within the effective sphere of the anthropologist’s daily life. It thus works to erode de barrier which is perhaps most basic to the maintenance of center and periphery, that between knowledge and action, between theory and practice” (trad. nossa, MRS).

campo) para uma assepsia do conteúdo experiencial ou fenomenológico decorrente do confronto com a alteridade, visando com isso um ideal de objetividade e neutralidade científicas. Diante disso, Tedlock (1986) atinge o fundamento do seu trabalho, o qual reside na contraposição entre dois tipos distintos de antropologia, qualificados como *analógica* e *dialógica*. Nas suas palavras:

...a “objetividade” que normalmente se atribui às ciências sociais não é nada mais que a “subjetividade” do observador, fazendo suas próprias afirmações além daquelas do sujeito observado. Aqui nós deixamos de lado a possibilidade de uma antropologia que permanece fiel à situação dialógica e entramos no domínio do que chamo de antropologia analógica. Uma antropologia dialógica seria conversar de um lado para o outro, ou alternadamente, o que é algo que todos nós fazemos durante o trabalho de campo, se não somos apenas cientistas naturais (...) A antropologia analógica, por outro lado, envolve a substituição de um discurso por outro. Afirma-se que esse novo discurso, por mais à parte que pareça estar, é equivalente ou proporcional, num sentido quase-matemático, ao discurso anterior (...) O diálogo é um processo que continua e, por si só, indica processo e mudança; o que se chama de análogo, por outro lado, é um produto, um resultado (TEDLOCK, 1986, p. 185).

Como se pode perceber, a idéia geral que trespassa a noção de antropologia dialógica de Tedlock (1986) é a de um *movimento interpretativo*. Contudo, trata-se aqui de uma mobilidade hermenêutica que não necessariamente abdicasse da lógica metódica, mas que, ao contrário, visando maior fidedignidade, optasse por incluí-la entre os temas privilegiados pela sua discussão³⁵:

Mas não é certo que o caminho dialógico requer o abandono geral da metodologia existente (...) E não é o caso de o diálogo ser, em si, um método no sentido de que possa suplantiar “outros” métodos ou métodos “anteriores” (...) O diálogo não é um método, mas uma *forma*, uma forma de discurso dentro da qual podem existir momentos metódicos, de qualquer um dos lados, e dentro da qual os métodos podem se contar entre os possíveis assuntos em discussão, tanto no campo quanto no gabinete (...) dentro do campo dialógico as conversas vão durar ou cair por terra segundo seus próprios méritos, como o ponto de encontro entre dois mundos, mas não com base na possibilidade de o investigador ter conseguido o que afirma ter procurado (e a qualquer preço). O perigo se encontra em *qualquer* dos lados do diálogo e está sempre por perto, tanto no gabinete, quanto no campo (TEDLOCK, 1986, p. 194-195).

³⁵ Seguramente, pode-se afirmar aqui uma inspiração gadameriana no texto de Tedlock (1986). Basta lembrarmos do resgate da noção de “preconceito” proposto pela hermenêutica do filósofo alemão (Cf. GADAMER, 1992).

É em tal crítica a um tipo de etnografia que supostamente apresenta o nativo como produto final, acabado e indubitavelmente “representável” que podemos compreender a relação “edipiana” que anteriormente apontamos como característica do vínculo entre os “pós-modernos” e a antropologia interpretativa de Clifford Geertz³⁶. Neste sentido, o texto de Tedlock (1986) se revela tipicamente partidário desta nova tendência ao sugerir que, assim como na etnografia “clássica” (ou “realista”), os relatos de campo construídos por Geertz forneceriam muito pouca margem a falas genuinamente nativas, as quais, nas escassas vezes em que podiam se expressar em sua própria língua, o fariam apenas coletivamente - ou seja, enquanto um todo integrado que serviria como sustentáculo para teorias ou conclusões previamente definidas:

Pelo menos em teoria, Clifford Geertz chega perto de defender uma volta ao diálogo, mas quando nos instiga a “conversar com eles” (...) ele, aparentemente, se refere a uma conversa puramente metafórica com um “eles” coletivo e, a julgar pela escassez de citações em seu próprio trabalho, a prática daquilo que ele denomina “descrição densa” (...) equivale a uma “gag rule” ou lei de restrições ao discurso nativo (TEDLOCK, 1986, p. 198-199).

Nesta nossa breve revisão bibliográfica, vale a pena analisarmos ainda a contribuição de Tyler (1986), outro grande representante desta atual antropologia crítica norte-americana. Ao privilegiar o “discurso” (e não o “texto”), este autor enfatiza o valor do diálogo ao invés do monólogo, sustentando ainda que a situação etnográfica deteria uma natureza eminentemente cooperativa que contrastaria com a ideologia científica da observação transcendente. Na verdade, ainda segundo Tyler (1986), o pós-modernismo etnográfico rejeitaria mesmo a clássica divisão entre observadores e observados (sujeitos e

³⁶ Um outro trabalho que segue esta mesma linha em termos de ressalvas ao projeto etnográfico de Geertz é o de Crapanzano (1992), também este último um dos principais nomes da antropologia “dialógica” contemporânea. O texto em questão compara o ofício do antropólogo à figura mítica de Hermes, um mensageiro que, para “traduzir” o texto de uma cultura alheia, precisaria primeiro produzi-lo. Ou seja, ele o interpretaria. Em seguida, para cumprir a sua função, necessitaria também de recursos retóricos para se fazer ouvido. Com isso, Crapanzano (1992) enfatiza sempre a validade da proposição de que qualquer transação social envolveria necessariamente uma negociação de sentido. Isto é, uma tentativa de determinar pragmaticamente os termos pelos quais tal transação poderia (ou deveria) ser entendida. Apostando, portanto, na afirmação de que o discurso racional não está separado de conteúdos valorativos, este autor enfatiza as várias estratégias retóricas do texto etnográfico geertziano, mascaradas pela ênfase convencional na sua dimensão puramente semântica. Desta maneira, a linguagem é percebida não só como instrumento, mas como articuladora de desejos, com o poder institucional intervindo (in)diretamente sobre os limites interpretativos da escrita (ou na forma como esta pode ser “lida”). Assim, também é questionado o fosso que separa a observação etnográfica das conclusões efetivamente publicadas e problematizado o papel da subjetividade do antropólogo neste processo.

objetos do conhecimento) em prol do ideal de uma produção dialógica do discurso enquanto história cooperativa ou texto polifônico. Desta maneira, o próprio sentido de uma “forma” ou função simbólica precisa e fixada no texto etnográfico perderia a sua importância primordial. Esta (a forma) acabaria por emergir do trabalho em conjunto do etnógrafo com os seus parceiros nativos e o texto etnográfico perderia o seu caráter objetal, assumindo, assim, a qualidade de meio ou veículo mediador para uma transcendência do discurso em termos de espaço e tempo:

A ênfase é no caráter emergente da textualização enquanto apenas o movimento interpretativo inicial que provê um texto negociado do leitor ao intérprete. O processo hermenêutico não permanece restrito à relação do leitor com o texto, mas inclui também as práticas interpretativas dos participantes do diálogo original (TYLER, 1986, p. 127)³⁷.

Na perspectiva de Tyler (1986), o atual significado do texto etnográfico não estaria contido em si mesmo (ou seja, na representação), mas sim na *compreensão*, da qual, inclusive, aquele nada mais seria que um fragmento. Neste contexto, a “evocação” aparece como uma palavra-chave, já que este termo não precisaria representar o que evoca, mas servir como meio para uma outra representação. O “evocar” de Tyler (1986) serve, portanto, não como uma presença que invocaria algo ausente no texto, mas como um vir-a-ser daquilo que não estaria nem presente e nem ausente. Em outros termos, trata-se aqui do caráter único (unicidade) da evocação, que deveria ser compreendida em si mesma, e não como ligação entre diferenças de espaço e tempo (o evocado e o que evoca).

Com o “evocar”, aposta Tyler (1986), a etnografia se libertaria da *mimesis* e do modo inapropriado utilizado pela retórica científica, a qual trabalha com os conceitos de “sujeito”, “objeto” e “verdade”. Conforme nosso autor, tais conceitos não teriam validade ou equivalência no campo etnográfico ou na sua escrita, pois aqui não haveria “coisas” estáticas ou congeladas a serem representadas, mas sim um discurso que não seria nem um objeto representável e nem tampouco a representação de um objeto.

Assim, continua Tyler (1986), toda ideologia da significação representativa equivaleria também a uma ideologia de poder. Quebrar o seu encanto exigiria um ataque à

³⁷ No original: “The emphasis is on the emergent character of textualization, textualization being just the initial interpretive move that provides a negotiated text for the reader to interpret. The hermeneutic process is not restricted to the reader’s relationship to the text, but includes as well the interpretive practices of the parties to the originating dialogue” (trad. nossa, MRS).

escrita enquanto representação totalitária, mas também ao tipo de autoridade até então atribuída à figura do autor³⁸. Tyler (1986) vê na chamada etnografia pós-moderna a possibilidade da desconstrução de tais pressupostos textuais e autorais. Assim, desconfiando de grandes sistemas explicativos, como o funcionalismo e o estruturalismo, o tipo de escrita característico da contemporaneidade etnográfica não apresenta um caráter organizado, mas, ao contrário, um gênero necessariamente fragmentado, a exemplo da própria vida que tenta descrever:

Nós confirmamos em nossas etnografias a nossa consciência da natureza fragmentária do mundo pós-moderno, uma vez que nada define melhor o nosso mundo do que a ausência de uma alegoria sintetizante (...) Nós sabemos que estes transcendentais textuais, estas invocações de holismo, de sistemas funcionalmente integrados, são tropos literários, veículos que conduzem a imaginação da parte ao todo, do concreto ao abstrato, e conhecê-los pelo que eles são, sejam mecânicos ou organicistas, faz-nos suspeitar da ordem racional que eles prometem (TYLER, 1986, p. 132)³⁹.

Ao dar prosseguimento à sua leitura desconstrutiva da etnografia enquanto escrita científico-representativa, Tyler (1986) decreta ainda a caducidade da busca por um momento holista (ou, nas suas palavras, “trânsito-transcendental”), o qual seria determinado pelo texto ou por um suposto direito exclusivo do seu autor. Em outros termos, no que se refere à etnografia, desconfia-se aqui de “verdades” culturais secretamente escondidas no texto em si (ou entre textos), na mente do autor ou mesmo na interpretação do leitor, apostando-se em um conhecimento derivado do diálogo, em um tipo de “mente emergente” e com infinitos *locus* possíveis que, inclusive, deteria a: “...capacidade paradoxal de evocar a transcendência sem a síntese, sem criar dentro de si mesma recursos formais e estratégias conceituais de ordem transcendente” (TYLER, 1986, p. 132)⁴⁰.

³⁸ Neste ponto, referências explícitas são feitas por Tyler (1986) à ideologia fragmentária de Theodor Adorno e Walter Benjamin, bem como à proposta desconstrutiva que caracteriza o projeto filosófico de Derrida.

³⁹ No original: “We confirm in our ethnographies our consciousness of the fragmentary nature of the post-modern world, for nothing so well defines our world as the absence of a synthesizing allegory (...) We know that these textual transcendentals, these invocations of holism, of functionally integrated systems are literary tropes, the vehicles that carry imagination from the part to the whole, the concrete to the abstract, and knowing them for what they are, whether mechanismic or organismic, makes us suspect the rational order they promise” (trad. nossa, MRS).

⁴⁰ No original: “...paradoxical capacity to evoke transcendence without syntesis, without creating within itself formal devices and conceptual strategies of transcendental order” (trad. nossa, MRS).

É desta maneira que Tyler (1986) propõe uma outra espécie de holismo: aquele que, ao invés de ser simplesmente fornecido como dado, traria em si mesmo uma qualidade emergente a partir da *reflexividade* contida na relação texto-autor-leitor, sem privilegiar nenhuma destas três instâncias como local exclusivo do significado. E mais: seguindo esta linha de raciocínio, nosso autor aposta ainda que este todo emergente não seria caracterizável enquanto objeto, permanecendo, portanto, inacessível às características do método simbólico-sintético:

...eis o porquê da etnografia pós-moderna ser um documento oculto; é uma enigmática, paradoxal e esotérica conjunção de realidade e fantasia que evoca a simultaneidade construída que nós conhecemos como realismo ingênuo. Ela conjuga realidade e fantasia uma vez que fala do oculto na linguagem do realismo ingênuo e do cotidiano na linguagem oculta, fazendo assim da razão de uma a razoabilidade da outra (...) A etnografia pós-moderna é um objeto de meditação que provoca a ruptura com o mundo do senso comum e evoca uma integração estética cujo efeito terapêutico é trabalhado na restauração deste mesmo mundo do senso comum. Diferentemente da ciência, ela não é um instrumento de imortalidade, pois ela não sustenta a falsa esperança de uma transcendência permanente, utópica, a qual só pode ser adquirida pela desvalorização e falsificação do mundo do senso comum, criando em nós, desta forma, um sentido de permanente alienação da vida cotidiana (...) Ao invés disso, ela adota como ponto de partida o mundo do senso comum somente como uma forma de o confirmar e nos retornar a ele, renovados e conscientes da nossa renovação (TYLER, 1986, p. 134)⁴¹.

De volta ao trabalho de Marcus e Cushman (1982), vemos que, além deste questionamento da autoridade do antropólogo – ou, mais precisamente, associado a ele – também faz parte do rol de preocupações pós-modernas a questão da autenticidade/plausibilidade etnográficas. Com efeito, ao mesmo tempo em que assumem as dificuldades impostas pela tarefa da tradução de culturais alheias, os representantes da antropologia crítica contemporânea conferem ao tema da retórica uma dimensão bastante privilegiada, discutindo o etnocentrismo presente na linguagem com a qual se representa o

⁴¹ No original: “...that is why the post-modern ethnography is an occult document; it is an enigmatic, paradoxical, and esoteric conjunction of reality and fantasy that evokes the constructed simultaneity we know as naïve realism. It conjoins reality and fantasy, for it speaks of the occult in the language of naïve realism and of the everyday in occult language, and makes the reason of the one the reasonableness of the other (...) Post-modern ethnography is an object of meditation that provokes a rupture with the commonsense world and evokes an aesthetic integration whose therapeutic effect is worked out in the restoration of the commonsense world. Unlike science, it is not an instrument of immortality, for it does not hold out the false hope of a permanent, utopian transcendence, which can only be achieved by devaluing and falsifying the commonsense world and thereby creating in us a sense of permanent alienation from everyday life (...) Instead, it departs from the commonsense world only in order to reconfirm it and to return us to it renewed and mindful of our renewal” (trad. nossa, MRS).

outro. Afinal, pensam eles, não é porque uma certa dimensão comparativa se apresenta como parte constituinte da própria escrita etnográfica que esta não poderia ser problematizada em si mesma. Conforme o trecho a seguir:

O contraste comparativo nas etnografias adotou novos contornos e vem sendo visto como a encarnação do problema da tradução cultural (...) Este é o dilema de expressar as diferenças culturais pelo uso de uma linguagem e de conceitos sutilmente enviesados, os quais os antropólogos tomaram emprestados do uso cotidiano em sua própria cultura ou de disciplinas especializadas como a economia e o direito, voltadas ao estudo de instituições ocidentais (MARCUS e CUSHMAN, 1982, p. 49-50)⁴².

Assim, a comparação intercultural pela via de uma linguagem mais direta (“nós” *versus* “eles”), característica da etnografia “realista”, assume na pós-modernidade etnográfica o papel de um importante tópico para reflexão. Com isso, parte-se em busca de um novo e menos ambicioso plano representativo da alteridade, agora pautado pela individualidade da análise caso a caso: o “eu” e “eles”, onde o leitor seguiria mais de perto o sinuoso percurso do antropólogo em sua partilha de significados culturais pela via do confronto com a diferença.

Entretanto, ao enfatizarem o valor conferido à retórica na contemporaneidade da discussão antropológica, Marcus e Cushman (1982) destacam também que o estilo da escrita por si só, a despeito de alcançar uma dimensão relativamente autônoma em termos da avaliação crítica da etnografia, não ocuparia o lugar nem da lógica e nem tampouco da evidência argumentativa, atuando de maneira complementar. Ainda segundo nossos autores, a atenção pós-moderna ao problema retórico também não teria como finalidade última a construção de modelos de como ler ou escrever monografias, já que estes acabariam por reificar o caráter eminentemente criativo da prática etnográfica.

Nestes termos, a efetividade da análise retórica residiria menos em um método congelado do que na proposta de renovados tópicos para discussão, destacando sempre a importância fundamental da escrita na construção da autoria (e da autoridade) de um texto como o etnográfico. Como vimos, tal aspecto fora até então deixado mais de lado pelas

⁴² No original: “Comparative contrast in ethnographies has taken an additional turn and has come to be seen as the embodiment of the key problem of cultural translation (...) This is the conundrum of expressing cultural differences through the use of subtly biased language and concepts, which anthropologists borrowed either from everyday usage in their own culture or else from specialized disciplines, such as economics and law, oriented toward the study of Western institutions” (trad. nossa, MRS).

etnografias de cunho “realista”, as quais tradicionalmente destacavam o valor comprobatório da experiência de campo - do “estar lá” – como atributo de legitimidade tanto da pesquisa quanto da escrita antropológicas. Agora, porém, dado o questionamento das convenções realistas, a ênfase recai não somente no trabalho de campo em si, mas também na sua teorização e representação intelectual.

Desta forma, pode-se dizer que, através do refinamento teórico das diferentes possibilidades de textualização da experiência etnográfica, a crítica antropológica contemporânea busca aproximar a prática, a teoria e a escrita. É neste sentido que coloca em xeque a mera busca frenética por dados empíricos – aqui percebida como justificativa para as pretensões explicativas de grandes sistemas comparativos que a precederam, como o funcionalismo malinowskiano ou mesmo a própria antropologia interpretativa de Geertz. Eis aí, portanto, uma revisão sem precedentes que perturba o consenso rumo ao maior desenvolvimento não só da análise do conteúdo, mas também da forma como se representa o outro:

A virtude da tendência da experimentação etnográfica é que ela está encorajando, se não forçando, esta conscientização crítica por parte dos leitores da etnografia, não pela imposição de métodos críticos, mas através de uma verdadeira ruptura com as convenções que há muito vinham constituindo o senso comum e profissional de leitores e escritores de etnografia (MARCUS e CUSHMAN, 1982, p. 66)⁴³.

Com isso, tendo em mente este panorama geral do pós-modernismo etnográfico norte-americano, sigamos agora os exemplos anteriormente válidos para os comentários que fizemos acerca do pensamento de Malinowski e Clifford Geertz e passemos à análise específica de um dos textos mais representativos desta reconfiguração do pensamento antropológico contemporâneo. Trata-se do trabalho Clifford (1998).

⁴³ No original: “The virtue of the trend of ethnographic experimentation is that it is encouraging, if not forcing, this critical awareness on the part of readers of ethnography, not by the imposition of methods of criticism, but by a de facto disruption of the conventions which have long been the professional common sense of readers and writers of ethnography” (trad. nossa, MRS).

James Clifford: a identidade e a autoridade etnográficas em xeque

O estudo de Clifford (1998) tem como objetivo traçar a formação e a desintegração da autoridade etnográfica na antropologia social do séc. XX. Para este autor, com a constituição de um mundo globalizado como o atual, não cabe mais somente ao europeu o direito à interpretação. Há diversidade de idiomas e, como consequência, deve haver também uma “etnografia generalizada”, pautada pela heteroglossia.

É com base em tal perspectiva que Clifford (1998) problematiza a real possibilidade de uma representação fidedigna do outro. Neste sentido, pergunta-nos: como evitar a parcialidade e o etnocentrismo, já que as imagens que construímos de culturas diferentes das nossas não são neutras, mas construídas em meio a relações históricas? Como um encontro intercultural sobredeterminado e atravessado por relações pessoais e de poder pode ser circunscrito a uma só versão adequada do mundo alheio, versão essa composta por um único autor individual? Enfim, como padronizar uma experiência tão particular e de que “visão” falamos?

A partir destes questionamentos, Clifford (1998) ressalta o valor do trabalho de campo como método útil para uma análise/reflexão de natureza prática sobre a representação cultural. Isso porque o exercício da observação participante obrigaria seus praticantes a experimentar as “vicissitudes” físicas e intelectuais da tradução. Com efeito, a etnografia alcançaria um “status exemplar”, uma vez que nela a produção de conhecimento estaria associada a um intenso envolvimento subjetivo.

Após estas considerações iniciais, Clifford (1998) passa a um traçado histórico do desenvolvimento da ciência etnográfica no século XX, com a emergência do trabalho antropológico de campo institucionalizado e padronizado (leia-se: realizado por especialistas treinados). Neste sentido, nosso autor descreve a criação do status mais competente e diferenciado do etnógrafo como “autoridade” da representação intercultural, tarefa para a qual a experiência pessoal de Malinowski contribuiu sobremaneira⁴⁴. Em consequência disso, acrescenta Clifford (1998), teria emergido daí uma fusão entre teoria

⁴⁴ Como vimos na parte inicial deste capítulo, adquire fundamental importância neste contexto a iniciativa da observação participante, com a convivência prolongada do antropólogo junto aos povos que estuda, dominando a sua língua e sendo por eles iniciado em um outro universo cultural. Assim, nos termos de Clifford (1998), além de uma narrativa sobre aspectos particulares da vida trobriandesa, os *Argonautas do Pacífico Ocidental* ganha ares de arquétipo do novo status “científico” da etnografia.

geral e pesquisa empírica (etnologia e etnografia), tendo o agora teórico-pesquisador de campo substituído a antiga divisão entre o informante/viajante em contato com o “exótico” e o sociólogo ou antropólogo “de gabinete”.

Nesta perspectiva, prossegue Clifford (1998), a década de 1920 trouxe consigo um novo e poderoso gênero científico-literário: a etnografia, agora um estilo de representação que, baseado na observação participante, contornaria os obstáculos ao rápido conhecimento e apreensão de culturas estranhas. Com isso, nosso autor propõe uma lista de inovações institucionais e metodológicas que, segundo ele, garantiram esta há pouco mencionada “cientificidade” da etnografia:

1. em primeiro lugar, houve necessariamente a legitimação da própria *persona* do pesquisador de campo, que, agora suficientemente treinado, poderia ter um acesso de natureza mais profunda e imparcial ao cerne das culturas alheias (questão de rapidez e totalidade);
2. com efeito, o etnógrafo do novo estilo estava agora autorizado a utilizar as línguas nativas, ainda que sem dominá-las adequadamente (uma justificativa para a legitimidade de estudos que detinham como pré-requisito o aprendizado da língua, mas que teriam sido realizados com pouco tempo de convívio);
3. nesta etnografia marcada por uma acentuada ênfase no poder de observação (primazia do visual), a cultura passou a ser pensada como conjunto de cerimônias e gestos característicos, algo passível de observação e registro ao observador treinado;
4. associada a este aspecto, havia a crença em poderosos esquemas e abstrações teóricas que possibilitariam alcançar mais rapidamente a estrutura ou esqueleto da vida nativa;
5. e mais: ainda que a cultura como um todo estivesse além do alcance de uma pesquisa de curta duração, o novo etnógrafo poderia focalizar algumas instituições específicas. Assim, pela via da sinédoque (análise das partes específicas de um conjunto), fatalmente chegaria a uma ampla compreensão da cultura alheia;

6. por fim, na sua busca pelo traçado de um “presente etnográfico”, a nova etnografia operava de maneira sincrônica. Ou seja, abdicando da utilização de uma pesquisa histórica extensiva e diacrônica.

Segundo Clifford (1998), para além de tais inovações, uma análise eficiente deste contexto da formação da autoridade etnográfica na década de 1920 deveria levar em conta ainda o estabelecimento da junção estratégica e legitimadora entre a análise abstrata e a experiência concreta do observador que “esteve lá”. A observação participante apareceria, assim, como uma espécie de fusão entre a objetividade científica e a subjetividade do pesquisador (teoria prévia *mais* experiência própria), autorizando, portanto, as afirmações do etnógrafo, este novo “herói da cultura”.

Entretanto, novamente conforme Clifford (1998), significativas mudanças ocorreram no rumo das discussões antropológicas ao longo destes aproximadamente setenta anos que nos separam da era de pioneiros como Malinowski. Destarte, nosso autor aposta que, na contemporaneidade, a autoridade do etnógrafo mais e mais se constituiria sobre outras bases, com a ênfase no conteúdo interpretativo da antropologia equilibrando um jogo de forças que, até então, pendera bem mais para o lado da experiência empírica.

Assim é que, nas próximas páginas, o texto de Clifford (1998) explorará as atuais formas de inter-relação entre experiência e interpretação nos terrenos da pesquisa de campo e da escrita etnográfica. De maneira a viabilizar esta tarefa, retoma sinteticamente algumas das idéias desenvolvidas até aqui acerca do processo de legitimação do trabalho antropológico de campo, inicialmente centrado na experiência do *scholar* treinado que observava e participava. Afinal, para Clifford (1998) foram construídas a partir daí tanto a imagem quanto a narrativa da entrada e da iniciação de um estranho nas desconhecidas e potencialmente perigosas florestas de símbolos de outros povos, um tipo de odisséia que prosseguia com o estabelecimento de relações com a alteridade e que, finalmente, possibilitava a emergência de um texto representacional sobre este outro.

Então, ainda nos termos de Clifford (1998), o pressuposto a ser questionado passa a ser aquele segundo o qual, em etnografia, anterior a qualquer teoria ou método haveria sempre o incontestável argumento do “eu estava lá”, com a experiência do antropólogo funcionando como plena justificativa para a sua autoridade de pesquisador. Todavia,

pergunta-se o nosso autor, até onde a experiência não seria já em si mesma uma interpretação?

É com base neste argumento que o texto de Clifford (1998) resgatará as idéias da teoria hermenêutica de Dilthey (1976) para, em seguida, qualificar a etnografia como a construção de um mundo comum de significados a partir de intuições e inferências, sentimentos e percepções, fazendo ainda uso de traços e pistas de sentido antes de desenvolver interpretações estáveis. Com isso, pensa Clifford (1998), tornar-se-ia fácil perceber a vulnerabilidade da observação participante em seu caráter vago e excessivamente confiante, por exemplo, nos miraculosos poderes da empatia do antropólogo em relação aos grupos que estuda.

Eis, portanto, sustenta Clifford (1998), o segundo momento desta dialética antropológica: a vez da interpretação, a qual, inclusive, teria surgido precisamente como alternativa à afirmação, hoje ingênua, de uma autoridade etnográfica absolutamente baseada na experiência. Porém, o que significa exatamente tomar a cultura como uma série de textos a serem interpretados? Para responder esta indagação, o autor norte-americano se utiliza do referencial da filosofia de Ricoeur (1971), onde a “textualização” é entendida como processo onde o comportamento não escrito vem a ser demarcado enquanto um *corpus*. Ou seja: “...um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação discursiva ou ‘performativa’ imediata” (CLIFFORD, 1998, p. 39).

Assim, na experiência etnográfica de Clifford (1998), “textualizar” é separar um conjunto, uma teia de significados das suas expressões nos comportamentos cotidianos. Portanto, um processo que vai do latente ao *corpus* e do *corpus* ao contexto interpretativo onde este mesmo *corpus* pode, posteriormente, retornar e vir a ser particularizado. Em última análise, trata-se do isolamento de padrões posteriormente contextualizados em instituições ou comportamentos. De tudo isso, propõe Clifford (1998), o importante é percebermos que, na atualidade antropológica, há uma transferência de autoridade da experiência rumo à interpretação.

Para entendermos esta mudança, prossegue Clifford (1998), há que compreendermos também que, para ser interpretado enquanto texto, um discurso como o da cultura - de natureza eminentemente contextual - deve necessariamente ser transformado em algo autônomo. Com isso, certos rituais ou eventos, por exemplo, quando textualizados

e apartados tanto de uma locução particular quanto de uma intenção autoral, passam a não mais guardar ligação alguma com a sua produção por pessoas específicas, tornando-se meras evidências de uma realidade cultural maior. A relevância disso para a etnografia é óbvia, já que:

Em última análise, o etnógrafo sempre vai embora, levando com ele textos para posterior interpretação (...) Se muito da escrita etnográfica é produzido no campo, a real elaboração de uma etnografia é feita em outro lugar (...) A realidade das situações discursivas e dos interlocutores individuais é filtrada (...) Os aspectos dialógicos, situacionais da interpretação etnográfica tendem a ser banidos do texto representativo final (CLIFFORD, 1998, p. 40-42).

Neste ponto, a crítica de Clifford (1998) vai mais além ao sustentar que, mesmo tendo trazido grandes inovações, particularmente em termos de uma contribuição para o caráter auto-reflexivo da discussão antropológica contemporânea, também a antropologia interpretativa divulgada por Geertz (1989) não estaria de todo livre de um certo “colonialismo”, uma vez que, também ela, separaria o processo da pesquisa dos textos que produz. Trocando em miúdos: nem a experiência e nem tampouco a interpretação poderiam ser consideradas, digamos assim, “autoritariamente inocentes”.

Para tentar sanar este problema, sugere Clifford (1998), pode-se propor uma “negociação construtiva” em etnografia que, envolvendo mais de um sujeito consciente e politicamente significativo, transforme paradigmas de experiência e interpretação em paradigmas discursivos com diálogo e polifonia. Afinal, da maneira como é pensado aqui, o trabalho de campo é composto por eventos de linguagem, mas a linguagem repousa *entre* o eu e o outro, impedindo assim que as palavras da escrita etnográfica possam ser tomadas como *a* legítima declaração ou interpretação acerca de outras culturas.

Em outros termos, pensa Clifford (1998), hoje não haveria mais vez para a pretensa “neutralidade” do observador-participante. Neste sentido, ao se pautar no dialogismo, o novo *modus operandi* etnográfico negocia uma visão compartilhada da realidade, modificando a antes intocável autoridade do etnógrafo como narrador e intérprete. Com isso, rejeita ainda: “...qualquer separação nítida entre um eu que interpreta e um outro textualizado” (CLIFFORD, 1998, p. 45).

Assim, ao dar continuidade à sua discussão, Clifford (1998) persiste no alerta aos antropólogos quanto aos perigos da tendência tipificadora de se transformar o outro falante

em um “representante” da sua cultura. Dever-se-ia, então, resistir ao impulso de representar a alteridade de forma auto-legitimadora, tendo-se a habilidade de manter sempre a estranheza da sua voz. Porém, levando-se em conta esta crescente importância conferida à voz nativa, poderia mesmo vir a acontecer da balança acabar pesando mais para o “outro lado”. Ou seja, desta mesma voz nativa acabar por direcionar ou circunscrever em demasia o trabalho etnográfico. Assim sendo, pergunta-se hoje: quem é, na verdade, o autor da pesquisa de campo? De quem é a autoridade? De quem é a autoria do texto etnográfico? Como a presença autoral do nativo pode se manifestar no texto “de gabinete?”

Se levarmos em conta tais questões, diz-nos Clifford (1998), a etnografia debater-se-ia entre duas alternativas claras. A primeira delas seria retratar: “...o que os nativos pensam à maneira do flaubertiano ‘estilo indireto livre’, um estilo que suprime a citação direta em favor de um discurso controlador” (CLIFFORD, 1998, p. 50). Ou será que o retrato de outros modos de subjetividade requereria uma segunda versão menos homogênea? Novamente para o nosso autor, ainda que fosse inevitável ao etnógrafo fazer um certo uso do estilo indireto, não caberia a este atribuir estados subjetivos aos povos dos quais se ocupa, misturando a sua voz a de outras culturas. Da mesma forma, não seria cabível fornecer a palavra somente a certos informantes privilegiados. Vemos, portanto, que as dificuldades da antropologia contemporânea ultrapassam o tema da compreensão da cultura nativa para alcançar também a encenação do discurso dos seus membros.

Desta maneira, ao caminhar para o seu final, o trabalho de Clifford (1998) sustenta que, se etnografar é inventar culturas, esta atividade escapa ao controle de um único indivíduo, sendo, então, necessariamente regida pela polifonia. Com isso, embora reconheça o caráter utópico de tal posição, nosso autor propõe uma partilha da responsabilidade etnográfica mediante a estratégia textual alternativa da atribuição, também ao nativo, de direitos autorais sobre a escrita da sua cultura. Tal ruptura pressupõe ainda um redirecionamento da etnografia, agora voltada para vários leitores, inclusive o autóctone. Neste caso, o poder interpretativo passaria do autor ao leitor, que também deteria um enorme poder sobre o texto, já que o reinterpretaria de maneira pessoal, fornecendo, inclusive, a sua própria coerência.

Dado o caráter ostensivamente polêmico que notabiliza a empreitada do pós-modernismo etnográfico, já era de se esperar a torrente de ressalvas que, nos últimos anos,

recai sobre si, advinda de tradições antropológicas tão distintas quanto a norte-americana, a francesa e a brasileira⁴⁵. Neste sentido, o foco de um autor como Rabinow (1985) reside no que qualifica como o exagero de se tomar a produção textual como a metáfora-guia do encontro etnográfico. Assim, pensa ele, devemos desconfiar de tais textos “polifônicos”, pois a inserção do discurso nativo pode, já em si mesma, funcionar como uma falsa autenticação “realista” ou “interpretativa” – inclusive porque, no fim das contas, geralmente cabe ao próprio etnógrafo a seleção prévia das falas daqueles com os quais “dialoga”⁴⁶.

Então, prossegue Rabinow (1985), para além do nível textual (formal), cabe ainda ao antropólogo indagar a si mesmo acerca das variáveis políticas e sócio-estruturais que influenciam no produto final da etnografia. Isso porque também esta última se insere em um contexto maior em termos de práticas sócio-históricas institucionalizadas, incluindo-se aí as relações de poder inter e intradepartamentais nas universidades⁴⁷.

Com isso, Rabinow (1985) chama a nossa atenção para níveis mais amplos de interseção entre discurso e poder em termos micro e marco relacionais. No caso dos primeiros, além das relações etnógrafo-nativo proporcionadas pelo trabalho de campo (objetos, como vimos, de grande parte dos trabalhos “pós-modernos”), haveria ainda as

⁴⁵ Aliás, como veremos mais adiante, é exatamente no terreno da antropologia tupiniquim que encontraremos uma boa sugestão para, levando-se em conta o *pathos* que associamos a esta disciplina, estabelecer uma ponte (oxalá firme!) com a psicanálise.

⁴⁶ Outras observações consistentes quanto aos exageros do pós-modernismo etnográfico podem ser encontradas no artigo de Peirano (1986), que, a partir da leitura do livro de Crapanzano (1985), postula que, diante da atual busca por uma total ausência do autor na etnografia, faltaria reconstituir a totalidade desta conversa, já que, agora, nela somente se faria presente um representante: o nativo. Neste sentido, ainda segundo Peirano (1986), em nome da “reflexão dialógica” Crapanzano (1985) abriu mão da interlocução e do contexto, paralisando a si mesmo enquanto pesquisador, ator etnográfico e, mais grave ainda, enquanto sujeito teórico. Ao se posicionar desta maneira, prossegue Peirano (1986), Crapanzano (1985) não estaria levando em conta que já a ausência teórica em si mesma também atuaria como uma posição teórica. Nestes termos, a perspectiva moral tem necessariamente de contribuir para uma discussão no terreno antropológico. De outra forma, perde a sua validade.

⁴⁷ Corroboram com tal perspectiva trabalhos como os de Caldeira (1988), Montero (1991), DaMatta (1992) e Peirano (1992). Em se tratando de textos produzidos no Brasil e, assim, cercados pelas particularidades tanto do nosso sistema universitário mais amplo quanto do tipo de antropologia produzida aqui nos trópicos, estes esforços acrescentam a toda esta discussão um outro dado seguramente importante: a imperiosa necessidade de se contextualizar diferentes antropologias, incluindo-se aí as “periféricas”, sob o risco de uma importação de teorias balizada pela absoluta ausência de critérios. Nas palavras de Trajano Filho: “Repito, *Writing Culture* faz mais sentido nos Estados Unidos; na realidade, ele é um produto da academia americana em crise causada por problemas na produção da demanda. Embora pareça apontar para questões gerais da Antropologia e, de certo modo, assim o faz, devo lembrar que o mais saliente e o mais real (ista) é afirmar a existência de antropologias. E aquelas feitas no Brasil, Índia, Nigéria, México... não são exatamente idênticas e não dividem as mesmas questões daquela feita na América do Norte. Temos sempre que perguntar até onde chegou o pós-moderno” (1988, p. 150).

relações internas à antropologia enquanto disciplina, as quais, por sua vez, compreenderiam os próprios membros acadêmicos da “comunidade interpretativa”. Ao destacar estas últimas, Rabinow (1985) ressalta ainda o fato de que, na sua trajetória ascendente, o atual pós-modernismo antropológico teria se beneficiado de movimentos outros não necessariamente ligados ao texto etnográfico, como, por exemplo, uma fragmentação ocorrida na antropologia desde a década de 70, aliada à transposição de fronteiras intelectuais até então bem demarcadas dentro do sistema universitário norte-americano.

Já em termos de macro-análises que dessem conta da imbricação entre o discurso etnográfico e os momentos históricos que o condicionam, Rabinow (1985) sustenta que hoje teríamos melhores condições de avaliar o contexto do surgimento da antropologia e de outras ciências descritivas do outro, aproximando as condições locais das mundiais. Neste sentido, nosso autor qualifica como verdade apenas parcial a associação comumente feita entre a proposta de uma nova escrita etnográfica e o contexto da descolonização. Para Rabinow (1985), além de tal aspecto, deveríamos levar em conta as transformações ocorridas na própria academia como um todo (particularmente nos EUA) ao longo das décadas de 70 e 80.

Com isso, pergunta-se o mesmo Rabinow (1985), por que não explorar mais profundamente a política que se encontra por detrás da própria comunidade interpretativa em antropologia, quebrando a cumplicidade de um silêncio que até hoje se manteria sobre este assunto? Dito de outra maneira, caberia observarmos com mais atenção os modismos acadêmicos, inclusive aquele proporcionado pela própria desconstrução, tão em voga na atualidade antropológica, já que todo este apelo “textual” estaria situado de acordo com condições materiais fornecidas por trocas e micro-políticas universitárias.

Enfim, na sua crítica a leituras que privilegiam sobremaneira a dimensão retórico-textual da escrita etnográfica, faz-se presente o interesse genealógico de Rabinow (1985) pelo lugar ocupado por políticas como a acadêmica na descrição social do outro. Daí a proposta de um questionamento mais amplo da escrita em termos sócio-históricos concretamente definidos. Portanto, uma espécie de apelo pela volta da linguagem ao mundo:

Minha aposta é que olhar para as condições sob as quais as pessoas são contratadas, tornadas catedráticas, publicadas, creditadas e festejadas dentro da

academia americana (...) compensaria nossos esforços. Não há dúvida de que um dos maiores desenvolvimentos na academia americana nos últimos dez anos é a explosão da análise textual, agrupada de maneira geral sob o rótulo da “desconstrução” (...) Como as carreiras são construídas na atualidade? Como as carreiras são destruídas na atualidade? Quais são as fronteiras entre o bom e o mau gosto? Vamos transformar esta conversa de corredor em discurso (...) Tais questões são definidas como pequenas e sem importância; mas essas são as dimensões das relações de poder às quais Nietzsche corretamente nos exortou a estarmos escrupulosamente atentos (...) Isso promove um número de questões genealógicas acerca do lugar das formas de descrição social e das estratégias políticas. Isso coloca, espero eu, um meio para questionarmos o lugar da escrita em termos histórico-sociais concretos (RABINOW, 1985, p. 11-12).⁴⁸

Ainda privilegiando uma dimensão política, desta feita mais abrangente por enquadrar em seu foco a própria história recente da sociedade norte-americana, a crítica ao pós-modernismo etnográfico efetuada por Augé (1997) seguramente faz jus a uma tradição que, pelo menos desde Voltaire, garante um caráter verdadeiramente cítrico à verve francesa. Assim, para aquele autor, tal movimento não é nem majoritário e nem tampouco intelectualmente importante, aparecendo mais como uma espécie de novo “filão” acadêmico e mercadológico a ser explorado por, sob influência das teorias desconstrutivistas, deter como uma das suas características fundamentais a preconização do fim da capacidade explicativa de grandes teorias sociais como, por exemplo, o marxismo ou o estruturalismo.

Segundo o mesmo Augé (1997), o problema é que tal modalidade de argumentação “pós-moderna” corre o sério risco de relativizar a si mesma ao sabor das vagas da atualidade. Conforme os trechos a seguir:

Realmente, ora a mudança do paradigma antropológico é atribuída a considerações globais e ao ‘ar do tempo (...) ora ela é atribuída a modificações no objeto específico da antropologia, a saber um ‘ethnographic other’ definido de forma inicialmente tão vaga que se pode desejar sem medo boa e longa estada àqueles que não acabaram de descobrir sua diversidade e de notar que ele muda com o resto. Esta última atribuição repousa, de fato, numa definição muito tradicional do ‘outro etnográfico’ (o conjunto daqueles que os etnógrafos estudam

⁴⁸ No original: “My wager is that looking at the conditions under which people are hired, tenured, published, granted and fêted within the American academy (...) would repay our efforts. There is no doubt that one of the major developments in the American Academy in the last ten years is the explosion of textual analysis, loosely grouped under the banner of ‘deconstruction’ (...) How are careers made now? How are careers destroyed now? What are the boundaries of good and bad taste? Let’s turn this corridor talk into discourse (...) These questions are defined as small and petty; but those are the dimensions of power relations to which Nietzsche rightly exhorted us to be scrupulously attentive (...) This raises a number of genealogical questions about the place of forms of social description and political strategies. This poses, I hope, a means for questioning the place of writing in concrete historical and social terms” (trad. nossa, MRS).

tradicionalmente) e numa definição ainda por cima conservadora porque exclui precisamente o fato de eles poderem estudar ‘outros’... (AUGÉ, 1997, p. 57).

Então, ao prosseguir em seus argumentos, Augé (1997) pergunta o que se faz necessário estudar deste outro tão clássico a ponto de nos permitirmos o questionamento da prática da pesquisa de campo antropológica, mas, simultaneamente, ainda o mantermos (o outro, o “selvagem”, o “exótico”) na condição de ser “etnografável”. A resposta mais freqüente parecer ser a sua “cultura”. Entretanto, sugere o nosso autor, grandes expoentes do pós-modernismo etnográfico americano, como James Clifford, hesitam em problematizar a fundo esta complicada noção e mesmo a própria análise cultural em si mesma enquanto prática recorrente. Disso resulta que:

O fim da ‘grande partilha’ hoje pareceria assim ligado ao fato de que os etnologizados aprenderam a ler e a escrever: novas diferenças surgem deste fato, e se está claro, no espírito de Clifford, elas criarem as condições de um diálogo mais igual, está igualmente bastante claro que, de certa maneira, o outro etnográfico persevera em seu ser; ele se transforma permanecendo diferente (...) É surpreendente ter de ressaltar que para o antropólogo ‘pós-moderno’, a cultura, singularmente substantivada, reificada, só se transforma no interior de seus próprios limites, nunca sai de sua reserva, tomemos o termo metaforicamente ou não (AUGÉ, 1997, p. 58).

É assim que Augé (1997) atinge um dos pontos altos da sua crítica, acusando os “pós-modernos” norte-americanos de contraditórios em pelo menos dois pontos. Por um lado, tomam como objeto não mais a cultura como texto, mas o próprio texto etnográfico enquanto artifício retoricamente construído - e nisso, além de não atribuírem outra realidade à prática etnográfica senão a textual, trazem a reboque nesta generalização apressada também a própria noção de cultura, produto necessário desta mesma prática. Por outro lado, permanecem obcecados pela escrita etnográfica como se a tarefa da tradução fosse o único problema válido e ofertado pelas transformações contemporâneas em termos de tecnologia e globalização. Para Augé (1997), porém, tal preocupação, além de não conter nada de verdadeiramente novo, já é em si mesma reificadora, pois permanece tomando os outros como “culturas de véspera”. Novamente nos próprios termos do autor francês:

A diversidade destas descrições, tomada numa história em movimento que redistribui os papéis, proibiria, assim, qualquer generalização e qualquer

comparação. Empirismo estreito e relativismo cultural são assim reempregados para legitimar um projeto que associa, sob o nome de pós-modernismo, uma conceituação conservadora a uma escritura estetizante (AUGÉ, 1997, p. 59-60).

Augé (1997) finaliza, então, observando que caberia distinguir claramente alguns questionamentos fornecidos pela própria existência deste pós-modernismo. Neste sentido, propõe um considerável abismo entre considerações de ordem epistemológica que poderiam invalidar desde o início todo o esforço interpretativo dos antropólogos e flutuações históricas que afetariam realidades ou grupos existentes e criariam novos fenômenos, como os meios de comunicação ou os tipos de urbanização. Assim, ainda que válida, esta ênfase em uma pluralidade étnico-cultural não se constituiria no único problema da nossa contemporaneidade, já que também ela possibilitaria uma situação inédita: pela primeira vez todos os homens poderiam pensar a si mesmos como contemporâneos. Eis aí um novo objeto para uma nova antropologia.

Muito bem. A partir de agora, para além do apelo à natureza sócio-política do encontro etnográfico, presente nos trabalhos de Rabinow (1985) e Augé (1997), observemos mais de perto a crítica “totêmica” de Geertz (1988) a estes mesmos “pós-modernos”, a qual privilegiará uma outra dimensão: a artística. Nestes termos, cabe destacar inicialmente que Geertz (1988) adota como ponto de partida para as suas considerações o fato de que, não obstante as enormes distâncias físico-geográficas percorridas pelos antropólogos na sua tarefa de coleta de dados, é no *being here*, no “aqui e agora” do conhecido e, assim, confortável, território acadêmico que tais informações ganham seu corpo final enquanto monografia.

Segundo o próprio Geertz (1988), tal constatação em si mesma não representa nenhuma novidade. Entretanto, a questão é que, na atualidade da antropologia (particularmente a norte-americana), o paradoxo da existência desta dupla-realidade do trabalho de campo, dividida entre o “estar lá” e o “estar aqui”, alcança uma importância mais acentuada. Neste sentido, o que antes era apenas uma dificuldade “técnica” de tradução, agora ganha contornos morais, políticos e mesmo epistemológicos. Ou seja, a pergunta da ordem do dia é: “o que acontece com a realidade quando ela embarca para longe?”. Afinal, com o processo de descolonização da década de 1960, uma série de transformações ocorreu tanto no mundo “de lá” (antes “primitivo”) quanto no “de cá” (antes “civilizado”), balançando, inclusive, as estruturas do próprio lugar etnográfico.

Em tal processo, pensa Geertz (1988), cabe ainda levar em conta o seguinte e importante agravante: o progresso tecnológico, seja nas telecomunicações, seja nos meios de transporte – em outros termos, a chamada “globalização” – faz cada vez mais cair por terra um dos pressupostos fundamentais do tipo de antropologia praticada, por exemplo, no tempo de Malinowski. A saber, que os “sujeitos” e os “objetos” etnográficos estariam não só geográfica, mas moralmente separados, o que conferiria àqueles pioneiros da tradução cultural a prerrogativa de uma descrição praticamente impune e/ou incontestável.

Este desequilíbrio, prossegue Geertz (1988), conduziu vários antropólogos da contemporaneidade a uma série de questionamentos que adotam o tema da retórica como objeto privilegiado de análise. Desta forma, a própria escrita etnográfica se tornou uma atividade de risco, com o apelo antropológico agora facilmente tomado como palco para as lutas de grupos de variadas espécies, como os que clamam por representação e os que, outrora representados, jazem agora insatisfeitos com o tipo de imagem de si mesmos construída no e pelo Ocidente⁴⁹.

Para Geertz (1988), tão ou mais curiosa que todo este movimento histórico em si mesmo é a reação por ele provocada em antropólogos do presente que, embora tenham adotado uma profissão largamente formada no contexto do colonialismo, deste último praticamente não tiveram experiência alguma. Qual o teor da reação em questão? Uma busca por absoluta distância da assimetria de poder que, de acordo com o discurso “pós-moderno”, teria sempre caracterizado o encontro etnográfico. Novamente conforme Geertz (1988), o problema é que isto acaba por produzir na atualidade uma atitude ambivalente em relação à própria idéia de etnografia: seria ela uma ciência ou um instrumento de dominação?

Com tudo isso, continua Geertz (1988), criou-se um clima de incerteza quanto ao futuro de uma etnografia que, anteriormente, a despeito do seu “realismo” colonialista, detinha o indubitável mérito de ampliar os horizontes conceituais dos seus leitores,

⁴⁹ Em termos de Brasil, uma apresentação mais pormenorizada deste tema pode ser encontrada no artigo de Montero (1993). A partir da inter-relação entre religião e alteridade em nosso país, o trabalho em questão debate a diminuição das distâncias entre pesquisador e pesquisado e, neste sentido, a apropriação não-erudita do patrimônio conceitual do antropólogo, chamando ainda a nossa atenção para a possibilidade da própria antropologia se tornar um discurso legitimador na luta entre diversos agentes pelo controle de estratégias culturais de integração/separação (uma transformação da realidade a partir da teoria). A partir daí, Montero (1993) atenta para a necessidade de uma etnografia que, simultaneamente, abarque a encarnação das lógicas universais nas vivências locais e que, para além da ficção, recupere a intenção científico-explicativa dos seus conceitos.

convencendo-os acerca da riqueza expressa na diversidade dos costumes. Hoje, porém, que tipo de trabalho restaria aos antropólogos? Enfim, o que seria possível fazer diante deste quadro atual onde:

...ao mesmo tempo em que os alicerces morais da etnografia foram chacoalhados pela descolonização em termos do Estar Lá, seus fundamentos epistemológicos foram sacudidos por uma perda geral de fé em estórias recebidas sobre a natureza da representação, etnográfica ou qualquer outra, em termos do Estar Aqui (GEERTZ, 1988, p. 135)⁵⁰.

Conforme Geertz (1988), pode-se pensar tais questões a partir de uma perspectiva artística - literária, para sermos mais exatos. Mas o que isso significa? Antes de mais nada que, em se tratando de etnografia, a responsabilidade autoral jamais pode ser evitada em nome do “método”, da “linguagem” ou de uma pretensa relação de “co-autoria” com os informantes. Isso porque a atividade da escrita e da tradução de culturas alheias está inevitavelmente ligada ao trabalho da imaginação do pesquisador.

Desta forma, ainda segundo Geertz (1988), o ponto-chave aqui reside na busca por um *intermezzo* entre os textos etnográficos demasiadamente saturados em termos autorais e aqueles outros onde o escritor, visando um tipo de objetividade como a das Ciências Naturais, simplesmente desaparecia nos traços da sua própria obra. É exatamente a construção de tal lugar que surge como uma espécie de desafio proposto por Geertz (1988) aos “pós-modernos”:

Sua tarefa ainda é a de demonstrar ou, mais exatamente, demonstrar novamente, em distintos tempos e de diferentes maneiras, que relatos de como outros vivem que não são apresentados nem como estórias sobre coisas que não ocorreram de fato e nem tampouco como descrições de fenômenos mesuráveis produzidos por forças calculáveis podem guardar convicção (GEERTZ, 1988, p. 141-142)⁵¹.

É bem verdade que o próprio Geertz (1988) reconhece os riscos da sua proposta de associar em importantes aspectos a vocação etnográfica à literária. Dentre eles, pode-se

⁵⁰ No original: “...at the same time as the moral foundations of ethnography have been shaken by decolonization on the Being There side, its epistemological foundations have been shaken by a general loss of faith in received stories about the nature of representation, ethnographic of any other, on the Being Here side” (trad. nossa, MRS)

⁵¹ No original: “Their task is still to demonstrate, or more exactly to demonstrate again, in different times and with different means, that accounts of how others live that are presented neither as tales about things that did not actually happen, nor as reports of measurable phenomena produced by calculable forces, can carry conviction” (trad. nossa, MRS).

citar o perigo de que tal empreitada seja tomada como uma variante da filosofia lingüística - em suas intermináveis discussões conceituais acerca dos significados das palavras - ou mesmo como um simples jogo de sedução verbal. Finalmente, há ainda a ingrata possibilidade de cairmos em um esteticismo estéril onde os etnógrafos e seu público passam a analisar o valor da escrita etnográfica unicamente com base nos prazeres provocados pelo texto, pela leitura em si.

Ainda assim, sustenta Geertz (1988), todos estes riscos valem a pena. Entre outras razões, por uma em particular: eles nos conduzem a uma saudável revisão das idéias que temos acerca do que seja a tarefa de alargar a consciência de um determinado grupo sobre as formas de vida de outros grupos diferentes do seu e que, de maneira especular, têm muito a dizer acerca de si mesmos (portanto, um caminho da alteridade rumo à identidade). É nestes termos que Geertz (1988) define a atividade etnográfica como tradução ou performance dos fatos, um tipo de vitalidade fraseada (cristalizada no papel) que detém na persuasão a sua ferramenta última:

Esta capacidade de persuadir os leitores (...) de que o conteúdo da sua leitura reside em um autêntico relato de alguém pessoalmente familiarizado com o modo segundo o qual a vida procede em algum lugar, em algum tempo, entre algum grupo, é a base sobre a qual repousa, em última escala, qualquer coisa a mais que a etnografia procure fazer – analisar, explicar, divertir, desconcertar, celebrar, edificar, justificar, surpreender, subverter (GEERTZ, 1988, p. 143-144)⁵².

Portanto, avança Geertz (1988), longe das certezas hierárquicas e retóricas de outrora e, a despeito das tentativas contemporâneas de “co-autoria” ou análise da subjetividade etnográfica, a construção deste novo terreno para a prática antropológica ainda está longe de ser concluída – se é que o será um dia. De qualquer forma, enfatiza o nosso autor, cabe manter sempre em mente o inelutável fato de que toda descrição etnográfica é “feita em casa” (*homemade*), permanecendo sempre como a palavra daquele que descreve, mas não daquele que é descrito.

Então, de volta à pergunta que norteia o seu texto – “o que, afinal, seria possível fazer?” -, Geertz (1988) sugere que evidentemente não há uma única resposta a ser

⁵² No original: “This capacity to persuade readers (...) that what they are reading is an authentic account by someone personally acquainted with how life proceeds in some place, at some time, among some group, is the basis upon which anything else ethnography seeks to do – analyze, explain, amuse, disconcert, celebrate, edify, excuse, astonish, subvert – finally rests” (trad. nossa, MRS).

oferecida. Contudo, para si, mais que a eventual constituição de uma cultura universal do tipo “esperanto” e também para além da possibilidade da construção de uma ampla tecnologia de gerenciamento humano, resta a busca por aquele já mencionado alargamento da inteligibilidade discursiva entre povos com diferentes interesses, mas que, na atual sociedade globalizada, permanecem em inevitável e ininterrupta conexão.

De acordo com o que foi exposto até aqui, pode-se notar que tanto o movimento pós-moderno em antropologia quanto a crítica a este último privilegiam um diálogo de natureza transdisciplinar com áreas do saber tão diversas quanto a filosofia, a sociologia ou a literatura. É exatamente ao perpetuar tal perspectiva da quebra de fronteiras departamentais que o texto de Peirano (1995) atinge a razão última desta nossa revisão histórico-bibliográfica ao propor que, diante das incertezas e ansiedades provocadas pelo atual questionamento da prática etnográfica, poder-se-ia obter um auxílio bastante interessante precisamente no campo da psicanálise. Mas, cabe perguntar: de que maneira? Para tentarmos responder esta pergunta vale a pena destacarmos alguns dos pontos principais do trabalho em questão. Por exemplo, a sua afirmação de que o “ruído” produzido pelo pós-modernismo etnográfico se baseia:

...em um processo de reinvenção da história teórica da antropologia que, além de repetir antigas fórmulas, revive dicotomias que já deveriam estar ultrapassadas. Velhos debates, como iluminismo *vs.* romantismo, ciência *vs.* arte etc., renascem e na versão atual assumem a forma/fórmula positivismo *vs.* interpretativismo, cânone *vs.* pós-etnografia (PEIRANO, 1995, p. 33-34).

Na análise de Peirano (1995), tal “reinvenção” do percurso teórico da antropologia está associada à denúncia de um suposto “modelo canônico” e positivista de etnografia que formularia generalizações totalizadoras a partir de eventos “exóticos” locais, problema esse cuja solução demandaria uma nova antropologia comparativa, seguida, por sua vez, de uma também nova escrita etnográfica. Contudo, pergunta-se a nossa autora, em quem caberia tal carapuça? Assim é que, provando não estar convencida da plena veracidade deste diagnóstico, Peirano (1995) parte em defesa (ou, como ela mesma diz, “a favor”) da etnografia enquanto uma ferramenta artesanal e, por isso mesmo, verdadeiramente insubstituível no estudo das diferenças culturais, tarefa para a qual convoca o auxílio das obras de dois antropólogos “clássicos”: Malinowski e Evans-Pritchard.

Desta maneira, Peirano (1995) sustenta que já nos trabalhos destes pesquisadores – ou seja, há décadas atrás – far-se-iam presentes tópicos “pós-modernos” como os da co-autoria etnográfica, além desta hoje tão festejada discussão sobre a inter-relação entre etnografia e tradução. Quanto ao primeiro caso, um exemplo seria a postura de Malinowski em não traduzir o termo nativo “Kula” para o inglês de maneira a preservar a fidelidade de uma noção trobriandesa que não conhecia equivalência ocidental. Já o segundo aspecto se revelaria na dimensão comparativa (logo, tradutora) defendida por Evans-Pritchard como característica essencial ao trabalho do antropólogo, incluindo-se toda a carga afetiva presente no confronto com o outro. Novamente segundo Peirano (1995), poderíamos deduzir daí as seguintes implicações:

1ª) o processo de descoberta antropológica resulta de um diálogo comparativo, não entre pesquisador e nativo como indivíduos, mas entre a teoria acumulada da disciplina e a observação etnográfica que traz novos desafios para ser entendida e interpretada (...) Esse é um exercício de estranhamento existencial e teórico que passa por vivências múltiplas e pelo pressuposto da universalidade da experiência humana, que o antropólogo aprendeu a reconhecer, de início, longe de casa; 2ª) não há cânones possíveis na pesquisa de campo, embora haja, certamente, algumas rotinas comuns, além do modelo ideal (...) Na antropologia a pesquisa depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas da disciplina em determinado momento histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia local da pesquisa; 3ª) na medida em que se renova por intermédio da pesquisa de campo a antropologia repele e resiste aos modelos rígidos. Seu perfil, portanto, dificilmente se adequa a um modelo ‘positivista’, como se tenta caracterizá-la atualmente em certos setores (PEIRANO, 1995, p. 44-45).

A leitura do trecho acima torna clara a aproximação proposta por Peirano (1995) entre teoria, pesquisa e trajetórias individuais (biográficas) no campo da antropologia. Com isso, evidencia também a sua preocupação em eliminar dicotomias infundadas - como aquelas do tipo “antes-positivismo/hoje-interpretação” -, resgatando ainda o caráter eminentemente criativo da prática antropológica, cuja riqueza última apareceria nos resíduos provocados por uma “tensão ótima” entre os ensinamentos dos livros e a coleta empírica de dados *in loco*:

Sem o impacto existencial e psíquico da pesquisa de campo, parece que o material etnográfico, embora presente, se tornou frio, distante e mudo. Os dados transformaram-se, com o passar do tempo, em meras ilustrações (...) Isto significa, em outras palavras, que o diálogo entre as teorias dos antropólogos (no caso, ocidentais) e as teorias nativas (sejam elas Ndembu, trobriandesas,

islâmicas ou outras), diálogo este *que se dá no antropólogo*, desapareceu. O pesquisador, agora sozinho, sem interlocutores interiorizados, voltou a ser apenas ocidental (PEIRANO, 1995, p. 51-52).

É neste sentido que Peirano (1995), deixando de lado rivalidades do passado, convoca a psicanálise como uma preciosa aliada. Afinal, pensa esta autora, através do estudo da carga afetiva mobilizada pelo encontro do antropólogo com o nativo, tal saber corroboraria na constatação do caráter único e imprescindível da atividade etnográfica enquanto recurso exemplar para se pensar um estudo do outro e da sua visão de mundo particular:

A meu ver o impacto profundo da pesquisa de campo sobre o etnólogo ainda não recebeu a atenção devida. Uma evidência da sua complexidade está na frequência com que antropólogos renunciam à pesquisa, antes ou logo após o seu início (...) Tais ocorrências apontam para um impacto psíquico de tal dimensão que, em algumas circunstâncias, se transforma em um desconforto insuportável (...) No entanto, acredito que vale a pena, em qualquer das circunstâncias, propor que o instrumental de uma outra disciplina, no caso a psicanálise, talvez ajude a esclarecer certos processos de descoberta etnográfica (...) Seria o momento, então, de aproveitar esse vínculo entre as duas áreas. Penso, especificamente, na idéia de ‘transferência’ e seu potencial de criatividade no processo de descoberta antropológica e na relação entre a transferência analítica e o *impacto* que Evans-Pritchard identificou como constitutivo da pesquisa de campo (PEIRANO, 1995, p. 53-54).

Como vimos ainda na introdução que precedeu este primeiro capítulo, o presente trabalho aceita a proposta deste diálogo entre antropologia e psicanálise. Eis, na verdade, seu fundamento último. Aliás, foi precisamente visando estabelecer um ponto de contato entre estas duas áreas do conhecimento que nos dedicamos a um percurso histórico por algumas das principais escolas antropológicas com o intuito último de situar o leitor neste que consideramos como o *pathos* da antropologia contemporânea. Qual seja, a ênfase na dimensão retórico-textual do estudo das culturas, acompanhada de uma crítica radical quanto aos limites epistemológicos da etnografia.

Desta maneira, apostamos aqui na validade do recurso à psicanálise enquanto uma mediadora útil nesta discussão “pós-moderna” acerca do tipo de identidade e/ou autoridade exercidos pelo antropólogo. Inclusive, como nos mostra um autor como Ahumada (1999), pelo fato de que tal questionamento atinge diretamente a configuração do próprio encontro analítico, o qual, também ele, encontra-se em meio a um certo fogo cruzado que envolve

correntes empiristas e narrativas: “No limite, a partir da postura lingüística pós-moderna (...) afirma-se que o psicanalítico não é senão uma modalidade peculiar do literário” (AHUMADA, 1999, p. 309).

Com efeito, artigos outros como os de Leary (1994), Elliott e Spezzano (1996), Mitchell (1998), Shapiro (2000) e Hirsch (2002) nos confrontam hoje com as seguintes perguntas: “até onde vai a propalada neutralidade do analista?”, “que direitos tem ele de contar uma história sobre o outro?”. E mais: “a partir de que bases teóricas?”. Temos, portanto, no trato com a alteridade um assunto de fundamental importância na contemporaneidade tanto da prática antropológica quanto da psicanalítica. Vejamos, então, nos próximos capítulos, o que o saber inaugurado por Freud tem a nos dizer sobre o tema, iniciando por um trabalho publicado pelo pai da psicanálise ainda em 1919 e que traz consigo o instigante título de “O Inquietante” (*Das Unheimliche*).

CAPÍTULO 02

A Psicanálise diante do Outro: revisitando o “inquietante” freudiano

Conforme sugerido ainda no capítulo anterior, voltar-nos-emos a partir de agora à questão da alteridade em psicanálise, incluindo-se aí as suas implicações em termos clínicos e metapsicológicos. Neste sentido, privilegiando a originalidade do referencial freudiano, iniciaremos por um breve percurso pelo tema do estrangeiro na obra do mestre de Viena, tarefa para a qual contaremos com o precioso auxílio de trabalhos como os de Kristeva (1994) e Koltai (2000).

Como veremos em um segundo momento, trata-se da própria alteridade do Inconsciente, analisada por Freud ([1919]1976) em “O Inquietante” (*Das Unheimliche*), texto do qual nos ocuparemos mais detalhadamente. Aqui, além de situar o trabalho em questão no contexto em que se insere - aquela da transição da primeira para a segunda tópica -, procuraremos demonstrar como, sob o pano de fundo da estética literária, o pai da psicanálise nos brinda com uma inovadora abordagem do outro que, ao invés de rechaçá-lo ou projetá-lo alhures, qualifica-o como inerente a tudo que é humano, cindido por excelência. Desta forma, partiremos em busca do potencial criativo presente nessa cisão e em um dos seus correlatos imediatos: o conceito de pulsão de morte, acompanhando, assim, a perspectiva de autores como Kofman (1973), Chnaiderman (1997) e Silva Junior (2001).

Em seguida, alcançaremos nosso terceiro e último foco de interesse, relacionando o tema da alteridade em psicanálise às particularidades da atividade clínica. Assim, através da leitura pormenorizada de alguns trechos da obra de Fédida (1988; 1991a; 1991b; 1996), articularemos este estranho de nós mesmos representado pelo Inconsciente à estranheza característica da própria função do analista, profissional regido por uma ética bastante particular. O que a singulariza? O fato de ser regida não por princípios impostos de fora – a despeito da teoria -, mas pela abertura de sentido própria, ainda que tantas vezes estranha, ao desejo daquele que, a partir do divã, ousa perguntar.

Algumas Considerações Preliminares (aliadas a um breve percurso pelo estrangeiro em Freud)

Uma boa maneira de iniciar esta aproximação junto ao tema da alteridade em Freud nos é fornecida por Kristeva (1994), autora que, curiosa e simultaneamente, estabelece uma filiação e um contraponto entre a perspectiva do outro inaugurada pelo pai da psicanálise e o contexto mais amplo do humanismo e romantismo alemães dos séculos XVIII e XIX. Passemos-lhe a palavra:

Com a noção freudiana de inconsciente, a involução do estranho no psiquismo perde o seu aspecto patológico e integra no seio da unidade presumida dos homens uma *alteridade* ao mesmo tempo biológica e simbólica, que se torna parte integrante do *mesmo*. A partir de então, o estrangeiro não é nem uma raça nem uma nação. O estrangeiro não é magnificado como *Volksgeist* secreto, nem banido como perturbador da urbanidade racionalista. Inquietante, o estranho está em nós: somos nós próprios estrangeiros – somos divididos (KRISTEVA, 1994, p. 190).

Além disso, voltando-se ao atendimento clínico, a generosidade intelectual da psicanalista búlgara nos presenteia ainda com um interessante material para reflexão ao destacar o quanto é pela via da transferência – logo, a partir do outro -, que o sujeito poderia se reconciliar com a clivagem ou estranheza constitutivas da sua própria subjetividade. Mais uma vez nos termos de Kristeva (1994):

É por desatar a transferência – dinâmica maior da alteridade, do amor/ódio pelo outro, da estranheza constitutiva do nosso psiquismo – que, a partir do outro, eu me reconcilio com a minha própria alteridade-estranheza, que jogo com ela e vivo com ela. A psicanálise sente-se então como uma viagem na estraneidade do outro e de si mesma, em direção a uma ética do respeito pelo inconciliável. Como poderíamos tolerar um estrangeiro se não nos soubermos estrangeiros para nós mesmos? (...) Inquietar-se ou sorrir, esta é a escolha quando o estranho nos assalta; ele depende de nossa familiaridade com os nossos próprios fantasmas (KRISTEVA, 1994, p. 191-200).

Se seguirmos esta linha de raciocínio, avança Kristeva (1994), veremos que o caráter inovador da reflexão freudiana sobre a nossa própria desintegração se reveste de grande importância ao alertar sobre os perigos de projetarmos o estrangeiro alhures. Assim, para além da reificação totalizante, da integração apressada e da perseguição irracional, torna-se possível pensar um outro desfecho neste trato com o outro: o acolhimento advindo

da consciência de que a sua aflitiva estranheza é também a nossa. Nestes termos, pode-se apostar na psicanálise como uma política cosmopolita de tipo novo. Afinal, sua solidariedade aparece fundada na consciência do Inconsciente não como apelo à fraternidade, mas como reconhecimento do desamparo enquanto condição última do nosso ser conosco e do nosso ser com os outros.

Também o livro de Koltai (2000) adota esta premissa ao representar o “estrangeiro” como figura limítrofe entre a subjetividade e o contexto sócio-político mais amplo. Assim, toma a alteridade como ponto de partida para uma análise do racismo enquanto sintoma em nossa própria civilização. Como se pode perceber, temos aí um tema bastante propício ao diálogo transdisciplinar entre a psicanálise e as chamadas “ciências humanas”. Afinal, lembra-nos a autora, a modernidade: “...dá à luz não só ao conceito sociopolítico do estrangeiro, como também ao sujeito que se vive como estrangeiro, ancorado nesse significante para nomear a ausência de um nome” (KOLTAI, 2000, p. 22).

Com efeito, Koltai (2000) constrói um trabalho instigante e que destaca o quanto o questionamento acerca do outro invariavelmente atravessa a psicanálise e remete à cena do Inconsciente (com as variadas implicações desta última em termos da constituição da subjetividade). Assim, torna-se digna de nota, por exemplo, a relação estabelecida pela autora entre o estranho enquanto forasteiro (*Fremd*) e aquele outro – o do *unheimlich* -, privilegiado por Freud ([1919]1976), aproximando-os no movimento e, assim, inquietante terreno do inominável:

...podemos dizer que se, num primeiro momento, apenas estamos diante de reações de recuo perante o rosto desconhecido, num momento mais tardio da socialização surgirá um “nós” que situará o estrangeiro, para a criança maior e que já fala, numa categoria significativa que até então estava à procura de um nome. A criança aos poucos vai nomeando e reconhecendo o que é familiar – que separa do resto do mundo – e aquilo que lhe é desconhecido e que não pode nomear. Persiste nela algo do não-separado, que não entra em nenhuma representação. Persistem esses restos de imagens, esse objeto-pulsão não-identificado – o estranho que permanece à espera de ser figurado. O estrangeiro surge, então, como a figura ideal para fixar esse objeto não-identificado. Essa é a origem da xenofobia ordinária, em que o outrora se transforma em alhures e o estranho em estrangeiro (KOLTAI, 2000, p. 23-24).

É, contudo, mais adiante que Koltai (2000) atinge em cheio um aspecto que muito nos interessa em seu trabalho. Isso por tornar ainda mais clara a idéia de que no imigrante repousa o estatuto por excelência do sujeito psicanalítico, um estrangeiro para si mesmo, já

que definido a partir do Inconsciente, este Outro que o habita, mas que, ao mesmo tempo, tão pouco lhe é familiar. Em outros termos, este Outro que assusta, mas que é necessário acolher:

Qual a grande descoberta de Freud? Justamente a de que o homem é impelido por algo que lhe é estrangeiro, que ele não é integrado em si mesmo. E é no interior de si mesmo, em seu aparelho psíquico, que o homem vive com inquietação o sofrimento do que lhe é estrangeiro (...) Quanto a uma psicanálise, o mínimo que se pode esperar dela é que nos familiarize com o *estrangeiro em nós mesmos*, uma vez que só assim poderemos modificar, em profundidade, nossa relação singular com o outro (...) Afinal, o que pode ser mais estrangeiro do que aquilo que nos acontece sem que possamos nos reconhecer nele? Lapsos, atos falhos, sonhos, esquecimentos se apresentam a nós como enigmas que devem ser decifrados e pedem resposta à questão: o que é mesmo que isso quer dizer? (KOLTAI, 2000, p. 27-28).

Destarte, mantendo-se fiel à sua proposta, Koltai (2000) esmiuçará posteriormente os significados do termo “estrangeiro”. Primeiro, no campo do social – leia-se: da política -, graças a um breve histórico que contraporá os contextos da Grécia antiga e da Modernidade, passando por algumas particularidades do povo judeu enquanto representante privilegiado da diferença. Em segundo lugar, no próprio terreno da psicanálise freudiana. Neste sentido, nossa autora destaca como, muito embora uma das maiores virtudes do trabalho de Freud tenha sido a de demonstrar que o homem é regido por algo que lhe é, ao mesmo tempo, íntimo e estranho (o Inconsciente), o conceito de “estrangeiro” não teria merecido, por parte do mestre de Viena, senão uma qualificação negativa e assustadora.

Assim, levando em conta ainda o fato de que o mesmo termo “estrangeiro” aparece em Freud tanto nos textos mais notadamente clínicos quanto naqueles relativos à cultura – bem como no que se refere ao próprio lugar do analista -, nossa autora parte rumo a uma sucinta reconstituição histórica do percurso deste conceito na obra do pai da psicanálise⁵³. Considerando os nossos propósitos aqui, vale a pena acompanhá-la nesta viagem.

Koltai (2000) inicia sua análise do “estrangeiro” em Freud pelos *Estudos sobre a Histeria*, onde o adjetivo apareceria pela primeira vez, aqui associado ao trauma psíquico e, posteriormente, à sua rememoração, os quais agiriam como uma espécie de “corpo estranho” (Cf. FREUD e BREUER, [1893]1996). Este último, por seu turno, seria

⁵³ Com ligeiras modificações, tal histórico seria posteriormente retomado por esta autora em um outro trabalho (Cf. KOLTAI, 2002).

equivalente a um material patógeno que, conforme as orientações médico-anatômicas, deveria ser extirpado do corpo do paciente. Em se tratando do contexto psíquico, porém, tal tarefa ganharia outros contornos e estaria mesmo fadada ao fracasso, pois aqui a invasão do elemento estranho acabaria por se arraigar à própria estrutura do aparelho mental, não permitindo, portanto, uma clara separação entre o joio e o trigo. Ou seja, entre o patológico e o não patológico.

Aqui, Koltai (2000) faz uma referência explícita ao trabalho de Zygoris (1983), segundo o qual já então seria possível perceber a totalidade do problema do estrangeiro na obra de Freud. Em termos gerais, tratar-se-ia, primeiramente, da necessidade de uma assimilação que, uma vez impossível, provocaria um segundo movimento voltado à extração. Diante da inviabilidade também deste último, ocorreria, então, um obrigatório retorno daquele mesmo material patógeno. Para além destes aspectos, porém, Koltai (2000) chama nossa atenção para o seguinte fato:

É importante notar que, já nesta primeira teoria, para Freud a sexualidade implica sempre a relação do sujeito com o outro. Note-se, também, que, nesse contexto, muito freqüentemente, o caráter traumático das primeiras experiências sublinha o fato de que elas têm algo do desencontro, do mal-vindo, de precoce ou tardio, como se a sexualidade se apresentasse imediatamente como um corpo estranho em relação ao conjunto da vida sexual. Resumindo, podemos dizer que nesse momento Freud identifica dois tempos: um primeiro, no qual a sexualidade irrompe do exterior, perturbando o “inocente mundo infantil”; e um segundo, no qual o acontecimento se transforma em acontecimento interno, corpo estrangeiro (KOLTAI, 2000, p. 81).

O momento seguinte da retrospectiva de Koltai (2000) aparece voltado ao *Projeto para uma Psicologia Científica* (FREUD, [1895]1996), onde o estrangeiro se relaciona à descrição do primeiro encontro da criança com o outro, ser humano designado pelo espaço que ocupa de acordo com a equação entre proximidade e amparo. Em outros termos, uma ajuda exterior marcada pela ambigüidade entre as possibilidades de satisfação e hostilidade. Logo, inauguradora de uma clivagem que diz respeito à chamada *das Ding*, algo entre um perto e um distante que remete nossa majestade o bebê à própria imagem de seu eu. Segundo o referencial freudiano, eis aí a divisão do próximo fundando uma outra, relativa à subjetividade, configurada, portanto, no enigma do gozo alheio.

Já em *As Pulsões e suas Vicissitudes*, continua Koltai (2000), o tema do estrangeiro aparece associado pelo pai da psicanálise ao mundo externo, tomado aqui enquanto uma

espécie de inimigo hostil ao eu em suas diversas fases de desenvolvimento. Com efeito, pensava Freud ([1915]1996) à época, o início da vida psíquica seria marcado por um narcisismo primário onde o investimento pulsional estaria focalizado no próprio sujeito, capaz de, pelo menos em parte, satisfazer a si mesmo auto-eroticamente. Logo, diante desta relação entre o eu e o prazer, não haveria necessidade de uma atenção particular ao exterior, considerado indiferente ou mesmo desprazível.

Entretanto, novamente para Koltai (2000), *Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise*, trabalho publicado dois anos depois, já inaugurava uma perspectiva diferente e menos radical quanto à oposição entre o eu e o outro. Isso porque, ao apontar as idéias súbitas e impulsos involuntários como hóspedes alienígenas que mostravam não ser o ego o legítimo dono de sua própria casa, Freud ([1917]1996) acabaria também por tornar mais claro o estatuto do estrangeiro como uma parte considerável do psiquismo que, mesmo alijada da consciência, promoveria um embate entre duas forças distintas dentro de um mesmo sujeito. Eis aí, portanto, o sujeito da clivagem, o sujeito do Inconsciente ou, se preferirmos, o próprio sujeito da psicanálise.

É assim que o histórico proposto por Koltai (2000) alcança *O Inquietante*, excursão do mestre de Viena pelo terreno da estética literária que afirma a perturbadora estranheza da familiaridade. Ou seja, enfatiza a presença do inusitado mesmo em terrenos aparentemente tão sólidos quanto o da consciência e, ao fazê-lo, incorpora alguns dos temas discutidos até aqui. Por exemplo, a qualificação do Inconsciente como um estrangeiro tão próximo em termos de vida mental.

Mais ainda, o texto de Freud ([1919]1976) nos remete de volta ao infantilismo psíquico para estabelecer uma ponte entre este e o contexto da chamada “segunda tópica”, ligada, por sua vez, aos temas da pulsão de morte e compulsão à repetição⁵⁴. Isso porque, segundo o pai da psicanálise, a angústia e o terror associados à desconfortável sensação do sinistro, do inominável e do incontrolável estariam intimamente vinculados a uma sensação de indiferenciação entre o eu e o outro, entre o sujeito e o mundo externo.

⁵⁴ Ou seja, para além da linguagem, para além do limite da compreensão e, inclusive, para além da continência possível em termos do próprio aparelho psíquico. Entramos, portanto, já dizia Garcia-Roza (1986; 1990), no terreno do pulsional por excelência. Voltaremos a isso, bem como ao texto de Freud ([1919]1976), oportunamente.

De volta à análise de Koltai (2002), um outro trabalho que aparece como relevante neste histórico acerca do tema do estrangeiro em psicanálise é *A Negação* (Cf. FREUD, [1925a]1996). Aqui será retomada a questão das possibilidades da representação a partir dos conceitos de bom e ruim, ambos subordinados ao dualismo pulsional da segunda tópica (pulsões de vida e morte): enquanto o primeiro seria introjetado, o segundo, ao contrário, acabaria expulso do psiquismo, constituindo o não-eu, o estrangeiro.

Ainda para Koltai (2000), mais um ponto importante no artigo em questão é a relação que nele se pode perceber entre o eu-estrangeiro e o estrangeiro ao eu. Por sua vez, tal relação estaria ligada à transição entre diferentes tipos de representação psíquica: de um lado, objetos percebidos em si mesmos ou somente de acordo com a sua qualidade mais ou menos agradável. De outro, a diferenciação entre tais objetos e os humanos enquanto figuras potencialmente identificatórias.

Nestes termos, prossegue Koltai (2000), *Inibição, Sintoma e Angústia* acabaria por revelar o seguinte percurso: o estrangeiro se configuraria inicialmente enquanto algo incômodo ou desagradável e estaria vinculado às sensações corpóreas. Mais adiante, alcançaria o status de objeto parcial e, finalmente, o de figura paterna, primeiro sinal de alteridade genuinamente humana. A esta última se seguiriam tipos outros, como os membros externos à família, grupo social, país, etnia ou mesmo ideologia (Cf. FREUD, [1926]1996).

É precisamente tal contato entre o indivíduo e os diferentes grupos sociais que motiva um retorno de Koltai (2000) aos anos de 1918 e 1921, quando Freud publicaria respectivamente *O Tabu da Virgindade* e *Psicologia de Massas e Análise do Ego*. Ambos os trabalhos aparecem unidos pelo tema do “narcisismo das pequenas diferenças”, a partir do qual poderia se pensado tanto o estrangeiro quanto a sempre recorrente hostilidade que o acompanha. Neste sentido, a repulsa do outro é tomada como expressão de um amor de si, particularmente quando confrontado com a ameaça de uma reatualização do desamparo infantil. Este último, por seu turno, seria motivado por um semelhante que não é idêntico ou imediatamente assimilável e que, por isso mesmo, apareceria como a projeção externa de algo interior e constituinte em termos de subjetividade: a própria cena do Inconsciente (Cf. FREUD, [1918]1996; [1921]1996).

O esforço empenhado na realização deste histórico serve para que Koltai (2000) enalteça o caráter subversivo da psicanálise, a qual nos revela que, em termos psíquicos, a unidade não é mais que um fantasma e que, para além do efeito de superfície representado pela razão instrumental, o homem não é senhor em sua própria casa. Corroborando com esta perspectiva é que nossa autora aposta que nada haveria de mais estrangeiro ao sujeito do que a sua própria e inquietante exterioridade.

Nestes termos, enfatizando o tema do racismo – foco último do seu interesse –, Koltai (2000) sustenta ainda que a forma como cada um de nós lida com essa alteridade constituinte determinaria sobremaneira qualquer relação com o Outro enquanto estrangeiro. Afinal: “As manifestações racistas surgem, justamente, quando o sujeito se nega a ver a própria divisão, se recusa a ver que traz em si mesmo esse Outro gozo” (KOLTAI, 2000, p. 123).

Como se pode perceber do que vimos até o momento, tanto Kristeva (1994) quanto Koltai (2000) conferem à figura do emigrante o lugar de estatuto do sujeito psicanalítico, sempre definido a partir do seu lugar perante o outro. Logo, temos que, na especificidade do seu saber, a prática psicanalítica inevitavelmente põe em jogo os (de)sabores do confronto com a alteridade, percebida não somente enquanto presença ou afirmação, mas também na qualidade de ausência e negatividade. É o que bem resume Koltai (2002) em um outro trabalho:

Uma psicanálise pode ser definida como um trabalho de reintegração, à esfera consciente, da produção heterogênea decorrente da exclusão interna da outra cena. Afinal, o que pode ser mais estrangeiro do que aquilo que nos acontece sem que nos possamos reconhecer nele? (...) As chamadas formações do inconsciente – incluindo aí o sintoma analítico – apresentam-se como produções nas quais, no mais íntimo familiar, existe um estrangeiro, um ser do qual nada queremos saber (KOLTAI, 2002, p. 69-70).

Em uma palavra, afirma-se diante de nós a própria alteridade do Inconsciente, lugar do não lugar, terreno da sombra, do *excesso* e da diferença explorado em maiores detalhes por Freud ([1919]1976) em “O Inquietante” (*Das Unheimliche*). É deste texto que nos ocuparemos mais detalhadamente a seguir, fazendo nossa a perspectiva de Kristeva (1994), a qual valoriza o trabalho em questão por considerar que foi por esta via que o mestre de Viena introduziu uma ética bastante peculiar à psicanálise: aquela que, ao tratar do

“estranho”, não aborda exatamente um estrangeiro, mas detecta a estranheza do Inconsciente enquanto inominável de nós mesmos.

Acerca de “O Inquietante” (*Das Unheimliche*)

Originalmente publicado por Freud em 1919, na quinta edição da revista *Imago*, *O Inquietante* detém, entre outras, pelo menos uma característica que o individualiza sobremaneira. Como bem lembra Cesarotto (1996), trata-se do texto que funciona como “dobradiça” entre as chamadas primeira e segunda tópicas freudianas:

Considerado um fruto tardio da *Metapsicologia*, esse trabalho encerra a década de 10 concluindo, também, uma etapa teórica marcada pelo tema do narcisismo, cujo pano de fundo era o primeiro modelo pulsional (...) Por outro lado, *O sinistro* projeta-se num futuro próximo, ao anunciar e, de certa forma, resumir, o que – embora já escrito – só seria publicado no ano seguinte: *Além do princípio do prazer* (CESAROTTO, 1996, p. 109).

Neste sentido, vale lembrar, há aqui reformulações teóricas ocorridas em dois planos: *o tópico e o econômico*. Em relação ao primeiro (organização do aparelho psíquico em “instâncias”), a grande mudança se fez uma vez que, citando Garcia-Roza: “Enquanto a primeira tópica voltava sua atenção para a economia libidinal, a segunda está voltada para o confronto da libido com algo que lhe é externo: a exigência de renúncia imposta pela cultura” (1995, p. 206). Em outras palavras, foi incluído entre as “instâncias” psíquicas o conceito de Superego.

Quanto ao plano econômico (jogo das cargas energéticas do funcionamento psíquico), Freud havia proposto inicialmente a dominância do “princípio de prazer”, o qual postulava que todo organismo visaria alcançar um grau estável de tensão mínima. No entanto: “Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente uma conclusão desse tipo” (FREUD, [1920]1996, p. 20).

Este é o paradoxo que atormentou o mestre de Viena, levando-o a questionar suas idéias iniciais e a elas acrescentar o que denominou de “compulsão à repetição” - ou seja, uma tendência do psiquismo à reprodução de experiências desagradáveis e inviabilizadoras de satisfação. Isso possibilitou uma reorientação da teoria psicanalítica, agora equilibrada

na força de dois conceitos específicos: Eros e Tanatos, responsáveis, respectivamente, pelas pulsões de vida e morte. Novamente segundo Garcia-Roza (1995), porém, este novo posicionamento não teria representado a completa refutação dos escritos anteriores de Freud, mas somente uma espécie de mudança de rumo:

Com Além de Princípio do Prazer, tem início o que se costuma chamar de “viragem” dos anos 1920. Essa viragem não representa propriamente uma ruptura com a primeira tópica (...) O que ocorre a partir de 1920 é muito mais um deslocamento temático do que uma reestruturação teórica (...) Trata-se de uma outra ordem de questões (1995, p. 205-206).

Uma perspectiva semelhante é adotada por Figueiredo (1999), para o qual o problema das leituras “canônicas” de *Além do Princípio de Prazer* residiria na sua ênfase exagerada e simplificadora quanto a um dualismo pulsional de natureza estática. Tal postura exclusivista, pensa nosso autor, reduziria a alteridade *do próprio* texto, aproximando-se ainda de uma certa metafísica. Com isso, para Figueiredo (1999), a despeito, talvez, da própria intenção do pai da psicanálise, seria possível perceber uma lógica da complementaridade no que se refere aos pólos compostos por Eros e Tanatos:

...o que Freud nos oferece é uma sinuosa argumentação na qual a *sociedade*, a *natureza*, o *indivíduo* e as relações entre *indivíduo* e *cultura*, longe de formarem sistema, são surpreendidos em seus movimentos, nos processos extremamente complexos em que se opõem e se conciliam, se diferenciam e se reúnem segundo uma lógica *não-identitária*, uma lógica da *suplementaridade* (FIGUEIREDO, 1999, p. 34).

Neste mesmo sentido, torna-se interessante mencionar aqui os trabalhos de Kofman (1973) e Chnaiderman (1997), os quais, convidando-nos a um retorno a *O Inquietante*, apontam a ocorrência desta ação complementar entre as pulsões de vida e morte no próprio texto freudiano. Em primeiro lugar, pela sua estrutura fragmentada, marcada simultaneamente pelo desejo de unidade e pela necessidade da introdução de variadas rupturas e distinções⁵⁵. Em segundo, pela conjunção de temas aparentemente tão díspares, como a estética e a angústia, a beleza e o terror:

⁵⁵ Aspecto esse também destacado por Cesarotto (1996) nos seguintes termos: “Chama a atenção, nesta obra, o teor dos argumentos esgrimidos para fundamentar as teses expostas. Freud não hesita em utilizar elementos dos mais variados discursos, montando uma estrutura lógica que se sustenta pelo acúmulo de referências, em detrimento da profundidade. A pertinência dos temas em jogo é legitimada pela sua articulação, apesar de

É interessante observar que o texto que prenuncia a última elaboração freudiana da teoria das pulsões tenha como horizonte o sentimento estético, unindo a questão do belo à indagação sobre a morte. O que seria o sentimento “negativo” fornece prazer, um prazer do além do princípio do prazer. Eros e pulsão de morte passam a se implicar (CHNAIDERMAN, 1997, p. 219).

Uma vez exposto em linhas gerais o contexto histórico da publicação de *O Inquietante*, passaremos agora a uma breve pesquisa de natureza etimológica, a qual, pensamos, além de auxiliar o leitor na compreensão dos meandros do texto freudiano, servirá ainda para demarcar os limites das concepções antropológica e psicanalítica acerca da alteridade. Para tanto, como se verá adiante, contaremos com a preciosa ajuda de Hanns (1996).

Mas o que é o *Unheimliche*, afinal?

É o que nos responde com maestria Hanns (1996), para quem o substantivo alemão “Das Unheimliche”, título original do artigo de Freud ([1919]1976), publicado em português com o nome de “O Estranho”, significa algo “inquietante”, “macabro”, “assustador”, “esquisito” ou “misterioso”. Após esta definição primária do termo, nosso autor passará a um aprofundamento da sua análise, esmiuçando a inter-relação entre a língua germânica e os pormenores da escrita freudiana. Desta forma, traçando o mesmo percurso de Freud no artigo em questão (FREUD, [1919]1976), Hanns (1996) abordará inicialmente os significados do adjetivo *heimlich* para, em seguida, ater-se mais especificamente ao substantivo *das Unheimliche* mencionado acima.

Assim, vemos que dentre os possíveis sentidos de *heimlich* aparecem as noções de: a) “familiar”, “conhecido”; b) “secreto”, “oculto”; e c) “inquietante”, “estranho”. Mais uma vez de acordo com Hanns (1996), o “ponto de torção” onde o adjetivo alemão passaria de “familiar” e “conhecido” para “inquietante” e “estranho” se daria no sentido *b*, uma vez que, dependendo do ponto de vista – seja ele o de quem participa de um segredo ou daquele outro sujeito que dele é excluído – uma mesma coisa poderia ser tomada de diferentes maneiras. Ou seja, “conhecida” ou “oculta”. Logo: “...os sentidos *a*, *b*, e *c* formam uma

serem, ocasionalmente, de ordens diferentes. Numa sorte de colagem teórica, em que o menor traço de surrealismo é esquivado, abolido por uma assumida postura racional, são incorporadas à perspectiva psicanalítica, desde citações literárias até evocações mitológicas, numa abordagem intertextual (CESAROTTO, 1996, p. 110)”.

seqüência que começa com o mais “conhecido” e chega ao mais “estranho” justamente por uma contigüidade que pode percorrer gradações que se iniciam no familiar, passam pelo íntimo-secreto-furtivo e conduzem ao estranho” (HANNNS, 1996, p. 231).

Em seguida, Hanns (1996) passa a se ater aos sentidos do adjetivo *unheimlich* que, como se pode notar, ainda que derivado de *heimlich*, comporta na sua estrutura o prefixo de negação caracterizado pelo *un* (próximo ao “des” ou ainda ao “in” – de “desconhecido” ou “incomum” – da língua portuguesa). Com isso, seguindo o exemplo anterior, nosso autor aponta os seguintes significados para *unheimlich*: d) “levemente estranho”, “levemente assustador”, “inquietante”, “sinistro”, “esquisito”, “incômodo”, “mal-estar”; e) “enorme”, “grandioso”, “gigantesco”, “fantástico”; f) “muito”, “incrivelmente”; e g) “indefinível”, “indeterminado”, “ansiógeno”, “inquietante”.

É desta maneira que, enriquecendo a sua descrição, Hanns (1996) estabelece algumas pequenas distinções, demonstrando, por exemplo, como, em termos conotativos, *unheimlich* diz respeito a algo insidioso, sussurrado, insuspeitado ou mesmo grandioso que, pairando no ar, representa uma sorradeira ameaça ao sujeito. Mais ainda, nosso autor aponta como o adjetivo mantém nas acepções *d* e *g* um caráter indefinível e/ou desconfortável, diferente de uma situação de pânico relativa a um determinado perigo ou catástrofe que, embora de súbita emergência, revele-se bem delineada. Finalmente, mantendo o *unheimlich* no cerne da sua discussão, Hanns (1996) tece ainda um interessante contraponto entre a concepção lingüística e a freudiana do fenômeno:

Do ponto de vista estritamente lingüístico, a palavra *unheimlich* e a substantivação, *das Unheimliche*, possuem somente os sentidos *c* e *d*: inquietante, sinistro. Não há no emprego das palavras *unheimlich* e das *Unheimliche* as ambigüidades de sentido encontradas em *heimlich*. As palavras *unheimlich* e das *Unheimliche* não possuem ligação com o sentido *a*, ou seja, com a vertente de sentido ligada ao conceito de “familiar”. Entretanto, do ponto de vista psicanalítico (...) Freud procura demonstrar que tal ambigüidade também se faz presente em *das Unheimliche* (HANNNS, 1996, p. 232).

Já no que se refere à análise do substantivo *das Unheimliche*, segundo foco do interesse de Hanns (1996), podemos perceber aí a sua evidente complementaridade em relação aos sentidos *d* e *g* do há pouco destacado adjetivo *unheimlich*. Isso porque, em termos gerais, também aquele (o substantivo alemão) nos remete a uma sensação de

desamparo diante do imprevisível, inapreensível ou não-localizável, aos quais, acrescenta Hanns (1996), juntar-se-ia mesmo um certo conteúdo fantasmagórico.

Mais adiante, o trabalho de Hanns (1996) avança rumo a uma questão que concerne diretamente aos nossos propósitos aqui. Trata-se da comparação direta entre o *das Unheimlich* alemão e “o estranho”, sua mais freqüente tradução em língua portuguesa. Neste sentido, Hanns (1996) enfatiza que a adaptação do termo para o nosso idioma acrescenta à sua dimensão original um novo significado: o de estrangeiro (questão de alteridade), perdendo, por outro lado, o quê de sobrenatural predominante em sua acepção germânica. Daí, inclusive, a nossa opção aqui por “O Inquietante”, ao invés do habitual “O Estranho”:

Em português, “o estranho” pode evocar a idéia de alguma alteridade, de um outro externo, forasteiro, que seja diferente e esquisito. Em alemão, esta idéia está mais presente no termo *Fremd*, freqüentemente utilizado por Freud (...) *Unheimlich* também é externo e estranho, mas centra-se na origem fantasmagórica e sinistra (...) Ao traduzir-se o termo *das Unheimlich* por “o estranho” perdem-se as conotações (...) inquietante e fantasmagórica de que algo cerca o sujeito sorrateiramente (HANNNS, 1996, p. 234-235).

Diante disso, resta-nos agora passar ao fundamento do presente capítulo. Qual seja, a realização de uma leitura pormenorizada de *O Inquietante*, utilizando-a como precioso material para reflexão acerca do tipo de alteridade de que nos fala a psicanálise: aquela própria ao Inconsciente. Sem mais preâmbulos, mãos à obra.

O texto em Si: reflexões a partir do *Das Unheimliche* freudiano

Freud ([1919]1976) abre seu trabalho com algumas considerações de ordem estética, ainda que saliente não ser este um terreno muito comum para intervenções psicanalíticas. Para si, contudo, estas se justificariam quando da abordagem de temas um tanto quanto obscuros ou mesmo negligenciados (já que pouco afeitos a aproximações com o que se convencionou chamar de belo ou grandioso). Dentre estes, teríamos aquela

capacidade da obra de arte – na literatura, por exemplo – de provocar em seus apreciadores sentimentos como o de uma desconfortável “inquietude” (*das Unheimliche*)⁵⁶.

Ou seja, trata-se da experiência daquilo que atrai e seduz, mas que, ao mesmo tempo, também choca e/ou aterroriza, provocando repulsa. Portanto, subvertendo a lógica da não-contradição, característica da filosofia aristotélica, entramos aqui no curioso terreno de uma espécie de fascínio exercido pela liminaridade do sentimento do negativo. Este, por seu turno, relativo a uma fratura, à dissonância de uma intensidade sem palavras, à angústia do que não pode ser descrito, circunscrito e, principalmente, controlado, mas apenas vivenciado.

Neste sentido, contrastando a aproximação freudiana do fenômeno do inquietante com aquela outra, própria aos especialistas em estética da época do pai da psicanálise, Kofman (1973) destaca como o trabalho de Freud ([1919]1976) provaria que aqueles últimos se manteriam prisioneiros de pré-conceitos metafísicos que os conduziram a uma oposição radical entre os terrenos do belo e do feio, da atração e da repulsa, privilegiando os primeiros em relação aos segundos. Ainda para Kofman (1973), tal recusa e sintomático privilégio teriam servido como motivação para que Freud ([1919]1976) demonstrasse como a psicanálise teria algo a dizer sobre o tema da estética, associando-a a um caso particular de retorno do reprimido onde ficaria subentendida uma não separação entre o inquietante e os sentimentos ditos “positivos”. Assim, já que também o prazer implicaria um retorno de fantasmas infantis: “Toda obra de arte deveria fazer nascer o inquietante se o artista não se utilizasse do sedutor artifício da beleza para desviar a atenção do eu, impedindo-o de se manter alerta ao retorno dos fantasmas reprimidos” (KOFMAN, 1973, p. 140)⁵⁷.

Assim, sugere Kofman (1973), pode ser depreendida aqui a oposta de uma relação entre o inquietante, a satisfação estética e a pulsão de morte, todos associados pela emergência de conteúdos infantis anteriormente reprimidos. Ou seja: conforme nossa autora, a despeito da clivagem proposta pela estética tradicional, uma importante mensagem presente no texto de Freud ([1919]1976) é aquela de um estranhamento dos

⁵⁶ Tal perspectiva leva uma autora como Kristeva (1994) a elevar o trabalho do pai da psicanálise a um patamar mais amplo que o da estética literária. Para si, poder-se-ia perceber no texto freudiano uma pesquisa que englobaria também o tema da angústia em geral e, ainda, o próprio dinamismo do Inconsciente. Efetivamente, é o que constataremos de agora em diante.

⁵⁷ No original francês: “Toute oeuvre d’art devrait faire naître l’inquiétante étrangeté si l’artiste n’usait de l’artifice séducteur de la beauté pour détourner l’attention du moi et l’empêcher de prendre garde au retour des fantasmes refoulés” (trad. nossa, MRS).

limites entre “positivo” e “negativo”. Todo prazer seria, então, misturado, heterogêneo (*mêlé*).

De volta ao texto de Freud ([1919]1976), este sugere duas vias possíveis para um estudo apropriado da acima referida sensação de desassossego despertada pela criação artística. Primeiro, uma pesquisa histórico-comparativa voltada ao desenvolvimento lingüístico desta palavra no contexto de variadas culturas. Em segundo lugar, a procura da elucidação de uma essência do “sinistro” a partir da reunião de características particulares de coisas, pessoas e vivências com poder suficiente para despertarem em nós essa impressão.

Ambos os caminhos, porém, revela nosso autor de antemão, acabarão por nos conduzir a um mesmo resultado: “...o inquietante é aquela variedade do aterrorizante que remonta ao há muito conhecido, ao há muito familiar” (FREUD, [1919]1976, p. 220)⁵⁸. Eis a hipótese freudiana que orientará seu pensamento ao longo do texto. Com efeito, há aqui a aposta de que, por detrás do aparentemente incompreensível ou atemorizante, esconder-se-ia algo há muito conhecido, ainda que reprimido e, digamos assim, deslocado para uma penumbra não contemplada pela luz do dia (leia-se: afastado da consciência). Mas, pode-se perguntar, de que maneira o mestre de Viena alcança tal conclusão? Enfim, como constrói a sua linha de raciocínio? É o que veremos a partir de agora.

Ao dar início à primeira das abordagens que propôs para o estudo do (*un*)heimlich, Freud ([1919]1976) nos remete à etimologia desta palavra na língua alemã. Assim, demonstra como, em princípio, poderíamos deduzir uma relação direta e inequívoca entre a inquietude e a não-familiaridade (em termos de incerteza intelectual). Entretanto, apoiando-se no fato de que nem toda novidade é necessariamente amedrontadora – significando, portanto, que algo a mais deveria ser acrescido ao inusitado para torná-lo digno de medo -, o texto do pai da psicanálise alcança uma interessante virada ao procurar ir mais além desta relação.

Neste sentido, Freud ([1919]1976) parte rumo à análise das diferentes expressões deste mesmo sentimento do inquietante em outros idiomas, como o latim, o grego, o inglês, o francês e o espanhol. Tal esforço acabaria por revelar um interessante paradoxo: dentre os

⁵⁸ Na versão castelhana, feita a partir do alemão de Freud: “...lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo” (trad. nossa, MRS).

variados matizes da palavra *heimlich*, pelo menos um em específico coincidiria com o seu oposto imediato – *unheimlich*⁵⁹. Eis o que conduz nosso autor à afirmação de uma constante presença do inominável na sombra do aparentemente conhecido: “Então, *heimlich* é uma palavra que desenvolveu seu significado seguindo uma ambivalência que, por fim, coincide com seu oposto, *unheimlich*. De alguma forma, *unheimlich* é uma variedade de *heimlich*” (FREUD, [1919]1976).⁶⁰

Aliás, esta mesma idéia já havia sido pelo menos parcialmente desenvolvida em trabalhos anteriores do próprio Freud. Exemplos são *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, [1900]1996) - notável pela sua demonstração de que a lógica própria aos processos primários (a lógica do Inconsciente) não conhece nem a oposição e nem tampouco a contradição -, e, ainda, *Sobre o Significado Antitético das Palavras Primitivas* (FREUD, [1910]1996), o qual aponta a ocorrência de significados diferentes, e mesmo excludentes, em palavras específicas de línguas antigas como a egípcia. Com isso, de maneira complementar, Freud acabaria por comprovar: “...o caráter regressivo arcaico da expressão de pensamentos no sonhos. Em sua origem, a linguagem estabelecia conexões entre objetos que depois eram obliterados, mas que reapareciam no simbolismo onírico” (CHNAIDERMAN, 1997, p. 223).

Conforme anunciado anteriormente, após esta incursão pelo terreno da lingüística, Freud ([1919]1976) alcança a segunda parte da sua pesquisa, quando passará em revista algumas impressões e/ou experiências particularmente ligadas ao inquietante. Assim, o primeiro exemplo utilizado por ele para discutir a vivência concreta deste sentimento recai sobre os autômatos ou bonecos de cera enquanto possíveis causadores da dúvida sobre um ser animado estar realmente vivo ou, ao contrário, se um objeto aparentemente inerte não seria, na verdade, um ser portador de vida.

É precisamente tal questionamento que nos reconduzirá ao universo das obras de arte, particularmente ao campo da literatura. Afinal, Freud ([1919]1976) adotará como

⁵⁹ O que Freud ([1919]1976) faz aqui é apontar a relatividade de uma expressão. Logo, também de uma situação, já que determinado conteúdo pode ser, ao mesmo tempo, amplamente conhecido por um grupo específico ou “iniciado” e desconhecido por outras pessoas “leigas”, digamos assim. Por exemplo, a chamada “Cosanostra” da máfia italiana, que gerou gângsteres como o famoso Al Capone, tratava, sem dúvida, de assuntos bastante *heimlich* (familiares) *para seus membros*, mas que eram, simultaneamente, *unheimlich* (escusos) para as autoridades federais norte-americanas.

⁶⁰ Na versão castelhana: “Entonces, *heimlich* es una palabra que há desarrollado su significado siguiendo una ambivalencia hasta coincidir al fin con su opuesto, *unheimlich*. De algún modo, *unheimlich* es una variedad de *heimlich*” (trad. nossa, MRS).

exemplo privilegiado da sua análise o conto “O Homem da Areia”, de autoria de E.T.A Hoffmann ([1817]1993)⁶¹, relativamente famoso, entre outras coisas, por uma de suas personagens: Olímpia. Em dado momento da narrativa, esta última, dada a sua graça, beleza e aparente vivacidade, torna-se objeto da paixão de Natanael, um homem assombrado por fantasmas do passado. O desenrolar da história, porém, revela ao nosso candidato a Romeu o fato de que Olímpia não passa, na verdade, de uma boneca, descoberta essa que provoca no leitor uma certa estranheza.

Entretanto, como vimos anteriormente, Freud ([1919]1976) não se satisfaz com esta associação entre o sentimento do *unheimlich* e a não-familiaridade em termos de incerteza intelectual. É assim que voltará sua atenção a um outro personagem que, também presente no conto de Hoffmann ([1817]1993), confere-lhe, inclusive, o próprio título. Trata-se do há pouco mencionado “homem da areia”. Para alcançá-lo, porém, Freud ([1919]1976) retorna ao há pouco referido Natanael, alguém que, tal qual as pacientes históricas atendidas pelo pai da psicanálise em sua clínica vienense, sofria terrivelmente em sua vida adulta de reminiscências ligadas à infância, as quais o tornavam confuso e incapaz de amar plenamente.

Ao esmiuçar as origens da desventura de Natanael, Freud ([1919]1976) verifica a ocorrência de um antigo trauma. Trata-se da morte do pai do personagem, associada, por sua vez, a duas outras figuras: Coppelius, soturno e assustador advogado que costumava fazer visitas noturnas ao falecido e, finalmente, o “homem da areia”, espécie de bicho-papão que, na cultura alemã, servia para auxiliar as mães a mandarem seus filhos para a cama. Isso sob a ameaça de terem seus olhos primeiramente feridos com um punhado de areia e, depois, roubados para todo o sempre.

Pois bem, a análise freudiana do conto de Hoffmann ([1817]1993) aborda esta angustiante possibilidade da perda dos olhos enquanto um terror em estado bruto (logo, sem representação psíquica). Assim, ainda no campo do olhar – porém, simultaneamente, para além dele -, poder-se-ia notar em tal história um contato de Natanael com o limite da palavra, o que o incapacitaria, ainda que momentaneamente, de constituir uma imagem

⁶¹ Escritor alemão nascido no século XVIII e que alcançou considerável notoriedade por um estilo narrativo bastante peculiar e que remetia o leitor ao universo do fantástico e/ou sobrenatural, mesclando em suas histórias os terrenos da fantasia e da realidade, confusão esta particularmente capaz de promover o “inquietante” de que nos fala Freud ([1919]1976). Para maiores detalhes acerca da biografia de Hoffmann, consultar o livro de Cesarotto (1996).

concreta do mundo. Em decorrência, teríamos ainda presentes no drama do personagem uma confusão de identidades, uma espécie de fim dos limites entre o eu e o outro, com a ficção avançando demasiadamente a ponto de sobrepujar a própria vida, trazendo consigo a loucura e, por fim, a morte.

Como se pode notar, a experiência do inquietante nos remete a uma série de elementos, como o susto e a perda de sentido e realidade (suspensão do juízo da existência). Segundo Chnaiderman (1997), trata-se de emoções internas e relativas ao desamparo infantil, as quais não se ligariam a nenhuma significação, daí o surgimento da angústia enquanto representante pulsional afetivo indeterminado:

No conto de Hoffmann, há uma circulação de eus; nunca ficamos sabendo de quem é o olho que olha (...) O Eu é despojado de suas fontes narcísicas. A queda da imagem é a queda da máscara levando à falta de forma no Eu (...) Na experiência do “estranhamente familiar” o mundo objetivo desaparece, o objeto cai, desaba. Surge a angústia enquanto representante pulsional afetivo indeterminado. Angústia que tem a ver com o traumático da constituição do sujeito (...) Instaura-se o limite da palavra, colocando o intervalo do que não pode ser dito, o inapreensível, entre a percepção e a marca mnêmica; portanto, não recalçável. É o momento de origem da representação, ou do que é da ordem do irrepresentável (CHNAIDERMAN, 1997, p. 225-226).

Estritamente associada a estes aspectos temos a essência da interpretação freudiana de “O Homem da Areia”, a qual privilegia o conceito psicanalítico de Complexo de Castração⁶². Neste contexto, em termos edipianos, tal entidade sobrenatural apareceria como uma reedição da figura paterna que, estrangeira por excelência, ao se interpor em meio à ilusão de completude que inicialmente caracterizaria a relação mãe-bebê, imprimiria no psiquismo infantil a ambivalência de sentimentos como amor, ódio e temor. Nos termos do próprio Freud:

A partir de uma mentalidade racionalista, é claro, pode-se desautorizar este redirecionamento da angústia pelos olhos à angústia pela castração (...) No entanto, deixar-se-á assim sem explicação a substituição recíproca que no sonho,

⁶² Para Laplanche e Pontalis, este se qualifica enquanto um: “Complexo centrado na fantasia de castração, que proporciona uma resposta ao enigma que a diferença anatômica dos sexos (presença ou ausência de pênis) coloca para a criança. Essa diferença é atribuída à amputação do pênis na menina. A estrutura e os efeitos do complexo de castração são diferentes no menino e na menina. O menino teme a castração como realização de uma ameaça paterna em resposta às suas atividades sexuais, surgindo daí uma intensa angústia de castração. Na menina, a ausência do pênis é sentida como um dano sofrido que ela procura negar, compensar ou reparar. O complexo de castração está em estreita relação com o complexo de Édipo e, mais especialmente, com a função interditória e normativa” (1992, p. 73).

na fantasia e no mito se dá entre o olho e o membro masculino e não se poderá contradizer a impressão de que por detrás da ameaça de ser privado da genitália se produz um sentimento particularmente intenso e obscuro e que é esse sentimento que empresta seu eco à representação de perder outros órgãos. Finalmente, qualquer outra dúvida desaparece quando, a partir da análise dos neuróticos, averigua-se o “Complexo de Castração” em todos os seus detalhes e se toma conhecimento do enorme papel que desempenha na vida anímica de tais pacientes (...) Estes traços do conto, como muitos outros, parecem caprichosos e carentes de significado se é desautorizado o nexa da angústia pelos olhos com a castração, mas fazem pleno sentido com a substituição do Homem da Areia pelo pai temido, de quem se espera a castração. Portanto, arriscar-nos-emos a associar o inquietante do Homem da Areia à angústia do complexo infantil de castração (FREUD, [1919]1976, p. 231-233).⁶³

Bem mais recentemente, toda esta problemática seria aprofundada de maneira exaustiva por Kofman (1973) que, partindo do “inquietante” freudiano, retorna ao conto de Hoffmann ([1817]1993) para nele analisar a passagem da morte do pai de Natanael como uma espécie de “réplica diabólica” (leia-se também: uma formação de compromisso) relativa à “cena primitiva” do ato sexual parental. Segundo Kofman (1973), corroborariam com tal interpretação certos aspectos da cena em questão, a qual se passa à noite, em um mesmo horário e de maneira um tanto quanto ritual, sendo ainda permeada por sons específicos, etc.

Assim como no trabalho do sonho, observa, Kofman (1973), torna-se interessante notar a inversão dos elementos aqui presentes. Por exemplo, trata-se de dois homens (e não de um homem e uma mulher) os personagens particularmente envolvidos no encontro particular que vitima o pai de Natanael, ainda que, é bem verdade, o relato deste último apontasse uma atitude passiva por parte de seu genitor diante da estranha visita noturna de Coppélius. Nos termos da autora: “Tudo se passa como se Natanael, curioso em deter o saber supremo – aquele da fabricação das crianças – produzisse uma resposta na fantasia de

⁶³ Na versão castelhana: “Dentro de una mentalidad racionalista, claro está, se puede desautorizar esta reconducción de la angustia por los ojos a la angustia ante la castración (...) Sin embargo, así se dejará sin explicar el nexa de recíproca sustitución que en el sueño, la fantasía y el mito se da a conocer entre ojo y miembro masculino, y no se podrá contradecir la impresión de que tras la amenaza de ser privado del miembro genital se produce un sentimiento particularmente intenso y oscuro, y que es ese sentimiento el que presta su eco a la representación de perder otros órganos. Y en definitiva, toda duda ulterior desaparece cuando a partir de los análisis de neuróticos se averigua el “complejo de castración” en todos sus detalles y se toma conocimiento del grandioso papel que desempeña en su vida anímica (...) Estos rasgos del cuento, como otros muchos, parecen caprichosos y carentes de significado si uno desautoriza el nexa de la angustia por los ojos con la castración, pero cobran pleno sentido si se remplace al Hombre de la Arena por el padre temido, de quien se espera la castración. Por tanto, nos atreveríamos a reconducir lo ominoso del Hombre de la Arena a la angustia del complejo infantil de castración” (trad. nossa, MRS).

uma criação mágica do tipo prometéica, da qual a mulher se mantém excluída” (KOFMAN, 1973, p. 167)⁶⁴.

Neste mesmo sentido, sustenta Kofman (1973), tal movimento rumo ao saber proibido não poderia permanecer impune, algo pressentido pelo próprio Natanael e sua reação de medo acompanhada de tremedeira. Teríamos aí, pensa a autora, a deixa para a inferência quanto à emergência de um sentimento mais antigo: aquele da angústia de castração - particularmente associado, conforme o referencial freudiano, ao Complexo de Édipo (FREUD, [1924]1996; [1925b]1996). No caso de Natanael, como vimos, algo evidenciado pelo pavor quanto a perder os olhos para o “homem da areia”. Com efeito, sugere Kofman (1973), na fantasia do jovem menino poderia ser lido um desejo de aniquilamento e tomada do lugar do pai, desejo este exemplificado pela sua representação enquanto figura marcadamente passiva.

Assim, a cena mágica descrita por Natanael possivelmente representaria o retorno “real” de uma outra cena somente fantasiada, o que, inclusive, ocasionaria uma sobredeterminação do sentimento inquietante. Portanto, de acordo com a interpretação que lhe confere Kofman (1973) a partir do referencial freudiano, o conto de Hoffmann poderia ser tomado como uma lembrança encobridora destinada a camuflar um desejo proibido – já que incestuoso - pela mãe, bem como a ameaça de morte daí resultante.

Kofman (1973), porém, ainda não encerrou as suas considerações. Prova disso é que, um pouco mais adiante, retomando alguns dos seus postulados anteriores, nossa autora propõe que, além da angústia de castração, o medo da perda dos olhos por parte de Natanael obedeceria ainda mais diretamente à lei de talião, já que ligado a uma falta que teria por princípio uma (com)pulsão escópica. Por sinal, origem dos demais atos, culpas e problemas do jovem ao longo da história⁶⁵. Nos termos de Kofman:

Porque Nathanaël não é o pai – graças também a uma imaturidade biológica – do prazer sexual ele não pode ter senão uma representação, e uma representação interdita. A importância do duplo no restante da sua vida remete a esta primeira substituição do ato pela representação; representação original que toma o lugar de uma presença desde sempre interdita. O olho de Nathanaël se torna, daí em diante, diabólico já que desde muito cedo ele foi desviado da sua função natural

⁶⁴ No original: “Tout se passe comme si Nathanaël curieux de détenir le savoir suprême, celui de la fabrique des enfants, y trouvait une réponse en fantasmant une création magique de type prométhéen d’où la femme se trouve exclue” (trad. nossa, MRS).

⁶⁵ Quanto a este aspecto, conferir também Cesarotto (1996) e Mezan (2002).

para se transformar em um órgão de prazer. Ou, quando um órgão é desviado simbolicamente da sua função, ele acaba sempre por não poder mais exercê-la corretamente: o “voyeur”, de uma maneira ou de outra, perderá sua visão (KOFMAN, 1973, p. 170)⁶⁶.

Tal deficiência do olhar de Natanael, segue Kofman (1973), poderia ser observada na sua incapacidade em distinguir o animado do inanimado e, conseqüentemente, o real do imaginário. Ou seja, nosso herói enxergaria tudo “dobrado” (uma referência ao tema do duplo que marca toda a trama em questão), ao que seria possível acrescer a importância simbólica dos óculos e lunetas no decorrer da história.

Kofman (1973) avança em sua análise ressaltando um tema que acabará por deter considerável importância nas observações finais feitas por nossa autora acerca do trabalho de Freud ([1919]1976). Trata-se da pouca ênfase conferida pela leitura do pai da psicanálise à figura feminina da mãe em “O Homem da Areia” - redução, aliás, presente no próprio escrito de Hoffmann ([1817]1993).

Voltaremos a isso. Por hora, ainda no campo das relações parentais, resta destacar que Kofman (1973) chama nossa atenção para uma espécie de herança no que se refere a esta há pouco referida clivagem ou duplicidade da qual Natanael é vítima. Isso porque também o pai deste personagem oscilaria entre a segurança e a fraqueza, a atividade e a passividade, a bondade e a maldade, o que dificultaria uma identificação do filho com a sua figura e, assim, com o próprio eu⁶⁷. Neste sentido, o terror da castração poderia ser pensado como algo ligado a tal dificuldade em se identificar com uma figura estável.

Aqui, vale dizer, seguindo uma perspectiva inaugurada por Freud ([1922-23]1996), Kofman (1973) estabelece uma interessante relação entre o diabo (representado pelo malévolo “homem da areia”) e o pai de Natanael, ambos ligados em sua divisão ou duplicidade. Em outros termos, as metamorfoses do mal no decorrer da história seriam um

⁶⁶ Ibidem: “Parce que Nathanaël n’est pas le père, à cause aussi de l’immaturité biologique, de la jouissance sexuelle il n’a pu avoir qu’une représentation et une représentation interdite. L’importance du double dans la vie ultérieure renvoie à cette première substitution de l’acte par la représentation; représentation originaire qui tient lieu d’une présence toujours déjà interdite. L’oeil de Nathanaël est devenu diabolique, parce que très tôt il a été détourné de sa fonction naturelle pour se transformer en un organe de jouissance: or, l’orsqu’un organe est détourné symboliquement de sa fonction il finit toujours par ne plus pouvoir s’exercer correctement: le “voyeur” d’une manière ou d’une autre perdra la vue” (trad. nossa, MRS).

⁶⁷ Com efeito, pensa Kofman (1973), Natanael aparece como um prisioneiro do duplo, pois sempre dividido em si mesmo. Neste sentido, sua postura um tanto quanto narcísea e/ou ensimesmada ao longo do conto funcionaria como meio para tentar conquistar um mínimo de unidade em termos de identidade.

reflexo das transformações desta figura paterna, nunca percebida enquanto coincidente consigo mesma, especialmente após as visitas do misterioso Coppélius.

Torna-se possível, então, sugere Kofman (1973), unir os três personagens acima como representantes de uma única alteridade fundamental, desde que lembremos o quanto, em termos psicanalíticos (leia-se: edipianos), a figura paterna é em geral associada a de um “intruso” que romperia com a ilusão de completude característica da relação inicial do bebê com sua mãe. Portanto, um homem que, desde a sua introdução na intimidade e aparente completude familiares, passa a ser sinônimo de divisão e diferença, assim como Coppélius (o “homem da areia”). Conforme Kofman:

O homem da areia é desde sempre o intruso que põe fim à segurança familiar, que rompe a intimidade do próprio e do próximo: figura do estrangeiro, da alteridade que traz consigo a tristeza e o abandono, privando de todos os prazeres, já que privando do pai (...) Que a separação do pai e a angústia que ela provoca lembram a aflição mais antiga experimentada logo que a criança foi privada da mãe quando das relações sexuais (entre seus pais) não há dúvida: mesma curiosidade, mesma angústia nos dois casos (KOFMAN, 1973, p. 173)⁶⁸.

De volta ao caráter bipartido do olhar de Natanael em relação a seu pai, Kofman (1973) destaca o quanto aí se faria presente uma clivagem entre “bom” e “mal” com o objetivo de eliminar a mistura, tendendo a conservar a imagem de um pai inicialmente benevolente, mas que, posteriormente, teria sido corrompido pelo diabo. O problema, diz nossa autora, é que tal separação não se daria de uma maneira perfeita pelo próprio fato do pai ser corruptível, podendo se transformar em seu contrário. Eis a essência do dilema que definiria Natanael e, importante, aproximá-lo-ia do rei Édipo:

...a impossibilidade de deter limites garantidos, confundindo o animado e inanimado, o homem e a mulher. O que o angustia não é tanto a dualidade dos caracteres, mas a passagem de um a outro: que o mesmo possa se tornar outro. A ambivalência atribuída a Édipo se inscreve em uma incapacidade de suportar a ambivalência desde sempre existente em seu pai. Ela recobre já uma divisão anterior, ela dissimula que o outro separe sempre o mesmo de si mesmo (KOFMAN, 1973, p. 175)⁶⁹.

⁶⁸ No original: “L’homme au sable, c’est d’abord l’intrus qui met fin à la sécurité familiale, qui rompt l’intimité du propre et du proche: figure de l’étranger, de l’alterité qui apporte chagrin et détresse, privant de tous les plaisirs, parce que privant du père (...) Que la séparation avec le père et l’angoisse qu’elle provoque rappelle l’angoisse plus ancienne éprouvée lorsque l’enfant était prive de la mère lors des relations sexuelles nul doute: même curiosité, mêmes angoisses dans les deux cas” (trad. nossa, MRS).

⁶⁹ Ibidem: “...l’impossibilité d’avoir des limites assurées, de confondre l’animé et l’inanimé, l’homme et la femme. Ce qui l’angoisse ce n’est pas tant la dualité des caractères que le passage de l’un dans l’autre: que le

Como vimos no percurso do estrangeiro em Freud realizado por Koltai (2000), o mestre de Viena acabaria por esclarecer melhor tal relação entre a alteridade e a função paterna alguns anos depois da publicação de “O Inquietante”, em *Inibição, Sintoma e Angústia* (FREUD, [1926]1996). Há pouco tempo, porém, este mesmo tema voltaria à baila no trabalho de Viviani (2002), o qual chama nossa atenção para o valor do pai como um desconhecido que incide sobre o mesmo (ou seja, a pretensa unidade mãe-bebê), produzindo com tal movimento um sujeito singular que, livre do olhar materno, poderia dar conta do seu próprio desejo.

Assim, temos que a própria emergência da subjetividade coincidiria com a inauguração da condição de estranho, de estrangeiro. É neste sentido que se torna possível pensar a relação entre a função do pai e esta outra do *Unheimliche*, do “inquietante” ou “estranhamente familiar”, nosso atual foco de interesse:

O pai é um estrangeiro. Não é um igual. A função do pai – *mutatis mutandis*, lembrem-se de Cronos – é exercer a castração. Quer dizer, uma função de separação de uma unidade (...) e, nessa separação, realiza-se um segundo nascimento, o nascimento para o desejo e para a sexuação, para a sexualidade (...) O filho agora não é o que pensava ser. Há uma falta no ser. A partir do *dois* temos o *três*. Na realidade, o pai será o terceiro termo, a posição e função do estrangeiro (...) Como vemos, a intervenção paterna, a função paterna torna possível que o sujeito possa se contar (...) não como *Um* da totalidade, do universo, mas como *um* da singularidade, identificado com esse traço que o caracteriza enquanto sujeito dividido (...) O pai então é o estrangeiro que põe limite ao gozo obscuro da célula narcisista (VIVIANI, 2002, p. 149-150).

Feitos estes acréscimos, é hora de retornarmos a Freud ([1919]1976) que, após se ocupar de “O Homem da Areia”, buscará em seguida testar a plausibilidade da associação entre o sentimento do sinistro e um fator de ordem infantil pela possibilidade ou não de aplicá-la a outros contextos. Assim, será a partir de *Os Elixires do Diabo*, também uma novela de E.T.A. Hoffmann ([1815-16]1983), que o pai da psicanálise nos remeterá ao tema do “duplo”. Com isso, ainda que não nos forneça maiores detalhes sobre o conteúdo da obra em questão, Freud ([1919]1976) destaca nela a ocorrência de uma grande semelhança entre os personagens em termos de conhecimentos e experiências comuns. Enfim, uma confusão de identidades pautada pela mútua identificação entre os sujeitos da

même puisse devenir l'autre. L'ambivalence due à L'Oedipe se greffe sur une incapacité à supporter l'ambivalence toujours déjà existante dans le père, elle recouvre là encore une division plus originaire; elle dissimule que l'autre écarte toujours le même de lui-même” (trad. nossa, MRS).

trama, aliada à duplicação, divisão e intercâmbio do eu, processos estes acentuados, inclusive, pela ocorrência de manifestações telepáticas.

Aqui o texto freudiano toma como referência um trabalho prévio de Rank ([1914]1976) que acabaria por se revelar bastante útil tanto por propor uma reflexão acerca da inter-relação entre o duplo, as sombras, o animismo e a morte quanto, de maneira complementar, por buscar traçar a própria evolução desta idéia. Como bem resume Chnaiderman:

Nele, Rank procurou entender a origem dessa questão na história da humanidade, pensando as várias relações entre a própria imagem vista no espelho e a sombra, o espírito tutelar, a doutrina da alma e o medo da morte. O duplo foi, na sua origem, uma segurança contra o sepultamento do eu, enérgico desmentir do poder da morte, sendo provável que a alma seja uma duplicação para defender-se do aniquilamento (CHNAIDERMAN, 1997, p. 224).

Freud ([1919]1976) se utiliza de tal quadro para, a partir dele, sustentar a opinião de que, em pleno contexto do século XX, teríamos ainda um espaço reduzido para a representação da morte⁷⁰. Assim, interpreta, também entre nós a ocorrência do duplo – em termos da crença em uma alma imortal, por exemplo – apareceria como uma medida de segurança diante das sempre eminentes ameaças de destruição da vida por intermédio da doença, da velhice ou mesmo pelas forças da natureza. Com efeito, aponta nosso autor, a persistência destas superstições explicaria a ligação entre o sentimento do “inquietante” (*Das Unheimliche*) e os temas da magia, do animismo e da onipotência do pensamento. Neste processo, segue Freud ([1919]1976), poder-se-ia verificar um reflexo direto do *narcisismo primário*, o qual caracterizaria tanto a mente da criança quanto a do homem primitivo⁷¹.

⁷⁰ Anacronismo este que leva uma autora como Kristeva (1994) a destacar o inquietante como o reflexo do próprio *modus operandi* do Inconsciente em sua íntima relação com a repressão. Nestes termos, partindo da constatação freudiana de que a sensação de “sobrenatural” se ligaria à angústia de um retorno do reprimido, nossa autora enfatiza que poucos seriam os casos onde se apresentaria a completa repressão de um conteúdo qualquer. Logo, este mesmo retorno do reprimido sob a forma de angústia apareceria como uma metáfora do próprio funcionamento psíquico, constituído não somente pela retenção, mas também por uma necessária travessia ou permeabilidade, todos elementos indispensáveis, quer seja para a construção do sobrenatural, quer seja para a construção do próprio *outro*. Com isso, para Kristeva (1994), orientaria o texto de Freud ([1919]1976), ainda que sutilmente, o desejo de revelar as circunstâncias que possibilitariam tal travessia do conteúdo reprimido.

⁷¹ Para além da menção ao caráter, digamos assim, “politicamente incorreto” da associação freudiana entre as figuras do “selvagem” e da criança no que se refere aos temas do narcisismo e da onipotência do pensamento – anteriormente presente em *Sobre o Narcisismo: uma introdução* (FREUD, [1914]1996) e derivada das

Entretanto, novamente para Freud ([1919]1976), uma vez superada esta etapa do desenvolvimento humano, ocorreria uma interessante mudança no status do duplo que, de garantia de imortalidade, passaria à condição de ameaçador arauto de maus-presságios⁷². Para justificar tal afirmação, o mestre de Viena nos remete a uma ocorrência outrora já debatida em *Sobre o Narcisismo: uma introdução* e *Luto e Melancolia* (FREUD, [1914]1996 e [1915-17]1996 respectivamente). Trata-se da progressiva formação de uma instância psíquica que, embora gerada a partir do *Ego*, dele se apartaria, exercendo sobre este uma atividade de observação e censura. Ainda que denominada aqui “consciência moral”, temos, na verdade, o prenúncio do *Superego* que, pouco depois, vale lembrar, alcançaria grande importância em *Além do Princípio de Prazer*, sendo mais tarde retomado em trabalhos como *O Ego e o Id* (FREUD, [1920]1996 e [1923]1996 respectivamente).

Neste ponto da nossa leitura, torna-se importante lembrar o fio condutor proposto pelo próprio Freud ([1919]1976) para a sua análise do inquietante. Qual seja, o de que este fenômeno seria aquela variedade do aterrorizante que remontaria ao familiar, ao há muito conhecido, *porém reprimido*. Afinal, é com esta perspectiva que podemos compreender a seguinte afirmação, com a qual nosso autor encerra seus comentários sobre o duplo enquanto possível representante de uma vivência *unheimlich*:

...o caráter inquietante só pode se apoiar no fato de que o duplo é uma formação oriunda de épocas primevas e já superadas da vida anímica, sendo que, naquele tempo, ele (o duplo) possuiu, sem dúvida, um sentido mais benigno. O duplo se tornou uma figura aterrorizante assim como os deuses que, com a ruína da sua religião, convertem-se em demônios (FREUD, [1919]1976)⁷³.

idéias do chamado Evolucionismo Social que marcou a transição do século XIX ao XX (SOUZA, 2003) -, cabe aqui definir o *narcisismo primário*. Neste sentido, vejamos o que mais uma vez nos dizem Laplanche e Pontalis: “Em Freud, o narcisismo primário designa de um modo geral o primeiro narcisismo, o da criança que toma a si mesma como objeto de amor, antes de escolher objetos exteriores. Esse estado corresponderia à crença da criança na onipotência dos seus pensamentos (...) quer se aceite ou se recuse a noção, designa-se sempre assim um estado rigorosamente “anobjetal”, ou pelo menos “indiferenciado”, sem clivagem entre um sujeito e um mundo exterior” (1992, p. 290).

⁷² Aliás, também quanto a este aspecto, “O homem da areia”, de Hoffmann ([1817]1993), parece exemplar nas metáforas que utiliza. É o que nos lembra Fuks: “A saída de Natanael para o mundo leva-o a um confronto com uma experiência de repetição percebida como tal, sob a forma do fatídico personagem que representa o que, para Freud (1919), é um “duplo” do pai. Esse encontro reinstala o sinistro” (1997, p. 206-207).

⁷³ Em castelhano: “...el carácter de lo ominoso solo puede estribar en que el doble es una formación oriunda de las épocas primordiales del alma ya superadas, que en aquele tiempo poseyó sin duda un sentido más benigno. El doble ha devenido una figura terrorífica del mismo modo como los dioses, tras la ruina de su religión, se convierten en demonios” (trad. nossa, MRS).

O mote da repetição do igual, porém, permanecerá na ordem do dia para Freud ([1919]1976), sendo, inclusive, privilegiado como um novo material para a análise da experiência do inquietante. É assim que somos remetidos a situações que, embora vinculadas ao cotidiano, acabariam por extrapolar este contexto, tornando-se inusitadas por se aproximarem de certos estados oníricos onde se estabeleceria uma certa confusão entre realidade psíquica e realidade material.

A título de ilustração, Freud ([1919]1976) nos conta como, em viagem a uma pequena cidade italiana, subitamente flagrou a si mesmo perdido e caminhando por uma zona de prostituição. Embaraçado, rapidamente buscou deixar o local, mas seus esforços foram seguidamente frustrados pelo retorno à mesma rua “suspeita”, o que lhe causou uma sensação *unheimlich* somente dissipada quando finalmente reencontrou a pitoresca *piazza* da região, objeto original do seu interesse.

No parágrafo seguinte, vemos Freud ([1919]1976) empenhado em complementar a sua descrição, chamando nossa atenção para outros momentos que, a seu ver, evidenciariam o papel da repetição involuntária em tornar sinistro o que, de outra maneira, permaneceria inofensivo e corriqueiro. Como exemplo, cita a coincidência de, em um curto espaço de tempo, depararmo-nos com situações ligadas a um mesmo número ou nome de pessoa, algo que, sobretudo para os indivíduos mais supersticiosos, certamente poderia adquirir um ar secreto de sina ou maldição.

Aqui, embora reafirme a vinculação do inquietante retorno do igual a elementos da psicologia infantil, Freud ([1919]1976) se isenta de comentários mais aprofundados sobre o assunto, sugerindo aos eventuais leitores interessados a leitura de *Além do Princípio de Prazer* (FREUD, [1920]1996). Ainda assim, presenteia-nos com a seguinte e esclarecedora sentença, na qual lemos que a vida psíquica é essencialmente pulsional. Ou seja, dominada por um *excesso de sentido*, intimamente vinculado, por sua vez, a um impulso de repetição impassível de simbolização pela via da linguagem e que, portanto, teima em reaparecer sob a inquietante forma do sinistro:

No inconsciente psíquico, com efeito, discerne-se o império de uma *compulsão à repetição* que provavelmente depende, por seu turno, da natureza mais íntima das pulsões; tem poder suficiente para subjugar o princípio do prazer, confere um caráter demoníaco a certos aspectos da vida mental e, todavia, exterioriza-se com muita nitidez nos impulsos infantis, governando ainda uma parte do discurso dos neuróticos. Todas as elucidações anteriores nos fazem esperar que se sinta como

inquietante justamente o que for capaz de recordar essa compulsão à repetição interior (FREUD, [1919]1976, p. 238)⁷⁴.

Nosso autor escolhe, então, mais uma vez se voltar à coleta de casos que comprovassem a hipótese anteriormente mencionada de que o *Unheimliche* diria respeito a um tipo de medo ou angústia que aludiria ao anteriormente familiar⁷⁵. Com isso, convidamos a um passeio por terrenos aparentemente tão distintos quanto os versos de Schiller, a neurose obsessiva e o popular “mau-olhado” para deles extrair um único elemento em comum: a chamada “onipotência de pensamento”. No primeiro exemplo, representada pela pronta realização dos desejos de Polícrates, personagem do poeta alemão. No segundo, pelo relato de “pressentimentos” que, mais tarde, acabariam por se tornar realidade⁷⁶. Finalmente, no que se refere ao “mau olhado”, pelo receio da efetividade de uma suposta intenção secreta e invejosa de fazer o mal.

Para Freud ([1919]1976), estes exemplos nos possibilitariam um retorno teórico ao animismo como sistema de crenças derivado de uma incapacidade do “selvagem” em suportar as proibições impostas pela realidade. Tal condição o levaria a, em certo sentido, confundir-se com ela, povoando o mundo de almas desencarnadas e preconizando, assim, uma supervalorização narcísica do sujeito e dos seus processos mentais. Isso pela atribuição

⁷⁴ Ibidem: “En lo inconciente anímico, en efecto, se discierne el imperio de una *compulsión de repetición* que probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones; tiene suficiente poder para doblegar al principio de placer, confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica, se exterioriza todavía con mucha nitidez en las aspiraciones del niño pequeño y gobierna el psicoanálisis de los neuróticos en una parte de su decurso. Todas las elucidaciones anteriores nos hacen esperar que se sienta como ominoso justamente aquello capaz de recordar a esa compulsión interior de repetición” (trad. nossa, MRS).

⁷⁵ Embora estes pormenores excedam as pretensões do presente estudo, não deixa de ser interessante mencionar aqui o contraponto estabelecido por Pereira (2004) entre as definições de angústia – por derivação, do *Unheimliche* – presentes nas obras de Freud e Lacan. Segundo a autora, para o primeiro a angústia apareceria originalmente ligada à ameaça de castração ou perda de um objeto anteriormente presente e particularmente investido (logo, “familiar” - como a mãe, por exemplo). Já em Lacan, apesar de ainda significar um afeto, a angústia não estaria exatamente associada a um sinal de perigo externo ou interno, mas à própria posição do sujeito frente a um Outro preexistente, exterior e determinante de si (do sujeito). Neste sentido, conforme o aporte lacaniano, para além da imagem da qual é feito, o homem encontraria a sua casa em um ponto situado no Outro, lugar representativo de uma ausência fundamental e constituinte do humano. Com efeito, segundo o psicanalista francês, a angústia somente poderia ser compreendida se levássemos em conta a constituição do sujeito pela via de uma falta *estrutural* e *estruturante*, sendo que qualquer objeto que parecesse ocupar o lugar desta ausência dispararia o sinal de alarme representado pelo sinistro (relação entre falta, desejo e vida enquanto movimento).

⁷⁶ Para aquele leitor menos familiarizado com a teoria freudiana, este e outros aspectos da estrutura obsessiva são discutidos detalhadamente no relato clínico do chamado “homem dos ratos” (FREUD, [1909]1996).

a pessoas ou objetos específicos de poderosas qualidades mágicas que influenciariam as ações dos supostos espíritos que governariam a nossa existência.

Neste momento do texto, o pai da psicanálise retoma aquela associação anteriormente feita entre as mentes “primitiva” e infantil, como se todo ser humano houvesse, um dia, passado por um período do seu desenvolvimento individual semelhante ao animismo enquanto negação narcísica do princípio de realidade. E mais, preservando certos resquícios desta fase que, posteriormente, encontrariam sua expressão justamente no sentimento do inquietante⁷⁷. Eis quando, de maneira sintética, Freud ([1919]1976) novamente retoma a perspectiva norteadora do seu trabalho, expondo-a ao leitor através das seguintes observações:

Em primeiro lugar: se a teoria psicanalítica está certa quando assevera que todo afeto de um impulso emocional, de qualquer classe que seja, se transforma em angústia por obra da repressão, entre os casos daquilo que provoca angústia deve haver um grupo em que se possa demonstrar que este angustiante é algo reprimido que retorna. Esta variedade do que provoca angústia seria justamente o inquietante, sendo indiferente se em sua origem fora algo angustiante ou então se foi substituído por algum outro afeto. Em segundo lugar: se esta é, na verdade, a natureza secreta do inquietante, podemos compreender que os usos da língua tenham transformado o “*Heimliche*” {o “familiar”} em seu oposto, o “*Unheimliche*” (...) pois este inquietante não é efetivamente algo novo ou alheio, mas sim algo há muito familiar ao psiquismo, somente alijado dele pelo processo da repressão. Esse nexos com a repressão ilumina agora também a definição de Schelling, segundo a qual o inquietante é algo que, embora destinado a permanecer oculto, teria vindo à tona (FREUD, [1919]1976)⁷⁸.

⁷⁷ Em nota de rodapé, Freud ([1919]1976) faz aqui referência a um trabalho anterior que, de certa maneira, já prenunciava estas idéias. Trata-se de “Animismo, Magia e a Onipotência de Pensamentos”, terceiro dos ensaios contidos em seu famoso – e polêmico – livro *Totem e Tabu* (FREUD, [1912-13]1996).

⁷⁸ Na versão castelhana: “La primera: Si la teoría psicoanalítica acierta cuando asevera que todo afecto de una moción de sentimientos, de cualquier clase que sea, se trasmuda en angustia por obra de la represión, entre los casos de lo que provoca angustia existirá por fuerza un grupo en que pueda demostrarse que eso angustioso es algo reprimido que retorna. Esta variedad de lo que provoca angustia sería justamente lo ominoso, resultando indiferente que en su origen fuera a sua vez algo angustioso o tuviese como portador algún otro afecto. La segunda: Si esta es de hecho la naturaleza secreta de lo ominoso, comprendemos que los usos de la lengua hagan pasar lo “*Heimliche*” {lo “familiar”} a su opuesto, lo “*Unheimliche*” (...) pues esto ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de la represión. Ese nexos con la represión nos ilumina ahora también la definición de Schelling, según la cual lo ominoso es algo que, destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz” (trad. nossa, MRS). Aqui, a despeito do caráter central desta citação para o entendimento do rumo tomado pelo trabalho de Freud ([1919]1976), vale a pena, a título de curiosidade, chamar atenção para a última frase, onde nosso autor utiliza como argumento para as suas idéias uma citação de Schelling. Isso porque, segundo um estudioso do filósofo alemão como Carvalho (1989), tratar-se-ia de um uso absolutamente indevido. Neste sentido, é o mesmo Carvalho (1989) quem enfatiza como, ao contrário de Freud ([1919]1976), para o qual a perda do limite entre o eu e o outro significaria algo próximo ao terror, tal ocorrência adquiriria em Schelling uma conotação bastante positiva e associada à mitologia. Logo, o *unheimlich* do filósofo alemão apareceria como

Insatisfeito com a quantidade de exemplos até aqui utilizados para a sua discussão da vivência do inquietante, Freud ([1919]1976) escolhe alguns outros, como o confronto com a morte e seus conteúdos. Para si, eis um terreno certamente marcado pela superstição e pelo conservadorismo intelectual, relativos, por sua vez, à recusa do Inconsciente quanto à idéia da própria mortalidade.

Neste sentido, uma das imagens em geral apresentadas como mais freqüentemente assustadoras - a de ser enterrado vivo por engano -, é explicada pelo nosso autor como a transformação de uma outra fantasia originalmente inofensiva: aquela da existência intra-uterina. Aliás, sugere Kristeva (1994), tal conteúdo nos remeteria a mais uma das fontes do sinistro catalogadas por Freud ([1919]1976): o feminino, representado por uma certa inquietude neurótica em relação à vagina, mistura entre terra natal e terra do desconhecido.

Para além da origem e do fim, avança Freud ([1919]1976), teríamos ainda, completando este quadro, o encontro com o próprio homem enquanto outro potencialmente ameaçador. Isso devido à sua suposta qualidade de representante de forças inauditas ou maléficas que, ao se tornarem visíveis, por exemplo, na epilepsia ou na loucura, levar-nos-iam a pressentir a sua presença sorrateira também em cada um de nós⁷⁹.

Antes de seguirmos adiante rumo às últimas páginas do texto de Freud ([1919]1976), cabe enfatizar um outro foco utilizado por ele para discutir a experiência do inquietante, exemplo este que, dada a sua natureza mais ampla – englobando aspectos anteriormente discutidos aqui, como a perspectiva freudiana do animismo -, merece encerrar esta parte da nossa análise. Diz respeito ao caráter *unheimlich* provocado por qualquer sensação de um fim da distinção entre imaginação e realidade.

Ou seja, trata-se de uma (con) fusão entre o eu e o mundo para além do campo da linguagem representacional, quando: “...aparece diante de nós como real algo que havíamos tomado por fantástico, quando um símbolo assume a plena operação e significado do simbolizado...” (FREUD, [1919]1976, p. 244). Segundo o pai da psicanálise, poderíamos perceber aí a presença de uma supervalorização da realidade psíquica em contraponto à realidade material, associada, por seu turno, à chamada onipotência dos pensamentos.

resultado imediato da perda do mito enquanto indiferenciação com o mundo, ao passo que o “estranhamente familiar” do mestre de Viena adviria precisamente dos riscos identificados por ele nesta mesma comunhão.

⁷⁹ Novamente para Kristeva (1994), poder-se-ia perceber em tais poderes uma possível manifestação da pulsão como entrecruzamento do simbólico e do orgânico, do psíquico e do biológico.

Eis um tema seguramente importante e que vem sendo homenageado por uma série de reflexões contemporâneas. Por exemplo, a de Fuks (1997), que estabelece uma interessante relação entre tal discussão e o conceito de “recusa” (*Verleugnung*), proposto por Freud ([1927]1996) em seu trabalho acerca do fetiche enquanto forma de preservação – mesmo que inconsciente – da crença no falo materno (recusa de castração). Fuks (1997) lembra ainda que o texto citado trazia também o relato de casos onde a recusa se estabelecia no que se refere à morte do pai. De qualquer forma, ambas as situações teriam pelo menos um importante ponto em comum:

...produz-se uma cisão da vida psíquica em duas correntes: uma que aceita a realidade da castração e da morte, ou seja, a diferença fálico/castrado e a diferença vivo/morto, e outra corrente ou parte da vida psíquica em que essas diferenças não existem. A ausência da corrente que está de acordo com a realidade abre a possibilidade da psicose (FUKS, 1997, p. 208-209)⁸⁰.

Já para Kristeva (1994), tal “coisificação” dos signos, resultante, por seu turno, de uma falha do significante arbitrário imposto pela realidade material, testemunharia a fragilidade da repressão e o papel do *Unheimliche* como indício simultâneo das nossas latências psicóticas e da inconsistência da linguagem enquanto barreira simbólica e estruturante do reprimido⁸¹. Com efeito, na qualidade de perda do limite entre imaginação e realidade, o inquietante significaria o desmoronamento das defesas conscientes a partir dos conflitos do ego com o outro, com o qual aquele manteria uma relação conflitante e que deslizaria entre os pólos do medo e da identificação.

⁸⁰ Neste mesmo sentido, um outro texto de Freud mencionado por Fuks (1997) é o que se refere ao tema dos “três escrínios” (FREUD, [1913]1996), o qual, embora anterior, guarda uma relação próxima com os temas do duplo e do “inquietante” e, assim, interessa de perto à nossa discussão. Nele, vale lembrar, o mestre de Viena se refere à mitologia grega para evidenciar a seguinte compreensão: a criação das Moiras, deusas do destino e da morte certamente significou um avanço no reconhecimento de que, enquanto parte da natureza, também o homem estaria sujeito ao mesmo processo de amadurecimento, envelhecimento e morte pelo qual passam os demais seres vivos. Entretanto, este mesmo homem parece se rebelar contra tal reconhecimento pela criação de outros mitos nos quais tanto o amor quanto outras figuras humanas são tornados divindades, driblando ou substituindo, assim, a força inexorável do destino. Mais uma vez nos termos de Fuks: “A mais bela e a melhor das mulheres, a mais cobiçada e mais digna de ser amada virá ocupar esse lugar. A escolha da mulher (esse é o tema do material mitológico ou literário) vem, dessa maneira, substituir a fatalidade. A morte, admitida no pensamento, é superada na fantasia. O que não impede que “a mais bela e a melhor” conserve certos traços inquietantes” (FUKS, 1997, p. 209).

⁸¹ Em tal caso, porém, o retorno deste reprimido não se manifestaria pela via da atuação ou do sintoma, mas pela inquietante sensação do sobrenatural.

Quantas implicações possíveis deste encontro com o outro, pensa Kristeva (1994), principalmente se nos remetem ao outro de nós mesmos. Afinal, trata-se de uma experiência permeada pela introjeção e pela projeção, a qual pode ser percebida pelos sentidos, mas não necessariamente enquadrada pela consciência, clivando-nos e deslocando sensações e julgamentos para além dos seguros limites de uma suposta – mas, como vemos, enganosa – coerência. Eis, portanto, o abismo imposto pela alteridade revelando um inquietante que põe em cheque a nossa própria ilusão de autonomia.

Mais uma vez de volta à nossa leitura, alcançamos, então, a terceira e última parte do texto de Freud ([1919]1976), marcada pela defesa do grande papel desempenhado pela repressão (*Verdrängung*) na experiência do inquietante. Assim, aponta nosso autor – fazendo também as vezes da promotora de um júri imaginário – um forte argumento a ser superado é o seguinte: nem tudo que, ao ressurgir, evocando consigo desejos supostamente reprimidos e/ou modos aparentemente superados de pensamento, causa necessariamente uma sensação de desassossego. Neste sentido, os contos de fadas estão repletos de elementos ligados ao animismo e à onipotência dos pensamentos, assim como o Novo Testamento traz a marca da ressurreição dos mortos. Entretanto, tais fenômenos não provocam em seus leitores a angústia do *Unheimliche*.

Diante de tal constatação, Freud ([1919]1976) pondera que os exemplos contrários à sua tese adviriam, em termos gerais, dos domínios da ficção literária. Daí a necessidade de distinguir o inquietante apenas lido ou vislumbrado daquele outro efetivamente vivenciado, ao qual se ajustaria a solução psicanalítica, baseada na relação entre o efeito do sinistro e a repressão. Todavia, acrescenta o mestre de Viena, também no que se refere a esse último caberia fazer uma diferenciação psicologicamente importante quanto ao material utilizado na presente discussão em termos da sua *superção* ou *repressão*. Afinal, o desassossego relativo à onipotência dos pensamentos – que engloba, como vimos, o imediato cumprimento de desejos, a crença em secretas forças maléficas e o retorno dos mortos – nasce de uma condição específica: a aparente confirmação de crenças anteriormente *superadas* pelo teste de realidade da razão objetiva. Enquanto isso, algo diverso ocorre com o inquietante proveniente de complexos infantis reprimidos, do complexo de castração ou das fantasias intra-uterinas, onde:

...não entra em cena o problema da realidade material, substituída pela realidade psíquica. Trata-se da efetiva repressão {desalojamento} de um conteúdo e do retorno do reprimido, e não do fim da crença na realidade deste conteúdo (...) Então, alcançamos o seguinte resultado: o inquietante experiencial se produz quando complexos infantis *reprimidos* são revividos por uma impressão ou quando parecem ser confirmadas convicções primitivas *superadas* (FREUD, [1919]1976, p. 247-248)⁸².

Ainda que nem sempre seja viável estabelecer uma completa distinção entre tais processos, avança Freud ([1919]1976), essa nova diferenciação, relativa ao inquietante experiencial, torna-se importante porque o contraste que estabelece entre o *superado* e o *reprimido* não poderia ser transposto para o reino da fantasia sem sensíveis modificações. Isso porque o inquietante ficcional, mais fértil e mais amplo que o anterior, dependeria, para causar seu efeito, precisamente de uma insubmissão do seu conteúdo ao teste imposto pela realidade. Logo: “...coisas que, caso ocorressem na vida real, seriam inquietantes, não o são na criação literária, onde existem muitas possibilidades de alcançar efeitos inquietantes ausentes na vida real” (FREUD, [1919]1976, p. 248)⁸³. Neste mesmo sentido, conviria não esquecer que:

Entre as muitas liberdades do criador literário se encontra também a de escolher ao seu bel-prazer o universo figurativo que adota, de maneira que coincida com a realidade que nos é familiar ou se distancie dela de algum modo. E nós o seguimos em qualquer dos casos (FREUD, [1919]1976, p. 248-249)⁸⁴.

Estes são, em termos gerais, os argumentos utilizados por Freud ([1919]1976) em defesa da aplicabilidade da sua hipótese, a qual, como vimos ao longo desta exposição, associa a sensação de *unheimlich* ao retorno de um conteúdo familiar anteriormente reprimido. Agora, ao alcançarmos o final do texto, paira no ar o sentimento de uma certa onipotência não necessariamente inquietante, mas nem por isso menos curiosa. É aquela

⁸² No castelhano: “...no entra en cuenta el problema de la realidad material, remplazada aquí por la realidad psíquica. Se trata de una efectiva represión {desalojo} de un contenido y del retorno de lo reprimido, no de la cancelación de la *creencia en la realidad* de ese contenido (...) Entonces nuestro resultado reza: Lo ominoso del vivenciar se produce cuando unos complejos infantiles *reprimidos* son reanimados por una impresión, o cuando parecen ser refirmadas unas convicciones primitivas *superadas*” (trad. nossa, MRS).

⁸³ *Ibidem*: “...cosas que si ocurrieran en la vida serían ominosas no lo son en la creación literaria, y en esta existen muchas posibilidades de alcanzar efectos ominosos que están ausentes en la vida real” (trad. nossa, MRS).

⁸⁴ *Ibidem*: “Entre las muchas libertades del creador literario se cuenta también la de escoger a sua albedrío su universo figurativo de suerte que coincida con la realidad que nos es familiar o se distancie de ella de algún modo. Y nosotros lo seguimos en cualquiera de esos casos” (trad. nossa, MRS).

proporcionada pelo fato de que, tendo se aventurado pelo terreno da estética, avaliando os recursos literários de autores como E.T.A. Hoffmann, é a retórica do próprio mestre de Viena que ora se submete à nossa apreciação enquanto leitores. E então, fomos mais ou menos convencidos? Que cada intérprete tire as suas próprias conclusões.

Atendendo a esta solicitação, Kofman (1973), por exemplo, a despeito de qualificar como salutar a proposta freudiana de tratar personagens fictícios como se fossem de carne e osso - o que estabeleceria uma importante ligação entre o real e o imaginário, entre o desejo e a obra de arte, abolindo, assim, o caráter “sagrado” desta última - aponta um certo furor objetivante como o limite da “inquietante” incursão do pai da psicanálise pelo campo literário. Nas suas palavras:

...Freud, por outro lado, ao fazer do texto uma leitura temática, daí retirando um significado fundamental – o complexo de castração -, o qual se torna responsável pelo efeito produzido, parece se fazer refém da “lógica tradicional do signo”, tornando a obra a ilustração paradigmática de uma verdade exterior e anterior (KOFMAN, 1973, p. 177-178)⁸⁵.

Como alternativa frente ao impasse representado pelo que considera uma hermenêutica de causa única, Kofman (1973) propõe maior ênfase na multiplicidade presente na hipótese da pulsão de morte, uma vez que com esta:

...a obra não será mais a ilustração segunda de um modelo original último, pois uma tal hipótese fere toda identidade e plenitude de sentido, fazendo do texto um duplo original. Com a noção de pulsão de morte, compreendida enquanto um princípio de economia geral, à distinção entre imaginário e real se contrapõe uma problemática do simulacro sem modelo original (...) ela introduz no interior do texto uma estrutura de duplicidade que não se deixa mais apropriar por uma problemática da verdade ou da mentira, e nem tampouco se submete a ela (KOFMAN, 1973, p. 178)⁸⁶.

⁸⁵ Ibidem: “...Freud, d’un autre côté en faisant du texte une lecture thématique, en dégagant un signifié fondamental, le complexe de castration, qui serait responsable de l’effet produit, semble être pris dans la “logique traditionnelle du signe”, faire de l’oeuvre une illustration paradigmatique d’une vérité qui lui serait extérieure et antérieure” (trad. nossa, MRS).

⁸⁶ Ibidem: “...l’oeuvre ne saurait plus être l’illustration seconde d’un modèle originaire au sens plein, car une telle hypothèse entame toute identité et plénitude de sens et fait du texte un double originaire. Avec la notion de pulsion de mort, comprise comme un principe d’économie générale, à la distinction de l’imaginaire et du réel se substitue une problématique du simulacre sans modèle originaire (...) elle introduit à l’intérieur du texte une structure de duplicité qui ne se laisse plus réapproprier dans une problématique de la vérité ou du mensonge ni maîtriser par elle” (trad. nossa, MRS).

Assim, para Kofman (1973), ainda que, por um lado, o conto de Hoffmann ([1817]1993) autorizasse uma leitura analítica como a de Freud ([1919]1976), por outro, ao estabelecer uma infinita proliferação das variadas formas do duplo, a inquietante desventura do jovem Natanael impediria que se buscasse nela um sentido pleno do texto a ser alcançado pelo Complexo de Castração. Com efeito, pensa nossa autora, tal multiplicação do duplo, para além de dificultar a compreensão da história graças a uma mistura ou confusão de temas, faria da própria *desordem* a regente do texto, aspecto este obliterado pelo mestre de Viena:

Tudo se passa como se Freud não pudesse suportar a importância concernente às pulsões de morte, ficando “O Inquietante”, com as suas anulações sucessivas e seu andamento tortuoso, como um último esforço para recobrir o “retorno do reprimido” que emerge na teoria, esforço esse que prova uma vez mais o carácter insuportável da hipótese das pulsões de morte (KOFMAN, 1973, p. 179)⁸⁷.

Eis o mote para que Kofman (1973) retorne à pouca expressão concedida tanto por Hoffmann ([1817]1993) quanto por Freud ([1919]1976) à figura materna ao longo de “O Homem da Areia”. Para nossa autora, teria sido impossível a ambos suportar a proximidade do pequeno Natanael com uma mãe proibida e, portanto, mensageira do aniquilamento. É precisamente tal identificação, porém, que é tomada por Kofman (1973) como análoga à pulsão de morte.

Desta forma, o trabalho de Kofman (1973) estabelece um contraponto entre duas atitudes disponíveis a todo escritor: permanecer na defensiva, maquiando seu texto, ou, por outro lado, deter a coragem necessária à abertura de sentido. Mais uma vez, nas palavras da própria autora:

...trata-se, para todo escritor, de uma defesa vital: travestir seu texto, recobri-lo, protege-lo por todo um buquê de temas; ou se interrogar indefinidamente acerca da “fabricação do texto”, esta que pode ser ainda uma maneira de tentar estabelecer domínio sobre ele (KOFMAN, 1973, p. 181)⁸⁸.

⁸⁷ Ibidem: “Tout se passe comme si Freud ne pouvait supporter l’importance de la découverte concernant les pulsions de mort et que *L’Inquietante étrangeté* avec ses annulations successives, sa démarche tortueuse, soit comme un dernier effort pour recouvrir “le retour du refoulé” que emerge dans la théorie, effort qui pouve une fois de plus le caractère insoutenable de l’hyphothèse des pulsions de mort” (trad. nossa, MRS).

⁸⁸ No original: “...il est peut-être, pour tout écrivain, une défense vitale: travestir son texte, le recouvrir, le protéger par tout un faisceau de thèmes; ou bien s’interroger indéfiniment sur la “fabrique du texte”, ce qui peut être encore une manière de tenter de le maîtriser” (trad. nossa, MRS).

Tal privilégio às relações entre psicanálise e arte, bem como a ênfase na dimensão criativa inerente ao conceito de pulsão de morte, une o texto de Kofman (1973) a dois outros, bem mais recentes, cujo conteúdo também nos fornece um interessante material para reflexão. Em primeiro lugar, temos o trabalho de Chnaiderman (1997), que vê na sublimação uma alternativa para a recomposição psíquica diante da angústia relativa ao inominável do outro. Neste sentido, a autora retoma algumas observações de Freud em *Além do Princípio do Prazer* ([1920]1996) - particularmente as que se referem a uma qualidade específica da pulsão: aquela de, para além do campo representacional, demarcar intensidades que acabam por desarrumar códigos ou circuitos pré-estabelecidos - para com elas afirmar a possível origem da criação (e da própria subjetivação) na colisão das pulsões de vida e morte⁸⁹:

Entre os destinos da pulsão é a sublimação que marca de forma nítida a questão da morte. O horrível emerge inapreensível para logo resplandecer na função do belo. Trata-se da pulsão de morte, sempre desordenando qualquer ordem representacional. É o corte transgressivo da pulsão de morte que fecunda o erotismo, obrigando a uma reconciliação criadora. A vida é recuperada enquanto potência criativa (...) Na colisão pulsional, no choque, fabrica-se a matéria-prima para um possível processo de subjetivação. Emergem inscrições absolutamente primárias, circuitos originários da pulsão. É a partir desse desmanchamento que novos circuitos podem ser instaurados e a criação pode ocorrer (...) Surge uma nova noção de sujeito psíquico, sujeito em permanente desfazimento, sujeito como lugar de colisão pulsional (...) A relação com o mundo é de incerteza, surgindo um sujeito, ao mesmo tempo exterior e submetido a uma força estranha, demoníaca, mas que pode criar (CHNAIDERMAN, 1997, p. 229-230).

Já Silva Junior (2001), analisando em conjunto *O Inquietante* freudiano e alguns trechos da obra de Fernando Pessoa, enfatiza o potencial inovador de ambos em termos de “ficcionalidade”, expressão cunhada para designar o poder de suspensão da ficção no sentido de: “...colocar entre parênteses tanto a realidade como os conteúdos imaginários” (SILVA JUNIOR, 2001, p. 290). Com isso, a aposta de Silva Junior (2001) reside em que, contrariando uma certa reserva por parte do seu criador, também a psicanálise possuiria uma capacidade semelhante, a ponto de podermos pensar em um efeito “inquietante” do próprio saber inaugurado por Freud.

⁸⁹ Interessante notarmos que em tal processo, diz-nos Chnaiderman (1997), a sublimação não aboliria o desejo, mas possibilitaria sim o rearranjo de um campo de tensões, permitindo, ainda que com outros instrumentos, uma nova vivência do traumático enquanto constituinte do ser em movimento.

Neste sentido, Silva Junior (2001) afirma a familiaridade da segunda tópica freudiana com a ficcionalidade enquanto capacidade artística de suspender os registros tanto da fantasia quanto da realidade, o que, em última análise, significaria uma potência criativa em direção ao novo. Mais ainda, seguindo esta mesma linha argumentativa, somos apresentados à proposta de um novo tipo de inquietante: aquele produzido pela ficcionalidade da heteronímia e pela psicanálise enquanto duas esferas complementares da experiência humana:

A heteronímia pessoal e as noções freudianas a partir de “Além do Princípio do Prazer” (1920) privilegiam o ponto de vista de uma “eficácia do negativo” anterior às causalidades tanto da realidade quanto da imaginação. A noção de pulsão de morte se constitui assim como um conceito fundamental para a ficcionalidade da psicanálise: enquanto conceito de uma tendência do organismo de retorno ao estado que o nega enquanto organismo, a pulsão de morte representa o único poder do psiquismo de liberdade diante da realidade enquanto necessidade e da ficção como realização de desejos. Assim, a psicanálise seria inquietante não somente por causa da sua familiaridade com a ficção, mas também por causa de sua familiaridade com a ficcionalidade, e com a abertura entre a ficção realizadora de desejos e a realidade (SILVA JUNIOR, 2001, p. 318-319).

Para além dos contextos filosófico e literário, destaca Silva Junior (2001), resta mencionar a considerável implicação destas idéias em termos clínicos. Afinal, diferentes modos de apreensão da relação entre a psicanálise e a ficção podem significar também distintas escutas do Inconsciente. É o que sugere a seguinte passagem:

Se a ficção é inquietante pelos conteúdos imaginários que esconde em seu interior, a ficcionalidade o é pelo desvelamento da ausência como origem do psiquismo. A ficcionalidade tem a estrutura de uma abertura, onde a negatividade, isto é, a ruptura do espaço, sob risco da catástrofe, permite uma passagem. Essas duas abordagens da ficção geram diferentes escutas no analista, e portanto diferentes disposições da situação analítica (...) enquanto a ficção como formação de compromisso engaja o analista numa pesquisa estática do arqueólogo, a ficção enquanto área intermediária lhe oferece o silêncio móvel de Gradiva (SILVA JUNIOR, 2001, p. 319).

Vemos, portanto, que as leituras de *O Inquietante* realizadas tanto por Kofman (1973) quanto por Chnaiderman (1997) e Silva Junior (2001) nos remetem a uma abertura de sentido que se estende da relação entre a psicanálise e a ficção literária à própria atividade clínica. Em outras palavras, convidam-nos a refletir sobre a alteridade ou “estranheza” inerentes à função do psicanalista, alguém que, se em termos espaciais

geralmente se localiza por detrás do divã, detém uma função que seguramente demanda a ocupação de uma outra posição bastante estratégica. Trata-se do lugar (ou “sítio”) do estrangeiro, perspectiva inaugurada por Fédida (1988; 1991; 1996), autor do qual nos ocuparemos a seguir, encerrando, assim, o presente capítulo.

A Alteridade do Inconsciente e a Estranheza da Situação Analítica: comentários a partir da obra de Pierre Fédida

Assim como os demais autores que privilegiamos anteriormente, também Fédida (1988) adota o texto de Freud ([1919]1976) como inspiração para as suas idéias. Neste caso, voltadas a uma discussão que aponta algumas características partilhadas pelo “inquietante” e pelo amor transferencial mobilizado na clínica psicanalítica. Uma delas é que, em ambos os casos, far-se-ia presente a manifestação de um retorno do reprimido. Além disso, também se tornaria viável pensar o caráter *unheimlich* na/da transferência pelo seu poderio psicótico/alucinatorio que, a partir do analista, possibilitaria a emergência de um duplo deste último.

Com isso, sugere Fédida (1988), para que estivesse apto a lidar com o sinistro da transferência, caberia ao analista manter a si mesmo no chamado *sítio do estrangeiro*. Afinal, é a neutralidade deste lugar de silêncio e não-resposta que poderia garantir ao outro (ao analisando) travar contato com a alteridade do seu próprio Inconsciente:

Com efeito, entre as dificuldades de nossa prática de analistas, não é das menores a de se manter *neste sítio do estranho* ou, como diria Freud, numa cena radicalmente diferente da do paciente (...) o analista ocupa o sítio constitutivo e fundante dos lugares de uma fala cujo destinatário não pode ser ele mesmo. O destinatário é alucinatoriamente o objeto interno de transferência, enquanto for significado para a fala pela não-resposta – *por esta recusa em responder que é a condição de reserva da linguagem* – enquanto possa pertencer à *cena psíquica* mas estando *ausente* (FÉDIDA, 1988, p. 80-83).

Fédida (1988) prossegue alertando para os riscos da saída do sítio do estrangeiro pela via da identificação do analista com o lugar a ele sugerido pela fala do analisando (*fala de resposta*). Isso geraria a “des-instauração” da situação analítica e, conseqüentemente, a condição para a emergência de um outro sinistro ou inquietante. Trata-se daquele presente

na contratransferência enquanto retorno sobre o analista das sombras transferenciais que este não teria conseguido conter após produzi-las a partir da sua própria pessoa:

...toda *fala de resposta*, isto é, toda fala que tende a fazer com que o analista se identifique – ainda que momentaneamente – ao destinatário da fala, ou a se “implicar” no papel do objeto transferencial da fala, *des-instaura* a situação analítica e produz as condições do sinistro da transferência na contratransferência (...) o visual da manifestação (o retorno do recalçado) ensurdece ou aniquila temporariamente a linguagem na sua função de des-fascinar as imagens, de produzir, ao nomear, o figurável, e de constituir a forma dos *lugares* possíveis da interpretação (FÉDIDA, 1988, p. 83-89).

Como se pode notar, os temas da linguagem, da familiaridade e da distância se apresentam na ordem do dia. Assim é que, em um trabalho posterior, Fédida (1991a) destacará a capacidade da língua em, ao nomear as coisas, delas determinar uma distância “justa”, distância essa, aliás, necessária para que o nomeado revele *a si mesmo*. Neste mesmo sentido, Fédida (1991a) aponta ainda o quanto a habitual ênfase na função comunicativa da língua significaria uma considerável perda, já que: “Descrever ou representar aquilo que se vê provoca uma dissociação entre olhar e fala e, assim, a perda do olhar que a língua porta em si” (FÉDIDA, 1991a, p. 52).

Em tal perspectiva, o ato poético aparece como uma apropriação do próprio a partir de um sítio definido pelo estrangeiro: tradução, metáfora e, importante, transferência de sentido para além daqueles que a função descritiva ou comunicativa da língua aplaina e, com isso, simplifica. Com efeito, teríamos neste mesmo estrangeiro o fundo de silêncio solicitado pelas coisas para que essas, sempre a partir do seu desenho próprio – pudessem se deixar traduzir pela língua.

É desta forma que Fédida (1991a) aproxima os terrenos da língua, da poesia e do sonho, repleto de imagens férteis em possibilidades. O seguinte trecho resume bem muito do que dissemos até agora, auxiliando-nos a pensar a escuta analítica não em termos de uma intenção pragmática ou meta-comunicativa da língua, mas no estrangeiro que nela reside:

É certamente a partir da experiência adquirida pelos artistas e poetas que podemos ter acesso a esse duplo movimento de tradução e de transferência ao qual as palavras nos convidam. O uso que fazemos de nossa língua – dita moderna – geralmente permanece prisioneiro das intenções conscientes de significar e de um saber daquilo que queremos dizer para nos fazer compreender.

O próprio é possessão do eu ávido por resposta. O sítio do estrangeiro fica então soterrado sob a funcionalidade exacerbada da comunicação a partir do modelo de interlocução. A língua (...) ameaça, então, fazer-nos esquecer que apenas o estrangeiro que nela reside torna possível a escuta” (FÉDIDA, 1991a, p. 58).

Ainda com base nestas idéias, Fédida (1991a) enfatizará um pouco mais adiante a natureza particular da ética que regulamenta o encontro analítico. Segundo ele, esta pressuporia uma neutralidade que permitisse a escuta de uma fala transferencial cujo destinatário é um *ausente* que deveria ser significado ao analisando pela via da interpretação e que, sob nenhuma hipótese, deveria ser confundido com a própria pessoa do analista. Em outros termos, mantendo-se fiel à linha de raciocínio que adota, o psicanalista francês mais uma vez legitima o lugar (ou, mais precisamente, o não-lugar) do analista como um sítio do estrangeiro: “...cuja fala será ambígua graças à virtude das palavras de ressoar segundo a *ambigüidade essencial* que o amor lhes confere” (FÉDIDA, 1991a, p. 59).

De volta ao tema da linguagem, Fédida (1991a) nos propõe que esta mesma ambigüidade essencial que orientaria o fenômeno transferencial e o lugar de estrangeiro do analista apareceria no discurso do analisando, qualificado pelo nosso autor como sintoma e, conseqüentemente, formação de compromisso entre a consciência e o Inconsciente. Qual a implicação disso? Ora, que faria parte da função do analista possibilitar a separação da intenção presente no enunciado consciente daquela outra mensagem subliminar que, a partir daí, poderia ser lida enquanto manifestação de um desejo reprimido de natureza infantil.

Dito de outra forma, Fédida (1991a) chama a nossa atenção para que o poder de ressonância das palavras proferidas na situação transferencial seja despertado e se manifeste (portanto, seja escutado) *a partir do silêncio do analista*. Enfim, que a não-resposta deste estrangeiro mobilize uma por vezes ensurdecadora ressonância a ser produzida e identificada pelo próprio paciente. Ou, ainda, que na manutenção da justa distância, da qual falamos há pouco, o discurso atual do paciente possa permitir a escuta de um desejo inatual.

Com isso, ao mesmo tempo em que propõe que a “instalação” de uma análise somente ocorreria na quebra da estrutura da língua enquanto recurso meta-comunicativo (papel da regra fundamental e livre-associativa), Fédida (1991a) reafirma os riscos embutidos na confusão da *função do analista* com a sua própria pessoa. Ou seja, alerta-nos

para a necessidade da alteridade em psicanálise frente aos perigos representados por uma ilusão de simetria que anularia tanto as potencialidades da fala quanto a emergência do terceiro *ausente* a quem as palavras do analisando se dirigiriam:

Em outras palavras, não somente a não-resposta solicita a palavra em sua liberdade de falar, mas ela significa que o analista não deve se tomar pelo terceiro ausente ao qual ela se dirige (...) A dificuldade de qualquer prática analítica (principalmente se ela se especificar enquanto *psicoterapia*) está ligada às ameaças de anulação desse terceiro ausente. Se a comunicação entre o analista e seu paciente transformar-se em diálogo de *implicação* recíproca e participação intercompreensiva, as palavras deixarão de possuir o recurso de espírito que a língua lhes confere (...) É o estrangeiro que dá direito ao terceiro ausente (FÉDIDA, 1991a, p. 62).

Desta maneira, constituiriam o ofício do psicanalista a permanente vigilância em relação aos recobrimentos potencialmente produzidos pela presença do familiar e, associada a esta tarefa, a manutenção do silêncio do neutro como a vertical do estrangeiro, própria à dissimetria da situação analítica. Aliás, prossegue Fédida (1991b), é desta mesma verticalidade – em si mesma um ato de revelação e de linguagem em termos de construção e de interpretação -, que dependeria a (a)temporalidade do encontro analítico, eminentemente marcado pelo anacronismo próprio aos registros do sonho e do Inconsciente. Em tal contexto, o silêncio da neutralidade do analista-estrangeiro aparece como pano de fundo para a ressonância da fala daquele que sofre, libertando-o para que, pouco a pouco, vá se tornando mais íntimo do que diz. Mais uma vez conforme nosso autor:

Se, ao falar, o analisando entra nos tempos implicados de sua fala e pressente suas significâncias transferenciais, o pano de fundo é o silêncio do neutro (...) E embora o analista-estrangeiro não seja um tradutor, seu silêncio não deixa de ser atividade de linguagem na qual a escritura invisível da colocação em figuras forma a memória da fala escutada. Em outros termos, o estrangeiro é o fundo de surgimento e de insurgência que a fala descobre em contato com o silêncio (...) E é justamente sob esta condição que a interpretação – por excelência ato de manifestação do estrangeiro no coração do íntimo – é mudança de vista e abertura dos possíveis em um processo de historização (FÉDIDA, 1991b, p. 72-73).

Uma boa parte destas questões viria a ser retomada por Fédida (1996) em “O Interlocutor”. Como sugere o próprio título, trata-se de um trabalho eminentemente voltado ao tema da alteridade em psicanálise e que nos interessa de perto por, além de sintetizar

muito do que vimos até o momento, retornar à *inquietante estranheza* constituinte da transferência. Neste sentido, o psicanalista francês se posiciona contra qualquer domesticação ou categorização formal do fenômeno, sob o risco de banalizá-lo, esvaziando, assim, a essência da própria situação analítica.

Com efeito, ao mesmo tempo em que relembra a mensagem freudiana de que a escuta analítica deveria ser orientada pelo paradigma do sonho (atemporal, alucinatório e em perpétuo movimento e mudança), Fédida (1996) demonstra como se torna difícil não tecer severas ressalvas ao estabelecimento de uma função meta-comunicativa da (contra)transferência que, em nome de uma pretensa técnica, acabaria por privilegiar a pessoa do analista enquanto destinatário último das formações imaginárias do analisando. Eis o que nosso autor qualifica como “juridismo do raciocínio”. Ou seja, a tentativa de um discurso “explicativo” (logo, nivelador) da transferência, fenômeno único e impassível de tradução ou reprodução exata. Afinal:

Em análise, o que vem ao pensamento não será mais o mesmo quando o mesmo pensamento retornar. Esses movimentos que deslocam os lugares (e talvez as linhas!), fazendo com que cada lugar seja transportado por seu deslocamento para tornar-se um outro lugar, são os movimentos transferenciais (...) Resulta da presente exposição não somente a idéia de que qualquer discurso da comunicação e da relação (qualquer meta-discurso) é radicalmente inadequado para a expressão de uma transferência, mas também de que, em uma análise, deve ser preservada para a transferência esta inquietante potência de memória da alma que age através das *cópias* de *imago* para as quais *a pessoa do analista* é, nos dois sentidos do termo, a *tela* (FÉDIDA, 1996, p. 111-113).

São estes os pressupostos que conduzem o psicanalista francês à hipótese de que a transferência de hoje possuiria um valor semelhante ao da hipnose de outrora, com a ressalva de que essa – a hipnose - não fosse desvinculada da sua relação íntima com o sonho. Segundo Fédida (1996), tal valor “hipnótico” do fenômeno transferencial formaria a condição da escuta e da interpretação conforme o paradigma onírico.

Um efeito como este, porém, somente seria alcançável por um analista que, “transparente como o ar”, fosse capaz de não deter uma forma assumida, assumindo as formas impressas na sua figura pelas palavras proferidas pelo analisando. Enfim, alguém que sabiamente preservasse o sítio do estrangeiro como o lugar da interlocução em psicanálise. Na verdade, como vimos anteriormente, um lugar do não-lugar, do *vazio* ou da ambigüidade que, excluindo em seu princípio qualquer relação do tipo interpessoal, far-se-

ia necessário para pôr em movimento a atividade silenciosa da linguagem, aquela onde: “...as palavras tornem-se mágicas em sua própria pronúncia” (FÉDIDA, 1996, p. 139).

Assim é que, para Fédida (1996), a neutralidade do analista aparece como uma *superfície de transparência* que, no campo transferencial, viabilizaria a chamada “alucinação negativa”. Trata-se da formação e desaparecimento das imagens produzidas pelo paciente em sua relação imaginária com um terceiro absolutamente implicado e, no entanto, invariavelmente “ausente” da sessão. Desnecessário ressaltar o valor destas últimas aspas, já que a ausência física do destinatário último da transferência não impede que sua sombra sorrateiramente caia no espaço entre o divã onde deita o paciente e, mais atrás, a poltrona onde se recosta o analista.

Aliás, é o postulado desta natureza essencialmente melancólica (e mesmo “totêmica”) da transferência que permite a Fédida (1996) utilizar o anacronismo próprio à situação analítica como justificativa para a proibição de que a interpretação do fenômeno transferencial se forme fora do contexto da interpretação onírica. Fiel às suas idéias, nosso autor retoma aqui o valor do sonho como paradigma formador da escuta do psicanalista e da fala interpretante para novamente criticar o “juridismo” dos discursos explicativos, ligados, por seu turno, à ameaça de um engessamento da situação analítica pelos ditames da técnica normativa:

E se aqui a linguagem é, sem dúvida, o sítio da situação analítica, sua existência significa que a neutralidade – esse *negativo* – do analista não poderia ser pensada como atitude técnica ou como comportamento no tratamento, a menos que se queira afirmar como sua própria negação. O inevitável “narcisismo” do analista muitas vezes esquece como a técnica facilmente se torna ridícula quando toma o lugar da linguagem, ou seja, quando se explicita fora do ato de interpretar (FÉDIDA, 1996, p. 154).

De acordo com esta perspectiva, temos mais uma vez *na linguagem* – e não no analista em si - o verdadeiro interlocutor em psicanálise, já que a este último caberia uma função de *nome* ou semelhança que, vazia em termos de um conteúdo próprio, remeteria à ausência de um ente denominado por Fédida (1996) de “pai da transferência”. É com base em tais idéias que o psicanalista francês sugere uma vinculação entre o que qualifica como uma hodierna banalização da transferência e o esquecimento negligente da *estranheza da*

ausência. Ou seja, da *estranheza da própria transferência* enquanto presença de uma ausência.

Com isso, Fédida (1996) retorna ao referencial freudiano – o qual insistia em manter o estatuto da transferência nos limites de um ato de repetição do infantil - para utilizá-lo como apoio a um argumento verdadeiramente central em seu trabalho. Trata-se da afirmação de que não haveria um fundamento fenomenológico-existencial para a transferência – neste caso, pensada como relação intersubjetiva -, já que aquela amplificaria, na presença do analista, as projeções constitutivas do próprio eu do analisando enquanto aquele que sonha. É o que pode ser depreendido do seguinte trecho:

...a *recusa* psicanalítica de Freud é a recusa radical de ver retornar, ainda uma vez, em favor da questão da transferência, a atitude filosófica pretendendo restabelecer aqui o direito de uma teoria do outro e da comunicação interpessoal inexoravelmente derivada da exorbitante prerrogativa da doutrina fenomenológica da consciência (FÉDIDA, 1996, p. 162).

Em seguida, é ainda a ameaça de uma síntese filosófica que parece assombrar os pensamentos de Fédida (1996), o qual, visando evitar possíveis mal-entendidos, explicita o quanto a relação que propõe entre linguagem, transferência e situação analítica não objetivaria a constituição ou apropriação de uma identidade unificada. Ao contrário, a manifestação do fenômeno transferencial, tornada viável graças ao espaço poético-onírico de criação de imagens possibilitado pela neutralidade da função do analista, revelaria sempre a cisão fundamental do sujeito inaugurado por Freud. Em outros termos – e aqui temos uma afirmação importante para os nossos propósitos -, destacaria a clara ligação entre o lugar de estrangeiro do analista e a alteridade constitutiva do próprio eu daquele que sofre e, por isso, fala:

Os “remanejamentos” do *Eu* pelos movimentos que o deslocam na fala junto a um outro, neutro, cujo silêncio exige que ele se choque contra a brutalidade da linguagem, tendem – poder-se-ia dizer – a seu próprio reconhecimento como pessoa locutora. Mas a análise não é um processo filosófico de apropriação (...) Se a transferência revela sem dúvida algo essencial, é que o *Eu* – pronome em primeira pessoa, instância concreta do locutor aqui e agora falando no divã – faz desaparecer tal instância (FÉDIDA, 1996, p. 169-170).

Como se pode notar, toda a argumentação de Fédida (1996) aponta para a considerável dificuldade de falarmos em intersubjetividade no contexto da psicanálise.

Bem, a não ser que a utilização de tal conceito extrapolasse uma condição de diálogo de pessoa para pessoa, levando em conta a referência de um outro transferencial que marcaria o tipo bastante peculiar de encontro que tem lugar na clínica. Ou seja, a não ser que se pudesse pensá-la como uma relação a dois necessariamente assimétrica e (já que) instanciada por um terceiro ausente.

Eis o quadro propício para que Fédida (1996) resgate a noção de Outro proposta pela topologia lacaniana, Outro esse indispensável à transferência na sua qualidade de entidade não mais dotada de subjetividade e demasiadamente personalizada no plano da consciência, mas sim pensada como *lugar* de linguagem/significância (um “sítio do estrangeiro”) que, por isso mesmo, deveria se ver livre do antropomorfismo cartesiano. Qual o objetivo do nosso autor em tudo isso? Salientar o valor do espanto com a perene estranheza da transferência (leia-se: do Inconsciente) como uma espécie de antídoto diante dos perigos representados pelo esquecimento ou negligência da radical alteridade inerente à função do analista. Assim, enaltecer ainda a virtude da linguagem, interlocutor último do fenômeno transferencial. Logo, da própria psicanálise.

Diante disso, vale a pena encerrarmos com algumas poucas palavras que, ao resumirem a essência do presente capítulo, preparam o terreno para os nossos passos seguintes. Neste sentido, guardemos conosco que a alteridade em psicanálise está intimamente ligada a uma concepção da subjetividade marcada pela cisão. Assim, longe de se localizar em um exterior, o estrangeiro inaugurado por Freud desconcerta por repousar naquilo que temos de mais íntimo – ou melhor, de *estranhamente familiar*: o próprio Inconsciente.

Como aponta Figueiredo (1998a), tal constatação certamente pode nos levar tanto ao repúdio quanto ao descaso, duas saídas demasiadamente fáceis. Por outro lado, se considerarmos, como faz o autor, que, em termos de psicanálise, a diferença se revela na sua qualidade de *emergência*⁹⁰, e não de *ente-já-constituído* - emergência essa que une simultaneamente o diferente e o *si próprio* como partes indissociáveis e mutuamente constituintes -, então se torna possível vislumbrar uma terceira atitude a tomar: “...conservar-se na *proximidade do estranho*, neste espaço potencial em que, acolhendo-o e

⁹⁰ Ou seja, como um *processo* constituído, ao mesmo tempo, por uma *falta* e por um *excesso* de sentido (FIGUEIREDO, 1998a).

hospedando-o, podemos nos fazer e refazer com base em uma experiência que é sempre mais ou menos incômoda” (FIGUEIREDO, 1998a, p. 74).

Isso significa nem absorver o outro e nem tampouco rechaçá-lo, mas manter diante de si um *intermezzo* entre a diferença e a indiferença, um campo virtual de proximidade que forneça o espaço mesmo da emergência dos acontecimentos e do próprio pensamento. Em outros termos, trata-se de garantir a abertura de sentido presente, por exemplo, em um conceito como o de “construção” (*Konstruktion*) em análise, nosso próximo foco de estudos.

CAPÍTULO 03

O Jogo do(s) Sentido(s) em Psicanálise: considerações acerca do conceito de construção

No presente capítulo retomaremos, sob uma ótica complementar, a discussão psicanalítica sobre alteridade iniciada anteriormente, quando debatemos em maiores detalhes o “inquietante” (*Das Unheimliche*) freudiano. Para tanto, utilizaremos um outro conceito também advindo da obra de Freud: trata-se daquele referente à “construção” em análise. Então, além de nos ocuparmos de uma breve definição do tema, esmiuçaremos algumas importantes contribuições a ele relacionadas, como a original freudiana (Cf. FREUD, [1937]1976) e a de Viderman (1990). Neste sentido, a nossa principal intenção aqui será a de demonstrar as ondulações, as idas e vindas do conceito em questão e, junto com elas, discutir o – por que não dizer? – espinhoso problema da imposição/negociação de sentido em psicanálise.

Assim, deslocar-nos-emos entre os pólos definidos por duas abordagens distintas. A primeira delas, de cunho mais realista, aparece balizada por um ideal de neutralidade do analista que traz consigo tanto a assertiva de uma equivalência entre as metapsicologias e as expressões do Inconsciente quanto a crença na existência de verdades “soterradas” a serem alcançadas pelo par analítico. Já a segunda, eminentemente construtivista, ao mesmo tempo em que desconfia da possibilidade de correspondências bem definidas entre fenômenos clínicos e representações teóricas pré-determinadas, enfatiza que a eficácia da psicanálise dependeria não exatamente da descoberta de traumas fixados no passado, mas da geração de narrativas mais ou menos coerentes no aqui e agora do encontro analítico, narrativas essas que levassem em conta a interação entre o arsenal teórico do analista e as histórias trazidas por cada sujeito que se submete ao tratamento.

Diante disso, cabe perguntar, qual destes caminhos devemos escolher? Talvez nenhum dos dois, já que, como nos mostra Figueiredo (1996a; 1998b), a diferença que nos é imposta pelo outro no contexto da clínica é inseparável da diferença representada pelo

próprio Inconsciente, dono de uma temporalidade e de uma narrativa particulares que recusam qualquer submissão ao pensamento representacional.

As implicações de tal afirmação são enormes e se estabelecem na observação de que, a despeito da sua inegável qualidade de dispositivos realizadores, no espaço virtual e potencial do encontro analítico as metapsicologias possam e devam funcionar como *dispositivos desrealizantes*. Afinal, somente assim fornecerão ao Inconsciente um espaço de abertura e figurabilidade onde este possa se expressar precisamente na sua extemporaneidade, em uma estranha e radical alteridade que fundamenta a própria psicanálise.

Eis aí, portanto, os tópicos de estudo que orientarão os nossos passos nas páginas seguintes. Para que cheguemos até eles, porém, torna-se importante que primeiro observemos um pouco mais de perto os intrigantes contornos que o verbo construir adquire a partir do pensamento freudiano. Passemos a eles.

O que significa “construção” em análise?

Segundo Laplanche e Pontalis, trata-se de um: “Termo proposto por Freud para designar uma elaboração do analista mais extensiva e mais distante do material que a interpretação, e essencialmente destinada a reconstituir nos seus aspectos simultaneamente reais e fantasísticos uma parte da história infantil do sujeito” (1992, p. 97). Como se pode notar, há aqui um caráter aparentemente mais abrangente e menos imediatista da construção, a qual, visando um resgate de elementos esquecidos (leia-se: reprimidos) da história primeva do sujeito, levaria em conta elementos advindos de duas realidades distintas, porém complementares: a material e a psíquica.

Logo em seguida, Laplanche e Pontalis (1992) acrescentam à sua descrição alguns comentários interessantes. Por exemplo, o de que seria complicado – e mesmo “pouco desejável” – procurar manter a definição de construção originalmente proposta por Freud ([1937]1976), segundo eles um tanto quanto restrita em sua aproximação demasiada da técnica. Assim, para além do trabalho do analista em seu *setting* clínico, os autores franceses incluem no conceito de construção as fantasias e/ou elaborações *do próprio*

analizando, sugerindo a idéia de que, mais do que a estruturação pelo tratamento, tratar-se-ia aqui do problema mais amplo das estruturas inconscientes em si mesmas.

É também em uma relação direta com a interpretação que Kaufmann (1996) se refere ao conceito de construção em análise. Neste sentido, qualifica este último como uma ferramenta utilizada por Freud ([1937]1976) visando um refreamento ou temperança da onipotência interpretativa que alguns estragos causara na história do movimento psicanalítico (Cf. FREUD, [1910b]1996). Corroborando com tal perspectiva, um trabalho como o de Roudinesco e Plon (1998) acrescenta ainda outro dado importante: que a potencialidade de tal instrumento não se restringiu ao contexto da clínica, sendo utilizada pelo mestre de Viena também em suas discussões metapsicológicas e trabalhos sobre arte e cultura. Conforme as seguintes passagens:

Nesse aspecto, pode-se dizer que a construção é, ao mesmo tempo, a quintessência da interpretação e uma crítica da interpretação, na medida em que permite restabelecer de modo coerente a significação global da história de um sujeito em vez de se ater à apreensão de alguns detalhes sintomáticos. Freud usava permanentemente esse processo de construção, tanto em suas análises (...) quanto em suas hipóteses sobre a metapsicologia ou a pulsão de morte, ou ainda em suas obras literárias sobre Leonardo da Vinci (1452-1519) ou Moisés (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 389).

Muito bem, a despeito de tais observações funcionarem como uma breve introdução ao nosso tema, elas certamente não substituem a leitura do texto original em que Freud ([1937]1976), às voltas com as acusações de que o tratamento clínico por ele idealizado estaria diretamente associado à sugestão, aborda de maneira direta o tema das construções do analista. Ao fazê-lo, procura, dentre outras coisas, relativizar a noção e os critérios de “verdade” com os quais trabalha a psicanálise, defendendo-a das suspeitas dos seus detratores no campo da imposição/negociação de sentido. É o que veremos a seguir.

Realismo versus Construtivismo em Psicanálise

Primeira Parte: o sentido de um retorno a Freud

O artigo de Freud ([1937]1976) tem início com uma réplica à afirmação de que, em se tratando do trabalho do analista, a razão estaria sempre ao lado deste último. Afinal, sugeriam à época os críticos da psicanálise, qualquer interpretação prontamente aceita se

revelaria adequada em si mesma, ao passo que as tentativas de oposição por parte do paciente significariam apenas resistências neuróticas.

Diante destes argumentos, aliados à aceitação do fato de que uma negativa por parte do paciente em geral não demove o analista das suas escolhas interpretativas, Freud ([1937]1976) considera útil aprofundar como são apreciados o “sim” e o “não” enquanto possíveis respostas daquele que deita no divã. Neste sentido, recordando um pouco dos principais postulados da psicanálise, destaca como tarefa fundamental do analista a condução do paciente rumo ao abandono das repressões infantis que resultariam em um sofrimento atual, as quais deveriam ser substituídas por reações outras mais maduras em termos psíquicos.

Para tanto, segue Freud ([1937]1976), far-se-ia necessário promover a recordação tanto de certas vivências momentaneamente esquecidas quanto das moções de afeto delas resultantes, contando para tal tarefa com o precioso auxílio de uma série de materiais fornecidos pelo paciente. Exemplos seriam certas idéias e fragmentos de sonho, bem como a repetição de afetos obtida pela via da transferência.

Pois bem, continua Freud ([1937]1976), o interesse fundamental de tal labor rememorativo reside no estabelecimento de um quadro o máximo possível íntegro e confiável em termos de uma reconstituição dos eventos passados – e agora aparentemente esquecidos – da vida do paciente. Em outros termos, caberia ao analista: “...deduzir o esquecido a partir dos indícios por ele deixados; melhor dizendo: tem que *construí-lo*” (FREUD, [1937]1976, p. 260)⁹¹. Com isso, nosso autor propõe uma interessante relação entre as atividades do analista e aquela outra, do arqueólogo, ocupado na escavação de antigos edifícios destruídos e/ou soterrados pelas areias do tempo, ambas pautadas em larga escala por um processo de reconstituição:

Mas, assim como o arqueólogo, que, a partir de restos de muros que ficaram em pé levanta paredes, a partir de escavações no solo determina o número e a posição das colunas, a partir de ruínas restabelece o que outrora foram adornos e pinturas murais, do mesmo modo procede o analista quando extrai suas conclusões a partir de fragmentos de lembranças, associações e comportamentos do analisando. E é inquestionável o direito de ambos a reconstruir mediante a suplementação e

⁹¹ Em castelhano: “...colegir lo olvidado desde los indicios que esto ha dejado tras sí; mejor dicho: tiene que *construirlo*” (trad. nossa, MRS).

combinação dos restos que permaneceram conservados (FREUD, [1937]1976, p. 261)⁹².

Um pouco mais adiante, porém, Freud ([1937]1976) estabelecerá uma diferença entre a arqueologia e a psicanálise que acabará por se revelar importante considerando os nossos propósitos aqui. É quando nos apresenta a sua crença tanto na preservação última de conteúdos psíquicos reprimidos - e, assim, afastados da consciência -, quanto na capacidade do labor analítico no sentido de um resgate de tal material. Ainda por cima, possivelmente em sua forma completa. Nos seus próprios termos:

Há que se levar em conta, porém, o fato de que aquele que exuma trata com objetos destruídos, dos quais grandes e importantes fragmentos foram irremediavelmente perdidos (...) Resta, então, única e exclusivamente a reconstrução, que, em virtude disso, muito freqüentemente não pode alcançar mais que uma certa similitude. Algo diverso ocorre com o objeto psíquico, cuja pré-história o analista visa estabelecer. Aqui se consegue regularmente o que em relação ao objeto arqueológico somente ocorre em felizes casos excepcionais (...) Todo o essencial permanece conservado, mesmo o que parece esquecido por completo; está, todavia, presente de algum modo e em alguma parte, só que soterrado, inacessível ao indivíduo (...) Depende somente da técnica analítica que se consiga ou não trazer à luz de maneira completa o escondido (FREUD, [1937]1976, p. 261-262)⁹³.

O texto prossegue com algumas outras considerações bastante relevantes. Por exemplo, temos uma oportuna comparação entre as noções de “interpretação” e “construção”. Neste sentido, pondera Freud ([1937]1976), a despeito da maior fama da primeira e também de uma certa confusão entre ambas, é a segunda que efetivamente deveria ser mais levada em conta se quisermos descrever as qualidades da técnica psicanalítica. Afinal, ao invés de apontar para elementos isolados do material fornecido

⁹² Ibidem: “Pero así como el arqueólogo a partir de unos restos ruinosos restablece los que otrora fueron adornos y pinturas murales, del mismo modo procede el analista cuando extrae sus conclusiones a partir de unos jirones de recuerdo, una asociaciones y unas exteriorizaciones activas del analizado. Y es incuestionable el derecho de ambos a reconstruir mediante el completamiento y ensambladura de los restos conservados” (trad. nossa, MRS).

⁹³ Ibidem: “Pero cuenta, asimesmo, el hecho de que el exhumador trata con objetos destruidos, de los que grandes e importantes fragmentos se han perdido irremediabilmente (...) Uno se ve remitido única y exclusivamente a la reconstrucción, que por eso con harta frecuencia no puede elevarse más allá de una cierta verosimilitud. Diversamente ocurre con el objeto psíquico, cuya prehistoria el analista quiere establecer. Aquí se logra de una manera regular lo que en el objeto arqueológico sólo sucede en felices casos excepcionales (...) Todo lo esencial se ha conservado, aun lo que parece olvidado por completo; está todavía presente de algún modo y en alguna parte, sólo que soterrado, inasequible al individuo (...) Es sólo una cuestión de técnica analítica que se consiga o no traer a la luz de manera completa lo escondido (trad. nossa, MRS).

pelo paciente (papel da interpretação), a construção colocaria o sujeito diante de uma porção verdadeiramente maior, ainda que fragmentada, da sua história de vida.

Entretanto, pergunta-se Freud ([1937]1976), de que garantias disporíamos para asseverar a veracidade e mesmo a utilidade terapêutica de tais construtos? Antes de buscar respostas para este questionamento, o pai da psicanálise encontra um certo conforto que provém da sua própria prática clínica. Segundo ele, esta o autorizaria a sustentar que, descontados um certo desperdício de tempo ou mesmo uma eventual má impressão causada sobre a pessoa do analista, nenhuma outra conseqüência mais grave seria causada ao processo analítico pelo equívoco isolado representado por uma má construção.

Ainda para Freud ([1937]1976), o que poderia ocorrer neste caso seria uma não resposta do paciente, intocado pelo que acabara de ouvir. Eis a deixa para a assunção do erro por parte do analista, que, sem perder a sua autoridade, poderia em outra ocasião comunicar o erro ao paciente, acrescentando ao seu relato uma construção mais apropriada. Com efeito: “O perigo de desencaminarmos o paciente pela via da sugestão, persuadindo-o de coisas que nós próprios acreditamos, ainda que jamais admitidas por ele, certamente foi exagerado sobremaneira” (FREUD, [1937]1976, p. 263)⁹⁴.

Sem perder de vista o fio condutor do seu raciocínio – qual seja, a defesa da psicanálise no que se refere à acusação de, em última escala, atuar pela via da sugestão, negligenciando as respostas do paciente às construções que lhe são propostas -, Freud ([1937]1976) passa a alguns comentários acerca da ambigüidade tanto do “sim” quanto do “não” que podem se seguir a uma construção do analista. Isso porque, a despeito de ambos certamente poderem conter em si mesmos um indiscutível grau de legitimidade, não é possível descartar a hipótese de que estejam operando sob a batuta da resistência. Além do mais:

Como toda construção desse tipo é incompleta, uma vez que abarca só um pequeno fragmento do evento esquecido, temos sempre a liberdade de supor que o analisando não desconhece propriamente o que lhe foi comunicado, e sim que a sua contradição vem legitimada pelo fragmento ainda não descoberto. Via de regra, somente exteriorizará seu consentimento quando se houver interado de toda a verdade, a qual pode ser bastante extensa. A única interpretação segura do seu

⁹⁴ Ibidem: “El peligro de descaminar al paciente por sugestión, ‘apalabrándole’ cosas en las que uno mismo cree, pero que él no habría admitido nunca, se ha exagerado sin duda por encima de toda medida” (trad. nossa, MRS).

“não” é, então, que aquela (a construção) não é integral (FREUD, [1937]1976, p. 264)⁹⁵.

Por conseguinte, uma vez demonstrada a precariedade das respostas diretas do paciente enquanto critério único para a validação ou não das construções em análise, Freud ([1937]1976), chama a atenção do leitor para as possibilidades oferecidas por algumas outras reações de caráter mais indireto. Dentre elas, cita como exemplos desde o “nunca pensei (ou nunca teria pensado) nisso” - frase típica que, para si, seria equivalente a algo como: “sim, o senhor tem razão desta vez acerca do meu inconsciente” -, até a ocorrência no analisando de certas lembranças complementares e/ou associações com conteúdo notoriamente próximo àquele do construto proferido pelo analista.

Finalmente, ainda no que se refere ao estabelecimento de parâmetros confiáveis em termos da maior ou menor eficácia de uma construção, Freud ([1937]1976) retoma a importância de se levar em conta os comportamentos do paciente, associados, por seu turno, ao tipo de transferência (positiva ou negativa) estabelecida ao longo da relação terapêutica. Assim: “Se a construção é falsa, não modifica em nada o paciente; mas se é correta ou se aproxima da verdade, sua reação frente a ela será a de uma inequívoca piora dos sintomas e do seu estado geral” (FREUD, [1937]1976, p. 266)⁹⁶.

É desta maneira que, sempre reafirmando a sua argumentação em prol da psicanálise, o mestre de Viena condensa o que disse até o presente momento. Neste sentido, aproveita ainda para defender a prática clínica de eventuais acusações quanto a uma ingênua pretensão de certezas últimas a serem alcançadas, lembrando aos possíveis detratores que as construções em análise mereceriam a salvaguarda de, também elas, conterem em si mesmas uma natureza hipotética:

De maneira sintética, podemos estabelecer que não merecemos a censura de desdenhar da posição adotada pelo analisando diante das nossas construções. Nós

⁹⁵ Ibidem: “Como toda construcción de esta índole es incompleta, apresa sólo un pequeño fragmento del acaecer olvidado, tenemos siempre la libertad de suponer que el analizado no desconoce propiamente lo que se le comunicó, sino que su contradicción viene legitimada por el fragmento todavía no descubierto. Por regla general, sólo exteriorizará su aquiescencia cuando se haya enterado de la verdad íntegra, y esta suele ser bastante extensa. La única interpretación segura de su ‘No’ es, por ende, que aquella no es integral” (trad. nossa, MRS).

⁹⁶ Ibidem: “Si la construcción es falsa no modifica nada en el paciente; pero si es correcta, o aporta una aproximación a la verdad, él reacciona frente a ella con un inequívoco empeoramiento de sus síntomas y de su estado general” (trad. nossa, MRS).

a tomamos em conta e freqüentemente extraímos dela valiosos pontos de apoio. Contudo, essas reações do paciente são muitas vezes ambíguas e não permitem uma decisão definitiva. Somente a continuidade da análise pode decidir se a nossa construção é correta ou inviável. Cada construção é tomada por nós apenas como uma conjectura que aguarda ser examinada, confirmada ou descartada (FREUD, [1937]1976, p. 266)⁹⁷.

Já se encaminhando para o final da sua discussão, Freud ([1937]1976) ensaia alguns comentários sobre o fato de que nem sempre se tornava viável trilhar o caminho ideal e que levaria do construto do analista à recordação do paciente. Interessante notar que, logo em seguida, assevera que uma análise bem feita deteria, porém, o poder de provocar uma convicção demasiado forte acerca da veracidade de determinadas construções, o que, na prática, significaria um resultado terapêutico semelhante ao do resgate de uma lembrança reprimida. Ou seja, ainda que em outros termos, parece haver aqui um certo reconhecimento do valor e mesmo da utilização da sugestão em psicanálise, possibilidade essa, vale lembrar, eminentemente rechaçada ao longo dos parágrafos anteriores.

Lamentavelmente, Freud ([1937]1976) evita se aprofundar no tema, optando por discorrer acerca de um outro fenômeno que, na sua opinião, traria em si questões de maior amplitude. Trata-se do curioso fato de determinadas construções acertadas evocarem nos pacientes recordações que, embora bastante claras, não estariam diretamente relacionadas ao evento que se buscava (re)construir. Por exemplo, um analisando descreve com certa riqueza de detalhes alguns rostos e móveis presentes quando de uma ocorrência possivelmente traumática. Todavia, jamais o acontecimento em si mesmo, o que poderia ser tomado como a manifestação de uma poderosa resistência que deslocaria para objetos de menor significação a pulsão emergente posta em movimento ao se comunicar a construção.

A continuidade da leitura do texto de Freud ([1937]1976) nos revelará a analogia proposta pelo autor entre as recordações supra mencionadas e as alucinações de cunho psicótico, ambas possivelmente associadas à pressão exercida por um retorno de conteúdos psíquicos anteriormente reprimidos:

⁹⁷ Ibidem: “A modo de síntesis, podemos establecer que no merecemos el reproche de desdeñar la posición que el analizado adopte ante nuestras construcciones. La tomamos en cuenta y a menudo extraemos de ella valiosos puntos de apoyo. Pero estas reacciones del paciente son las más de las veces multívocas y no consienten una decisión definitiva. Sólo la continuación del análisis puede decidir si nuestra construcción es correcta o inviable. Y a cada construcción la consideramos apenas una conjetura, que aguarda ser examinada, confirmada o desestimada” (trad. nossa, MRS).

Talvez seja um traço universal da alucinação - não apreciado suficientemente bem até agora - que dentro dela retorne algo há muito vivenciado e logo esquecido, algo que a criança viu ou ouviu na época em que mal detinha acesso à linguagem e que agora força sua emergência rumo à consciência, provavelmente desfigurado e deslocado por efeito das forças que contrariam tal retorno. E se a alucinação é tomada de uma maneira mais próxima a determinadas formas de psicose, nossa dedução pode dar um passo a mais. Quiçá as formações delirantes às quais com grande frequência encontramos associadas estas alucinações não sejam tão independentes como supúnhamos anteriormente da pulsão emergente do inconsciente e do retorno do reprimido (FREUD, [1937]1976, p. 268)⁹⁸.

Com isso, Freud ([1937]1976) abre espaço para a tese de que a pulsão emergente do reprimido pudesse tirar partido do afastamento da realidade objetiva na tentativa de impor seu conteúdo à consciência, cabendo às resistências e à tendência ao cumprimento do desejo o papel de mascarar e/ou deslocar o material a ser recordado. Enfim, poder-se-ia pensar aqui (mesmo no caso da psicose) em uma formação de compromisso equivalente àquela produzida pelo mecanismo do sonho.

Enquanto uma decorrência imediata de tal linha de raciocínio, chega a nós a proposta freudiana de que em meio à realidade psíquica seria possível alcançar o fragmento traumático de uma verdade histórico-vivencial⁹⁹. Este último, por seu turno, fundamentaria,

⁹⁸ Ibidem: “Acaso sea un carácter universal de la alucinación, no apreciado lo bastante hasta ahora, que dentro de ella retorne algo vivenciado en la edad temprana y olvidado luego, algo que el niño vio y oyó en la época en que apenas era capaz de lenguaje todavía, y que ahora esfuerza su ascenso a la conciencia, probablemente desfigurado y desplazado por efecto de las fuerzas que contrarían ese retorno. Y si la alucinación es referida de manera más próxima a formas determinadas de psicosis, nuestra ilación de pensamiento puede dar un passo más. Quizá las formaciones delirantes en que con gran regularidad hallamos articuladas estas alucinaciones no sean tan independientes, como de ordinario suponíamos, de la pulsión emergente de lo inconciente y del retorno de lo reprimido” (trad. nossa, MRS).

⁹⁹ Diante do contraponto estabelecido por Freud ([1937]1976), aprofundemo-nos um pouco mais no conceito de *realidade psíquica*. Como apontam Laplanche e Pontalis (1992) e Roudinesco e Plon (1998), este detém sua história eminentemente ligada ao abandono da teoria da sedução – explicação proposta pelo pai da psicanálise nos primórdios do seu trabalho clínico e que atribuía à lembrança de cenas reais de sedução (por parte dos pais, por exemplo) um papel determinante na etiologia das neuroses. Com o acúmulo de experiência, porém, Freud percebeu que, para além da real ocorrência dos traumas infantis, também deveria ser levada em conta no adoecimento mental a enorme importância do desejo e da fantasia inconscientes. Com efeito: “A idéia de realidade psíquica está ligada à hipótese freudiana referente aos processos inconscientes; não só eles não levam em conta a realidade exterior como a substituem (...) Na sua acepção mais rigorosa, a expressão ‘realidade psíquica’ designaria o desejo inconsciente e a fantasia que lhe está ligada” (LAPLANCHE e PONTALIS, 1992, p. 427). Vale acrescentar ainda que uma outra interessante fonte de informações acerca deste tópico pode ser encontrada nos trabalhos de Coelho Junior (1995; 2000). Aqui, além de contextualizá-la, o autor problematiza a oposição defendida pelo pensamento freudiano entre as noções de realidade material e realidade psíquica para em seguida nos propor o conceito de *realidade clínica*, o qual, segundo ele, poderia melhor dar conta dos diferentes e simultâneos planos de realidade presentes em uma situação como aquela da clínica psicanalítica. Nas suas palavras: “A realidade clínica constitui-se tanto a partir da presença da realidade psíquica, como da realidade material. Ao mesmo tempo, possibilita um deslizamento constante entre diferentes tipos de realidade (...) Desta forma, posso afirmar que a realidade clínica é uma terceira zona, ou uma terceira realidade (...) Deve ser pensada como uma realidade particular

ao menos em certo sentido, tanto a loucura quanto o próprio trabalho do analista, o qual se voltaria a uma nova forma de abordagem terapêutica do delírio. Conforme o trecho a seguir, escrito não por Erasmo de Rotterdam, mas pelo pai da psicanálise:

Eu não creio que esta concepção do delírio seja nova em sua totalidade, mas o certo é que destaca um ponto de vista que não vem sendo trazido ao primeiro plano. Sua essência reside na afirmação de que não somente há método na loucura (...) mas que também esta última contém um fragmento de *verdade histórico-vivencial* (*historisch*), o qual nos leva a supor que a crença compulsiva presente no delírio derive a sua força justamente dessa fonte infantil (...) Desta forma, abandonar-se-ia o vão empenho em convencer o enfermo do desvario de seu delírio, do seu caráter contraditório no que diz respeito à realidade objetiva, e, ao contrário, residiria no reconhecimento deste núcleo de verdade um solo comum sobre o qual poderia se desenvolver o trabalho terapêutico. Esse trabalho consistiria em libertar o fragmento de verdade histórico-vivencial das suas desfigurações e ligações com o presente real-objetivo, conduzindo-o de volta aos lugares do passado aos quais pertence (FREUD, [1937]1976, p. 268-269)¹⁰⁰.

Ainda sob a influência de tais idéias, Freud ([1937]1976) nos propõe uma última analogia. Desta feita, entre os delírios dos pacientes e as construções propostas pelos analistas, ambos pensados como tentativas de cura e/ou explicação. Haveria, contudo, limites para essa aproximação, já que as primeiras não iriam além de uma substituição do fragmento de realidade rejeitado no passado. Neste sentido, como vimos há pouco, caberia à psicanálise revelar os vínculos entre o material fornecido por essa rejeição atual e o conteúdo originalmente reprimido, podendo-se, inclusive, conjecturar sobre o teor de reminiscência presente nos próprios conteúdos delirantes. Eis aí a mensagem final de Freud ([1937]1976), expressa por ele nos seguintes termos:

Assim como a nossa construção produz seu efeito por restituir um fragmento biográfico (*Lebensgeschichte*, 'história objetiva de vida') do passado, também o delírio deve seu poder de convencimento à parte de verdade histórico-vivencial

onde a tensão entre a realidade exterior e a realidade psíquica pode ser trabalhada" (COELHO JUNIOR, 2000, p. 83-84).

¹⁰⁰ Ibidem: "Yo no creo que esta concepción del delirio sea nueva en todas sus partes, pero lo cierto es que destaca un punto de vista que poe lo corriente no es situado en el primer plano. Lo esencial en ella es la afirmación de que no sólo hay método en la locura (...) sino que esta también contiene un fragmento de *verdad histórico-vivencial* (*historisch*); lo cual nos lleva a suponer que la creencia compulsiva que halla el delirio cobra su fuerza, justamente, de esa fuente infantil (...) Así se resignaría el vano empenño por convencer al enfermo sobre el desvarío de su delirio, su contradicción con la realidad objetiva, y en cambio se hallaría en el reconocimiento de ese núcleo de verdad un suelo común sobre el cual pudiera desarrollarse el trabajo terapéutico. Este trabajo consistiría en librar el fragmento de verdad histórico-vivencial de sus desfiguraciones y apuntalamientos en el presente real-objetivo, y resituarlo en los lugares del pasado a los que pertenece" (trad. nossa, MRS).

que põe no lugar da realidade rechaçada. Com efeito, também se aplicaria ao delírio a assertiva que, há tempos atrás, declarei como exclusiva da histeria. A saber, que o enfermo padece das suas reminiscências (FREUD, [1937]1976, p. 269-270)¹⁰¹.

Como se pode notar, toda a argumentação de Freud ([1937]1976) em prol da psicanálise frente às sempre recorrentes acusações de sugestão e/ou charlatanismo nos fornece uma considerável gama de temas para reflexão – particularmente no que se refere ao estabelecimento de critérios para as “verdades” clínicas. Por exemplo, quando chama a nossa atenção para as ambigüidades do “sim” e do “não” advindos dos analisandos, que, muitas vezes associados a enormes resistências ao tratamento, perdem assim o status de respostas claras e definitivas no que se refere aos avanços ou retrocessos do processo analítico¹⁰².

Neste mesmo sentido da relativização de parâmetros que pudessem medir a maior ou menor eficácia da psicanálise, vale lembrar ainda que Freud ([1937]1976) salvaguarda a sua prática ao negar a pretensão de certezas últimas, enfatizando, ao contrário, o caráter hipotético e aproximativo da construção analítica. Aliás, trata-se aqui de uma incerteza constitutiva do trabalho do analista, já que determinada pelo seu próprio objeto de estudos: o Inconsciente, tão arredo e refratário aos ditames da razão instrumental a ponto de nos forçar a reconhecer a existência de uma divisão na “realidade”, agora bipartida em psíquica e material.

De qualquer forma, a despeito destes importantes esclarecimentos, não nos parece possível afastar definitivamente a impressão de que o iluminista em Freud ainda permanece prisioneiro da crença em verdades “soterradas” a serem alcançadas pelo par analítico. Essa é a opinião de um autor como Viderman (1990), do qual nos ocuparemos a partir de agora. Deixemo-nos, então, conduzir por ele – ao menos momentaneamente – e vejamos aonde isso irá nos levar.

¹⁰¹ Ibidem: “Así como nuestra construcción produce su efecto por restituir un fragmento de biografía (*Lebensgeschichte*, ‘historia objetiva de vida’) del pasado, así también el delirio debe su fuerza de convicción a la parte de verdad histórico-vivencial que pone en el lugar de la realidad rechazada. De tal suerte, también al delirio se aplicará el aserto que yo hace tiempo he declarado exclusivamente para la histeria, a saber, que el enfermo padece por sus reminiscencias” (trad. nossa, MRS).

¹⁰² Exigindo, portanto, como vimos há pouco, um olhar atento para outros dados menos diretos, como aqueles fornecidos pelas reações transferenciais e lembranças complementares dos analisandos após as construções do analista.

Segunda Parte: Serge Viderman e a construção do espaço analítico

O trabalho de Viderman (1990) dá continuidade a este tema certamente controverso e que mobiliza diferentes perspectivas (e mesmo paixões) entre os defensores e opositores do tipo de saber inaugurado por Freud. Trata-se da discussão quanto a maior ou menor objetividade das construções e/ou interpretações em psicanálise no que se refere a um resgate de conteúdos anteriormente reprimidos. Em outros termos, temos diante de nós o questionamento da possibilidade de uma verdadeira tradução consciente do material psíquico da “outra cena” (aquela do Inconsciente).

Tal problemática faz com que Viderman (1990) inicie um percurso por boa parte da obra de Freud para nela apontar um abandono apenas parcial da *Neurótica* ou teoria da sedução, que, relativa aos primórdios da psicanálise, postulava a existência de um trauma infantil de natureza sexual como origem etiológica da neurose. Com efeito, pensa o psicanalista francês, mesmo com a posterior ênfase no Complexo de Édipo (que confere uma maior abertura à dimensão desejante e imaginária da sedução), Freud jamais teria deixado de buscar as “fontes do Nilo” da psicopatologia. Ou seja, a delimitação de um acontecimento histórico irrecusável que, inclusive, fundamentasse o próprio edifício teórico da psicanálise¹⁰³. Neste contexto:

A cura psicanalítica está ligada à temporalidade histórica e à sua inscrição em uma memória teoricamente inalterável, fixada, é certo, em signos deformados, mas sempre abertos ao sentido original, indefinidamente reconversíveis. A análise das forças de resistência que a isso se opõem e a interpretação dos conteúdos garantem-nos que o que miramos, por mais difícil que seja, está à altura de nossos meios: a continuidade da memória poderá ser restabelecida (VIDERMAN, 1990, p. 29).

Cabe, porém, perguntar: seria mesmo possível reconstruir a história do sujeito? Em caso afirmativo, sob que bases? É levando em conta questões dessa natureza que, nas páginas seguintes, Viderman (1990) se dedicará mais detalhadamente ao que denomina de

¹⁰³ Segundo Viderman (1990), um esforço presente tanto no caso do “homem dos lobos” quanto em *Totem e Tabu*. No primeiro, pela interpretação de que a angústia do paciente em relação à figura do lobo seria relativa a um evento específico e traumático da infância: a suposta visão do coito *a tergo* de seus pais (também chamada “cena primária”). No segundo, pelo postulado do assassinato do líder de uma horda primitiva de homínídeos como fonte da neurose universal, transmitida filogeneticamente (Cf. FREUD, [1914-1918]1996 e [1912-13]1996 respectivamente).

“difrações” do espaço analítico. Segundo ele, estas últimas aparecem diretamente ligadas à dinâmica do fenômeno transferencial, que, vale lembrar, de empecilho ao trabalho analítico, galgaria posteriormente o status de ferramenta essencial para uma suposta recuperação de vividos regressivos até então inacessíveis à memória. Como veremos a seguir, o problema para Viderman (1990) é que, de forma a manejar tal instrumento, foi criado o ideal de um analista livre de ambigüidades que, com a sua absoluta transparência, recolheria a essência do passado projetado pelo paciente.

Alcançamos aqui um momento importante do trabalho de Viderman (1990), o qual nos lembra que a busca da verdade em psicanálise e, neste sentido, a constituição do setting analítico – incluindo-se aí a delimitação de papéis, o manejo da transferência e o supramencionado ideal da neutralidade do psicanalista -, não aparecem ao sabor do acaso, mas balizadas por um arsenal teórico previamente definido: “Para traçar, na realidade visível, a via de um entendimento daquilo que ali é essencial, é preciso inventar uma realidade de segundo grau, puramente imaginária, que deixe subsistir apenas o desenho abstrato invisível” (VIDERMAN, 1990, p. 35-36). Esta constatação é decisiva. Afinal, serve para que nosso autor aponte uma progressiva reordenação em termos da transferência, não mais associada à “descoberta”, mas sim à criação:

Nossas intenções eram puras. Mas um método racional aplica-se a um objeto irracional. O método e seu objeto não permanecerão numa relação de contigüidade passiva. Instaura-se uma contaminação dialética que modificará a ambos no exercício mesmo de suas funções próprias (...) Havíamos imaginado um quadro ideal, uma pura reflexão, um espelho fiel e damos-nos conta de que, no próprio movimento da cura, criou-se um sistema de espelhos deformantes. Acreditávamos ter segura a realidade do passado – temos as sombras sem forma que colocaremos em forma (VIDERMAN, 1990, p. 43).

Uma conseqüência natural de tal discussão é a ênfase na importância da contratransferência, já que, de acordo com este ponto de vista, não somente a teoria delimitaria previamente o campo analítico, mas também a própria pessoa do analista deteria relevante participação neste processo. Conforme Viderman (1990), negar este fato significaria incorrer em grave erro, pois:

Tal concepção não abstrai somente da evidência de que foi pela decisão unilateral do analista que tal quadro se impôs, mas, também (e é igualmente o mais importante e mais carregado de conseqüências), de que é de sua atitude e de suas decisões que dependerá, de fato, todo desenrolar da cura (...) Nesse sentido, não é

possível separar os meios do fim – em outras palavras: separar aquilo que se obteve daquilo pelo qual e por quem ele foi obtido (...) Crer que o analista precisamente não responde é evitar colocar o problema, problema de que depende o entendimento real do processo analítico (VIDERMAN, 1990, p. 44).

Temos, portanto, que o paradoxo da situação do analista residiria precisamente na dificuldade em encontrar uma espécie de ponto de Arquimedes capaz de sustentar o equilíbrio entre a observação e a participação. Para Viderman (1990), isso somente confirmaria o coeficiente de incerteza ao qual estaria submetida qualquer descoberta do sentido em psicanálise, inviabilizando, assim, a “pureza” da pretensão freudiana de um alcance da verdade por meio da neutralidade. Diante desta aporia, nosso autor destaca o problema da acentuação excessiva quer seja da interpretação, quer seja daquele que a profere. No segundo caso em particular, com o perigo de que a tarefa do analista se reduzisse a um mero conjunto de regras normativas.

Dando prosseguimento a esta discussão, Viderman (1990) esmiúça alguns pormenores da relação entre psicanálise e linguagem, identificando esta última como uma rede de inteligibilidade que o analista lançaria sobre o Inconsciente, organizando uma realidade de segundo grau que não equivaleria necessariamente às qualidades brutas da pulsão¹⁰⁴. Desta maneira, levando-se em conta ainda o caráter sobredeterminado do sintoma, tornar-se-ia possível sustentar apenas conjecturas que, por seu turno, significariam não portos seguros, mas novas ambigüidades para um sentido que não estaria em outra parte senão na própria leitura - a qual, por sinal, acompanharia o caráter circular e

¹⁰⁴ Interessante lembrar brevemente aqui a diferença proposta pela metapsicologia freudiana entre os conceitos de representação-coisa e representação-palavra. O primeiro, relativo à lógica do processo primário (aquela própria ao Inconsciente), daria uma natureza eminentemente visual e imagética. Já o segundo, característico da parte consciente do psiquismo (ou processo secundário), significaria uma referência verbal à “coisa” supramencionada. Disso decorrem pelo menos duas conseqüências importantes: a proposição de que o acesso ao Inconsciente somente se daria mediante uma representação do próprio analisando (logo, anterior a qualquer outra) e, estritamente relacionada a esta, a constatação da complexidade da atividade interpretativa, haja visto que a tradução do psicanalista acerca do Inconsciente alheio será sempre a tradução de uma tradução. É o que aponta Mahony (1990), problematizando a noção de tradução em psicanálise ao ressaltar o caráter ambíguo da fala no contexto do setting e, por conseguinte, os obstáculos enfrentados por Freud no terreno da comunicação. Com efeito, utilizando-se de elementos presentes já na própria obra freudiana, o autor nos lembra em primeiro lugar que as expressões do paciente aparecem como formações de compromisso entre a mobilização pulsional e a censura consciente. Logo, a linguagem não poderia ser tomada como uma expressão inequívoca da “verdade”. Mais adiante, corroborando com esta mesma perspectiva, Mahony (1990) se remete ao terreno da filologia para destacar a aproximação etimológica entre os termos “tradução”, “metáfora” e “transferência”. Neste sentido, observa que, enquanto “falsa ligação”, já a neurose de transferência poderia ser tomada como uma tradução ou metáfora. Levando-se isto em conta, bem como o fato de que as palavras e gestos do paciente se remetiam a este lugar, deduzir-se-ia a condição do tratamento analítico como a de uma espécie de *semiótica de aproximações* – ou seja, como a tradução de uma tradução.

simultâneo do desejo. Assim, contrariando a perspectiva anteriormente defendida por Freud ([1937]1976), eis aqui a clara proposta de que:

A história que se faz na situação analítica, na caminhada da análise que o analista constrói por meio da linguagem, não é a reconstituição arqueológica de um edifício devastado pelo tempo cujo conjunto desaparecido pudesse ser recolocado no lugar pela descoberta do vestígio de uma coluna (...) Na interpretação da fantasia não existe laço algum convencionalizado entre significante e significado. O significante, contrariando todas as leis lingüísticas, não nos leva a um conceito significado existindo independentemente; ele o faz, sim, existir ao dizê-lo (...) (VIDERMAN, 1990, p. 58-59).

Diante disso, torna-se possível compreender a enorme ênfase concedida pelo trabalho de Viderman (1990) ao aparato conceitual que precede a interpretação, a qual aparece como uma representação artificial, mas não absolutamente arbitrária - já que balizada por uma teoria – e que visaria reunir *na palavra* a pulsão estilhaçada pelas defesas do paciente. Para tanto, organizaria associações por vezes superficiais em uma ordem na qual se leria a estrutura de um modelo teórico que, previamente estabelecido, subverteria o que é dito a partir do divã. Ou seja, tratar-se-ia inevitavelmente de uma escolha arbitrária do sentido, mesmo que justificada por bons motivos técnicos:

É o utensílio conceitual que a teoria coloca à sua disposição que sensibiliza e abre a inteligência do analista para permitir-lhe informar a realidade de acordo com as articulações pré-formadas do modelo teórico que fez para si mesmo. Fora disso, nada é visível. Para ver outra coisa, será preciso mudar a teoria. Não é a tela que se parece com a paisagem; é esta que acaba por parecer-se com a tela (VIDERMAN, 1990, p. 122-123).

Em se tratando da atividade clínica, sustenta ainda Viderman (1990), não há separação rígida entre mentira e verdade, mas sim uma dialética dos contrários onde a mentira, à sua própria maneira, também seria uma verdade a ser construída *na e pela* situação analítica. Com efeito, pergunta o psicanalista francês, como buscar garantias “científicas” para sustentar a interpretação da palavra alheia? Agindo desta maneira, acabaríamos por incorrer no mesmo paradoxo que teria atormentado Freud. Qual seja, aquele de pretender fundamentar a construção de fantasias sobre elementos supostamente reais em termos históricos.

Aliás, um dos aspectos marcantes do texto de Viderman (1990) é exatamente o fato de apontar as contradições, as idas e vindas do pensamento freudiano que, ao mesmo tempo em que buscava verdades últimas e relacionadas, por exemplo, a uma “cena primordial”, considerava a validade da proposição de que os sintomas e interpretações seriam inseparáveis do contexto em que se inserem. No caso, da especificidade da cena analítica.

Nestes termos, Viderman (1990) contrapõe o que qualifica como duas etapas distintas da história da psicanálise. Em primeiro lugar, um tempo marcado pela intelectualidade da busca do sentido, com o predomínio de uma situação balizada por um conjunto de regras que se pretendiam objetivas e experimentais. Mais adiante, um novo período, caracterizado pela descoberta da transferência e de seus possíveis usos terapêuticos. Dito de outra maneira, trata-se de uma passagem do sentido à força, com a imposição de conjeturas pela via do afeto.

Tem início aqui um segundo momento também do texto de Viderman (1990), onde não somente a linguagem, mas também a transferência aparece utilizada como suporte para a tese de que o sentido em psicanálise é construído na e pela própria situação analítica. Corroborando com esta perspectiva, o autor francês retoma alguns emblemáticos casos clínicos de Freud para, a partir deles, afirmar que também a “cura” não dependeria da mera exposição do Inconsciente alheio, mas de algo mais: a autoridade transferencial¹⁰⁵. Conforme o trecho a seguir:

O fato de Freud considerar como necessidade o paciente conservar sua fé no analista, cuja palavra deve ter a infalibilidade atribuída ao leão cujo bote não conhece a repetição, é o anúncio de que a pura *démarche* do cirurgião que Freud, em outra parte, recomendava como devendo ser fria e objetiva, preocupada apenas com o sentido, não se pode manter a não ser que saiba aliar-se a algo que não um sentido, que possa alterá-la (...) A simplificação da história da técnica psicanalítica, indispensável para que o essencial se tornasse evidência, mostraria que ela oscilou incessantemente entre dois pólos opostos – o sentido e a força – sem poder encontrar um ponto de equilíbrio onde o balancim pudesse estacionar (VIDERMAN, 1990, p. 245).

A despeito de Freud, portanto, destaca Viderman (1990), também na transferência seria possível perceber reflexos da sugestão e da hipnose anteriormente utilizadas pelo pai

¹⁰⁵ Viderman (1990) se refere particularmente aos relatos sobre os tratamentos de Emmy Von N. – presente nos *Estudos Sobre Histeria* -, de “Dora” e também aquele do “homem dos lobos” (Cf. FREUD, [1893]1996, [1901-1905]1996 e [1914-1918]1996 respectivamente).

da psicanálise¹⁰⁶. Neste sentido, a própria disposição espacial do *setting* - incluindo-se aí a regra fundamental e livre associativa, bem como os locais ocupados pelo par analítico – invariavelmente reafirmaria a disparidade das forças que organizariam tal campo. Destarte, a autoridade onipotente do analista, exercida sob a aparência de uma neutra inatividade, apareceria como decorrente da indução de um deslocamento econômico da libido, a qual se desligaria do eu rumo ao objeto transferencial e/ou ao espaço analítico.

Desta forma, sustenta Viderman (1990), teríamos aqui uma evidente relação entre a criação pelo analista de uma neurose artificial – a neurose de transferência –, a utilização da regressão em psicanálise e a imposição de um sentido previamente definido pela teoria (a mesma que criara o próprio *setting*). Dispostas as cartas na mesa, acrescenta o autor francês, desvelar-se-ia diante de nós o caráter ambíguo da transferência, unindo a significação e a energia e, assim, permitindo à interpretação o seu impacto e, importante, a sua credibilidade:

A situação é de tal maneira arranjada que facilita e provoca, ao mesmo tempo, a regressão temporal aos objetos primários projetados na transferência e a regressão narcisista do eu que, como efeito, tem o enfraquecer de suas atividades defensivas (...) Essas analogias permitem um melhor entendimento metapsicológico do tratamento e melhor captar como duas exigências igualmente indispensáveis à completa realização do tratamento – as do sentido e da força – encontram chances de satisfação; uma, no relevo eidético da representação; a outra, no poder da relação afetiva, tornados possíveis pelo movimento regressivo (VIDERMAN, 1990, p. 276-277).

É com base nesta argumentação que Viderman (1990) retoma a idéia fundamental de seu estudo. Qual seja, a de uma anterioridade e prevalência *da teoria* no campo analítico. Em outras palavras, da força em relação ao sentido, com a organização da fantasia permanecendo intrinsecamente vinculada à transferência - portanto, ao contexto específico

¹⁰⁶ Tal consciência, pensa Viderman (1990), teria motivado trabalhos como os de Rank ([1924]1981) e Ferenczi ([1930]1992) na defesa de uma técnica mais ativa e balizada pela manipulação transferencial em detrimento do antes privilegiado campo do sentido, movimento este que acabaria por ocasionar a progressiva utilização intencional da contratransferência: "...as novas tendências técnicas recebem seu acabamento; o excesso de intelectualização a que chegava a busca do sentido da primeira maneira tende-se a substituir por um método bem oposto (...) Vemos aqui, como que sob efeito de um aumento deslumbrante, a relação analítica nua, despojada das nuances atenuadoras e mascaradoras da realidade das relações na situação analítica (...) Será necessário fazer o que Freud se recusou a fazer com 'Dora': desempenhar papéis. A manifestação transferencial atuará abertamente e, pela primeira vez, a contratransferência será cientemente utilizada. O campo analítico tornou-se um campo cerrado onde se entrecruzam afetos e contra-afetos (VIDERMAN, 1990, p. 247-249).

de cada atendimento. Assim, uma nova situação transferencial representaria uma também nova significação do sonho, pensado não como uma mensagem última a ser decifrada, mas como portador de uma ou mais mensagens *para cada* transferência¹⁰⁷.

Mais adiante, já se dirigindo ao final de seu trabalho, Viderman (1990) direcionará para o campo da metapsicologia freudiana a discussão acerca da “verdade” em psicanálise. Assim, retomando boa parte dos temas abordados anteriormente (como a importância da linguagem na estruturação do espaço analítico, bem como da transferência na negociação/imposição de sentido), o psicanalista francês resgatará também a sua tese de que o neurologista em Freud teria sido incapaz de se render totalmente ao papel determinante da fantasia e dos poderes do desejo edípiano na condução dos destinos da vida psíquica¹⁰⁸.

Diante disso, Viderman (1990) nos propõe uma inversão do problema da relação entre o vivido e o hipotético como saída possível diante da aporia que se apresentaria à psicanálise. Afinal, para si: “...o evento histórico não criou as condições e as conseqüências ulteriores daquilo que fez advir: ele mesmo é a conseqüência dos desejos e fantasias inconscientes realizados (VIDERMAN, 1990, p. 313). Complementando este raciocínio, nosso autor sugere ainda que, em se tratando do tipo de trabalho realizado no espaço analítico, a construção do sentido se daria na *articulação* entre vida e teoria:

Estamos, aqui, no domínio das construções dominadas por elevado coeficiente de incerteza (...) Ser-nos-á preciso conseguir combinar a teoria “traumática” dos eventos vividos e de seu papel no desencadeamento da neurose com aquela da “constituição” sem alimentar ilusões demais sobre a solidez dos conceitos assim manipulados (...) É na intersecção dos dois eixos, onde as duas experiências entrecruzam-se, que a experiência histórica e a fantasia originária iluminam-se e

¹⁰⁷ Interessante destacar que Viderman (1990) se utiliza das *Construções em Análise* (Cf. FREUD, [1937]1976) para, neste trabalho em particular, reafirmar o que considera um impasse entre os há pouco referidos pólos da força e do sentido. Afinal, avança o autor francês, ali o pai da psicanálise tanto nos diz que o paciente não daria assentimento a uma construção *a menos que* esta estivesse completa (ou seja, que lhe dissesse tudo), quanto, pouco depois, diz-nos ainda que poderia não restar ao analista outra saída senão *provocar* no paciente a firme convicção acerca do que lhe fora dito – o que também poderia adquirir o mesmo efeito de uma construção que supostamente acertasse “na mosca”. Em termos de Brasil, uma perspectiva semelhante é adotada por Birman (1994), que destaca toda a cautela de Freud ([1937]1976) na introdução do conceito de *Construção*, haja vista que: “...se a rememoração da figura do analisante permite a verificação pontual da interpretação do analista, com a construção o psicanalista se defronta radicalmente com o que existe de *arbitrariedade* na função do intérprete” (BIRMAN, 1994, p. 20).

¹⁰⁸ Ou seja, teriam permanecido necessários às exigências metapsicológicas (e pessoais) do pai da psicanálise tanto um evento quanto a permanência da sua transmissão – inclusive, filogenética (vide a teoria do assassinato primordial que se faz originalmente presente em *Totem e Tabu* e que, mais tarde, seria retomada em *Moisés e o Monoteísmo* (Cf. FREUD, [1912-13]1996 e FREUD, [1939]1996) respectivamente).

estruturam-se numa unidade de sentido que a interpretação acaba de saturar (...) Sabemos, outrossim, que é entre a linha assintótica que seguimos e a curva ideal fora de alcance que está situado o espaço próprio da criação psicanalítica (VIDERMAN, 1990, p. 316-317).

Com efeito, percebe-se na obra de Viderman (1990) a idéia de que a psicanálise aparece como resultante do encontro entre uma teoria que baliza certas linhas de raciocínio e o procedimento clínico - estritamente associado, por sua vez, ao fenômeno transferencial, singular e relativo às particularidades de cada caso¹⁰⁹. Da mistura ótima destes dois elementos é que advém a assertiva fundamental do autor francês segundo a qual não há *uma* verdade última, uma espécie de metafísica do tipo platônico a ser alcançada pelo par analítico, mas que o tipo de conhecimento inaugurado por Freud é invariavelmente construído *no e pelo* espaço restrito do *setting*:

A mais profunda função da interpretação não é dizer o que foi, reproduzindo-o, mas fazer que, no espaço analítico, apareçam figuras que não estão visíveis em nenhuma outra parte porque não têm outra existência que não aquela que lhes dá o espaço que, tornando-as visíveis, as faz existir (VIDERMAN, 1990, p. 320-321).

Em tal contexto, a história do sujeito se define como repetição *e* vivência na transferência. Portanto, *na conjunção* entre experiências passadas *e* elementos fantasiosos contidos no aqui e agora tanto da fala daquele que ocupa o divã quanto nas intervenções daquele outro que o escuta¹¹⁰. Assim, longe de desmerecer a psicanálise, a obra de Viderman (1990) parece nos mostrar que este predicado somente a torna absolutamente

¹⁰⁹ Também Mezan (1993) corrobora com esta idéia ao abordar as relações entre a teoria e a clínica psicanalíticas da seguinte maneira: “Ela (a teoria) fornece assim ‘classes infinitas de possíveis’, orienta a atenção do analista para certas questões, mas não fornece nenhum método geral para encontrar a solução do problema específico que está sendo considerado naquele instante (...) Na situação analítica, a teoria funciona como a estrela polar para o navegante: fornece coordenadas para o percurso, permite alguma idéia do rumo a tomar, mas não é o alvo que se quer atingir” (MEZAN, 1993, p. 58).

¹¹⁰ Mais recentemente, esta discussão viria a ser retomada por um trabalho como o de Celes (2000), que, dentre outras coisas, ocupa-se em apontar a crítica da psicanálise à concepção linear de tempo que caracteriza a experiência do cotidiano. Neste sentido, confere destaque ao que considera como a “estranha” contemporaneidade do saber e da prática freudianos, marcados por uma simultaneidade e inter-relação entre o mostrar e o ocultar e entre o retornar e o esquecer. Ainda segundo Celes (2000), porém, tal conciliação seria inseparável de uma outra: aquela entre o acúmulo de conhecimentos e a singularidade do dia-a-dia da prática clínica. Afinal: “O *trabalho psicanálise* não é algo estabelecido de uma vez por todas, desde seu início, cujas psicanálises seguintes só fariam repetir. O *trabalho psicanálise*, também ele, é algo a ser conquistado em cada análise, como parte e pertencimento dele mesmo, a cada vez de uma análise. É porque a Psicanálise se faz em cada psicanálise que não há psicanálise anacrônica” (CELES, 2000, p. 74). Voltaremos, porém, à questão da temporalidade em psicanálise mais adiante.

especial enquanto um exercício terapêutico que é, ao mesmo tempo, um contínuo exercício de criatividade.

Muito bem, ocorre que o nosso passeio na companhia de Serge Viderman ainda não acabou. Isso porque esta mesma discussão acerca da inter-relação entre sentido e força no contexto da situação analítica viria a ser retomada pelo autor em um outro trabalho que também nos interessará aqui. Nele, destacando o duplo objetivo freudiano de construir uma teoria do funcionamento mental que fosse simultaneamente saber e ato, Viderman (1995) afirma que, em se tratando de psicanálise, o conhecimento não é jamais uma espécie de luxo desinteressado, adquirindo, portanto, os contornos de um instrumento de poder e legitimidade:

Estamos na presença de uma dupla dialética prático-teórica em que cada um dos termos da díade encontraria no outro seu apoio, sua prova e sua justificação (...) quer dizer, que a aquisição dos conhecimentos que a teoria propõe deve operar uma modificação paralela dos objetos psíquicos, ao menos na forma em que a teoria os supôs existentes e os descreveu. É assim que a modificação dos objetos psíquicos e a relação de conjunto que une uns aos outros, a transformação do sujeito submetido ao processo analítico e de suas relações com seus objetos internos se tornam, ao mesmo tempo, a meta do ato de interpretar e a única garantia de sua verdade (VIDERMAN, 1995, p. 208-209).

Já o final da citação acima anuncia o tema a ser elaborado nas páginas seguintes. Trata-se da interpretação – ou, melhor dizendo, da verdade interpretativa enquanto ato eficaz que, ao menos teoricamente, funcionaria como intermediário entre uma causa única em termos psicopatológicos e os efeitos supostamente derivados desta última. O problema, avança Viderman (1995), é que, a despeito da teoria, a prática clínica se revela inexorável em demonstrar que não há uma relação justa de reversibilidade entre efeitos e causas, relação essa mediada pela interpretação.

Qual a implicação direta de um postulado como este? Ora, que a perspectiva de *uma* verdade sobre o Inconsciente alheio a ser “descoberta” pelo analista não passa de um mito. Com efeito, somos obrigados a nos deslocar do aparentemente sólido terreno da unicidade para aquele outro - bem mais acidentado e, talvez por isso mesmo, mais interessante -, da multiplicidade. Neste mesmo sentido, ao invés de restringirmos o trabalho do analista à singularidade de um único ato interpretativo, torna-se mais coerente que pensemos na

dinâmica de um *trabalho de interpretação*. Conforme expresso por Viderman (1995) nos seguintes termos:

Tem-se destas constatações o sentimento de que a pluralidade das causas agentes faz com que os efeitos escapem a toda linearidade que *um ato interpretativo*, com sua conotação pontual, bastaria para inverter. Estamos, ao invés disso, na presença de um políptico de significações ambíguas, plurais, ao qual seria preciso aplicar não um ato interpretativo unívoco, mas sim um *trabalho de interpretação*, com o que está idéia conota de multiplicidade dos pontos de aplicação das forças que vão se exercer no campo da análise e o recurso, na metaforização teórica, não mais a uma geometria do ponto, mas à intricação plural das causas agentes (VIDERMAN, 1995, p. 210-211).

Estas são, pensa Viderman (1995), as possibilidades oferecidas pelo substantivo alemão *Durcharbeiten* - mais conhecido no círculo analítico brasileiro como *perlaboração* -, escolhido por Freud como representativo da atividade clínica em sua relação com o Inconsciente¹¹¹. Ainda segundo o psicanalista francês, pode-se deduzir de tal expressão que o objeto analítico, em sua natureza eminentemente virtual, não se constrói de uma única vez, mas apenas fugazmente *no espaço específico* do setting e, por conseguinte, no entrecruzamento dos discursos nele contidos. Daí a importância capital do tempo (leia-se: da espera, da maturação) no desenrolar deste percurso onde a interpretação aparece não como o meio para a veiculação do sentido, mas como um *trabalho* quase que artesanal de moldagem das sucessivas camadas do Inconsciente.

É nestes termos que Viderman (1995) problematiza qualquer tomada do sentido em psicanálise como sendo algo inscrito de uma vez por todas. Afinal, pensa ele, desde que passamos a levar em conta noções como aquelas de Inconsciente e de transferência, deveríamos considerar sempre a existência de uma barra oblíqua que, separando o ser do não ser, aponta o caráter eminentemente ambíguo e variável do próprio sujeito freudiano. Por conseguinte, caberia aceitarmos o fato de que o sentido não se apresenta como marca

¹¹¹ Incidindo sobre as resistências pulsionais e podendo mesmo se apresentar como um momento de aparente estagnação – característica essa que não deve encobrir a importância terapêutica deste trabalho – a perlaboração permite a passagem da recusa ou da aceitação somente intelectual de uma interpretação para um tipo de convicção baseada na experiência analítica. Neste sentido, conforme Laplanche e Pontalis, temos aqui o: “Processo pelo qual a análise integra uma interpretação e supera as resistências que ela suscita. Seria uma espécie de trabalho psíquico que permitiria ao sujeito aceitar certos elementos recalcados e libertar-se da influência dos mecanismos repetitivos” (1992, p. 339).

indelével e, assim, identificável pela ação interpretativa do analista, mas sim como uma manifestação *na temporalidade e na espacialidade próprias de cada setting analítico*¹¹².

Ainda para Viderman (1995), daí decorreriam tanto o paradoxo teórico do saber inaugurado por Freud quanto o dilema que aflige todo analista, ambos derivados da distância e da inadequação entre o dito no aqui e agora e o anteriormente vivido em outro lugar. O que fazer diante disso? Segundo o nosso autor, assumir a inexatidão como algo constitutivo da psicanálise, inclusive porque até hoje não foi criado – e, muito provavelmente, nunca o será – um saber suficientemente coerente a ponto de realizar uma síntese bem sucedida entre sentido e não-sentido. Afinal, o que temos sim são *teorias* – diversas, mutantes e sempre à espera de sucessivas inovações que nos lembram o quanto: “A tragédia da interpretação – e o drama do analista – é que ele é a única medida das verdades que enuncia. Fraca garantia para uma coisa tão grande” (VIDERMAN, 1995, p. 213).

Mais adiante, corroborando com esta argumentação, Viderman (1995) realiza uma interessante aproximação entre ciência e psicanálise, demonstrando como, a despeito das pretensões totalizantes do passado, ambas partilham mesmo de uma similar fragilidade ao operarem com recortes parciais da realidade que, reduzindo-a a modelos preconcebidos, viabilizariam ações apenas sobre partes de um todo maior. É neste sentido que tais modelos não atestariam verdades, mas a coincidência entre uma determinada teoria e certos aspectos do seu objeto de estudo:

Dominados pelo ideal do rigor conceitualizante que triunfou nas ciências e tentados que estávamos em imitá-los para aproximarmos-nos da comunidade científica – e de seus sucessos –, deixamos-nos muito facilmente convencer que as associações livres – a situação analítica – iriam nos liberar o acesso a uma inteligibilidade total da psique (...) O que se vê menos é que a escuta psicanalítica – não mais que qualquer outro agenciamento instrumental científico – não trabalha sobre totalidades da realidade, mas sobre blocos parciais, dos quais o

¹¹² Levando em conta os nossos propósitos aqui, detenhamo-nos um pouco mais no estatuto da temporalidade em psicanálise. Como aponta Alonso, isso não pode ser feito sem que primeiro levemos em conta o fato de que, ao desfazer qualquer oposição radical entre fantasia e realidade, o pensamento freudiano inaugura uma nova teoria da memória onde: “...o passado fatural, a *realidade* material, não se encontra arquivado em lugar nenhum. O *presente* é sempre *reminiscente*, o passado ao qual temos acesso é fruto da resignificação” (1997, p. 87). Diante disso, temos que, embora apresentado de maneira seqüenciada no cotidiano da clínica – vide o tempo das sessões, o tempo total de uma análise e mesmo o encadeamento das descrições feitas pelo paciente (regido pelo processo secundário, ligado, por sua vez, à atividade consciente) –, a temporalidade com a qual lida o analista (aquela própria ao processo primário e ao Inconsciente) é, em última instância, absolutamente atemporal, desrespeitando limites preestabelecidos entre passado, presente e futuro.

modo de escuta específico do analista pára a errância e a desvia (VIDERMAN, 1995, p. 218).

É bem verdade, pondera Viderman (1995), que uma linha de raciocínio como esta não se afirmou enquanto unanimidade. Daí a insistente presença de movimentos como os da Psicologia do Ego norte-americana e também de certas correntes francesas ligadas ao estruturalismo, as quais, segundo o nosso autor, a despeito de divergências teóricas, unir-se-iam na busca de critérios menos maleáveis no que se refere ao *modus operandi* da clínica psicanalítica, aproximando-a, assim, do chamado “rigor científico” em termos da observação e controle de dados e possibilidades.

Novamente para Viderman (1995), ocorre que a qualidade das paixões mobilizadas por um encontro como o analítico permaneceria irreduzível a parâmetros do tipo formal, inscrevendo-se mesmo no espaço próprio ao inefável e ao indizível. Assim, não seria possível pretender sublinhar o seu caráter extraordinário e, de forma simultânea, limitar esta força explosiva a um quadro fixo e previsível como o da situação experimental. Como seguramente já notou o leitor atento, eis que retornamos à “tragédia da interpretação” há pouco mencionada.

Entretanto, finaliza Viderman (1995), é exatamente no enredo de tal drama – incluindo-se aí a ambigüidade e, em decorrência, a permanentemente propagada crise do saber inaugurado por Freud - que se localizam as férteis potencialidades da psicanálise tanto como modalidade terapêutica quanto na qualidade de um ramo de pesquisas. Sua principal virtude? Amparar-se não no rigor técnico e formalista, mas em um apreço ao individual que, pronto a assumir o risco do erro, adquire mesmo os ares de uma estética da criação¹¹³.

¹¹³ Ainda em solo francês, uma discussão semelhante aparece no escrito de Le Guen (1995), o qual, em acréscimo, problematiza os próprios conceitos de criação e produção de sentido em psicanálise. No que se refere ao primeiro, postula que este adquire uma conotação metafísica enquanto obra de um sujeito situado fora do mundo – ou seja, agindo para si mesmo. Já o segundo situar-se-ia sempre *na relação*. Portanto, um produto realizado “com” e/ou “para” alguém. Tal diferenciação conduz Le Guen (1995) a opor os verbos reconstruir e construir, questionando, assim, o estatuto da história em psicanálise. Neste sentido, esta última apareceria como uma coleção de acontecimentos mortos e enterrados ou como um movimento de vida que se refaria a cada cura? Claramente se posicionando a favor da segunda opção, o autor francês atesta a qualidade própria da temporalidade da experiência analítica ao conferir destaque a um atributo particular do desejo: aquele de se constituir como o cimento que ligaria o passado à atualidade. De acordo com este mesmo desejo, portanto, poderíamos pensar a atividade interpretativa em psicanálise como lugar de um inventivo fazer sentido.

Diante disso, parece que nos situamos em um impasse de proporções nada desprezíveis e que incide diretamente sobre o objeto do presente capítulo: a questão da alteridade e da imposição/negociação de sentido em psicanálise. Trata-se de como conciliar os resquícios do realismo em Freud ([1937]1976) – ou seja, a sua “arqueologia” -, presente na aposta quanto a possíveis origens histórico-vivenciais para o trauma psíquico, com o absoluto construtivismo proposto por Viderman (1990; 1995), segundo o qual o Inconsciente, jamais um dado natural, expressar-se-ia unicamente por uma (meta)linguagem - logo, por uma cultura - não meramente classificatória, mas organizadora da experiência que, ao *dizer* a fantasia, também a *criaria*.

Pois bem, qual destas duas partes tem razão nesta contenda? Ou será que, superando as dicotomias de caráter simplista, haveria alguma outra maneira de se pensar essas questões? Isto é exatamente o que sugere Figueiredo (1998b) em um trabalho que, de agora em diante, merecerá a nossa particular atenção, pois, além de abranger os problemas do tempo e da narrativa em psicanálise – objetos privilegiados da nossa discussão até aqui -, associa-os à noção heideggeriana de *experiência*, ampliando com isso o leque das nossas possibilidades de reflexão¹¹⁴.

Neste sentido, de volta ao campo da psicanálise, abordaremos questões de ordem técnica sobre o material clínico (como se deixar afetar por ele? como responder ao seu apelo?) e, ainda, acerca dos estatutos e das eficácias das *falas*, o que, por derivação, nos conduzirá rumo a questões epistemológicas referentes à noção de *verdade* no saber inaugurado por Freud. Sem mais delongas, avancemos, então, rumo a esta nova etapa do nosso capítulo.

Terceira Parte: tempo e narrativa em Freud e Heidegger (um encontro na obra de Luís Claudio Figueiredo)

Figueiredo (1998b) inicia seu estudo por um contraponto entre duas tendências que, como vimos há pouco, demarcam sobremaneira o universo psicanalítico. Falamos dos “construtivistas” e dos “realistas”. Quanto aos primeiros, aponta o nosso autor, sua

¹¹⁴ Como veremos, interessam a Figueiredo (1998b) particularmente as meditações de Heidegger acerca da modernidade - ou seja, o chamado “segundo” Heidegger, aquele que, a partir da década de 1930, deixa mais de lado a analítica existencial, tão presente em uma obra como *Ser e Tempo*, para se dedicar a críticas ao humanismo e ao pensamento representacional.

característica principal é, grosso modo, a de enfatizar a impossibilidade de garantias de correspondência entre a representação e a coisa representada. Em termos clínicos, isso significa uma perene inadequação entre as metapsicologias e o funcionamento do aparelho mental. De maneira complementar, temos ainda na perspectiva construtivista a frustração de qualquer expectativa de que as interpretações ou construções em análise se revelem adequadas enquanto instrumentos de contato com a “verdadeira” história do sujeito que se submete ao tratamento.

Ainda no que se refere aos construtivistas, prossegue Figueiredo (1998b), uma outra implicação de tal maneira de conceber a psicanálise é a de que se as teorias parecem perder pelo menos parte da sua confiabilidade ao capitularem da busca por critérios últimos de veracidade, as práticas clínicas, pelo contrário, aparentemente preservam muito do seu valor enquanto viabilizadoras de transformações terapêuticas – ou seja, enquanto permanecerem *eficazes*. Neste mesmo sentido, para além de alguma noção previamente determinada, trata-se de enfatizar a *coerência* das histórias geradas *pela interação* entre postulados teóricos e material clínico. Assim: “...o ‘passado’, por exemplo, não é redescoberto e reconstruído, não é isso o que importa, e sim que seja efetivamente *constituído* a partir do presente – ou seja, da *situação analítica e do jogo transferencial-contratransferencial* que se instala nela” (FIGUEIREDO, 1998b, p. 273)¹¹⁵.

Diante disso, Figueiredo (1998b) chama a nossa atenção para os seguintes problemas: se o passado perde em importância se comparado ao aqui e agora do encontro clínico, como compreender a relação (contra)transferencial? Como absoluto “presente”? Aliás, como sequer falar em transferência sem levar em conta as determinações inconscientes que a caracterizam sobremaneira, determinações essas ligadas a um contexto prévio como aquele da infância? Mais ainda, como manter *em movimento* o processo analítico se um ou mais sentidos compartilhados ameaçam preencher as lacunas e/ou mal-entendidos com os quais trabalha a escuta do analista (leia-se: a escuta do Inconsciente)? Portanto, aposta o nosso autor: “A miopia está em não reconhecer que nestas ‘inconsistências’, como ocorre sempre que se trata da psicanálise, revela-se algo muito

¹¹⁵ No original: “Desde esta perspectiva, el “pasado” por ejemplo, no es redescubierto y reconstruido, no es eso lo que importa, sino que sea efectivamente *constituído* a partir del presente, o sea, de la *situación analítica y del juego transferencia-contratransferencia* que se instala en ella” (trad. nossa, MRS).

valioso, a presença/ausência do que, *fora do tempo* das narrativas, faz a análise trabalhar” (FIGUEIREDO, 1998b, p. 274)¹¹⁶.

Corroborando com estas questões relativas à técnica, aponta Figueiredo (1998b), o construtivismo em psicanálise levanta ainda polêmicas de ordem ética, dada a chance que fornece de que se venha a tomar o passado relatado na clínica (a “realidade psíquica”) como uma versão entre outras, versão essa passível de melhorias e, assim, potencialmente inconsistente em si mesma. Some-se a isso a possibilidade de que as metapsicologias acabem por se tornar meros recursos para a criação de “boas” ou “más” narrativas de acordo com uma liberdade quase absoluta (potencialmente delirante e/ou autoritária, inclusive) das interpretações e construções do analista e teremos como resultado uma severa diminuição das chances de entrarmos em contato com a alteridade do paciente – particularmente com aqueles traços, tão caros ao Inconsciente, que teimosamente resistem à ação descritiva das palavras.

Uma vez feitas estas considerações, Figueiredo (1998b) parte, então, para um segundo momento do seu trabalho, quando passa a abordar as versões da psicanálise que buscam apoio em uma epistemologia do tipo “realista”. Conforme o nosso autor, o que as manteria unidas é a crença quanto à possibilidade da obtenção de um conhecimento seguro das coisas pela via da correspondência entre as construções teóricas e os fatos empiricamente observáveis. Dito de outra maneira, trata-se aqui de conceber um conhecimento confiável e independente de “contaminações” subjetivas, o que, no caso do tipo de saber inaugurado por Freud, significaria a adequação ou analogia entre o discurso metapsicológico e o funcionamento do aparato mental.

Pois bem, ainda para Figueiredo (1998b), a despeito, talvez, das boas intenções presentes em tal discurso, o problema começa a aparecer quando observamos mais de perto esta questão do “fatos” - particularmente no contexto da clínica analítica. Afinal, este é um terreno movediço onde a “verdade” adquire marcados contornos de precariedade, já que aparece invariavelmente atravessada pelas artimanhas do Inconsciente. Com efeito:

¹¹⁶ Ibidem: “La miopía está en no reconocer que en estas ‘inconsistencias’, como ocurre siempre que se trata del psicoanálisis, se revela algo muy valioso, la presencia/ausencia de lo que, *fuera del tiempo* de las narrativas, hace trabajar al análisis” (trad. nossa, MRS).

...deve ser extremamente difícil, senão impossível, livrar a psicanálise da acusação de confundir sistematicamente fatos com artefatos. Justamente o psicanalista que conduz seriamente as suas teorias e práticas sabe que elas têm um potencial desestabilizador em relação às posições “realistas” na medida em que as determinações inconscientes não pedem licença para atuar e nem tampouco anunciam a sua ação, a não ser, e sempre precariamente, por uma escuta treinada...pela própria psicanálise” (FIGUEIREDO, 1998b, p. 276)¹¹⁷.

De qualquer forma, esclarece Figueiredo (1998b) logo em seguida, o seu objetivo no trabalho em questão não é o de permanecer no âmbito de uma comparação descritiva entre “realistas” e “construtivistas”, demolindo a falsa idéia de uma absoluta oposição entre si. Ao invés disso, interessa-lhe demonstrar que ambos são incompatíveis com o que sugere e mesmo exige a prática analítica, uma vez que adotam uma concepção de *experiência* que, esta sim, deveria ser repensada¹¹⁸.

Neste sentido, Figueiredo (1998b) aponta o problema de, seguindo a tradição do pensamento ocidental, permanecermos tomando esta mesma *experiência* sob a primazia da

¹¹⁷ No original: “...debe ser extremadamente difícil, si no imposible, librar al psicoanálisis de la acusación de confundir sistemáticamente hechos con artefactos. Justamente el psicoanalista que conduce seriamente sus teorías y prácticas clínicas sabe que ellas tienen un potencial desestabilizador en relación a las posiciones ‘realistas’, en la medida en que las determinaciones inconscientes no piden licencia para actuar ni anuncian su acción, sino, y siempre precariamente, por una escucha educada...por el propio psicoanálisis” (trad. nossa, MRS).

¹¹⁸ Para maiores detalhes acerca da noção de *experiência* com a qual trabalhamos aqui – estritamente vinculada, por seu turno, aos diálogos de Heidegger com a modernidade -, consultar as reflexões de Figueiredo (1994a; 1995; 2002a). Elas aparecem marcadas por uma problematização da chamada “metafísica da presença”, segundo a qual haveria uma consistência e/ou permanência do ser no tempo e no espaço. Ou seja, trata-se da crença em um perfeito agora como lugar do *ser* – segundo Figueiredo (2002a), a mais perfeita imitação humana da idéia de uma eternidade divina -, associada, por seu turno, à busca de uma identidade ou coincidência do si consigo mesmo. Em tal quadro, marcado por uma concepção linear onde o tempo aparece como algo recuperável e/ou previsível e, com efeito, presente e passado são postos à disposição do homem (suposto sujeito do saber), caberia às ciências da atualidade presentificar “presenças ausentes” por meio de sistemas teórico-representativos que, além de trazerem de volta o que supostamente “já foi”, antecipariam o que ainda “será”. Diante disso, ao mesmo tempo em que nos propõe a possibilidade de pensarmos o tempo como trânsito e diferenciação - ao invés de um “eterno”, de um ente supremo que agiria como fundamento de todos os entes -, Figueiredo (2002a) nos convida a questionar o caráter supostamente integrado do presente, fraturando-o ao apostar na sua heterogeneidade (aquela que nos diz que cada identidade é composta por variadas alteridades constitutivas). Em outros termos, o desafio é o de deixarmos de lado a proteção narcísica, garantindo um lugar no pensamento para a lacuna, para uma imprevisível ruptura, “desubstancializando a subjetividade”, como nos diz Figueiredo (2002a) e, assim, caminharmos para uma nova forma de conceber termos até então consagrados, como “origem” e “experiência”, os quais deixam de ser absolutamente fundantes e/ou elementares. Neste mesmo sentido, trata-se ainda de suprimirmos a coincidência do sujeito consigo mesmo enquanto identidade presentificada no “penso, logo existo” cartesiano e, simultaneamente, derrubarmos qualquer noção de “agora” que pudesse ser vivido, revivido ou experienciado em sua pura “autenticidade”. Com efeito, temos aqui uma idéia de *experiência* como permanente construção, devir (e não obra completa), comportando, portanto, a ameaça de destruição e luto – não como fim em si, mas como abertura ao novo, à possibilidade. Nesta nova concepção não-linear, o presente deixa de se constituir na qualidade de identidade para ser tomado como diferença de si e o “agora” passa a dividir a sua morada com o vazio, com o instituinte e com o irrepresentável.

presentificação - ou seja, como aquilo que se dá *na presença*, restando à memória e à expectativa o predicado de modos deficientes de se encontrar algo que se revelaria em sua maior plenitude apenas ou preferencialmente na percepção do aqui e agora. Em tal perspectiva, vale notar, o passado aparece como um “foi presente” e o futuro como um “será presente”, enquanto à narração caberia o papel de reuni-los (passado e futuro) em um único e “verdadeiro” *presente*¹¹⁹.

Qual a implicação disso para a nossa discussão até agora? Bem, ela aparece claramente se considerarmos que, neste entrelaçamento entre “realistas” e “construtivistas”, tanto faz, em última análise, se a narrativa aparece tomada: “...como reconstrução (reprodução) ou construção (criação). O que importa é ver que o sentido de *experiência* como *presentificação* é o mesmo em ambos os casos” (FIGUEIREDO, 1998b, p. 277)¹²⁰.

O mesmo já não ocorre, contudo, quando levamos em conta o caráter extemporâneo do Inconsciente, a *Nachträglichkeit* freudiana enquanto elaboração teórica dos efeitos traumáticos de acontecimentos “passados”, atualizados mediante certas condições proporcionadas por eventos posteriores¹²¹. Trata-se aqui, diz-nos Figueiredo (1998b), do quê de indestrutível das emergências pulsionais, da enorme resistência das representações recalçadas e dos efeitos devastadores do trauma, particularmente quando da destruição dos recursos auto-regenerativos do psiquismo, o que impede o *movimento do sentido* na vida do sujeito, experiência essa anteriormente denominada pelo nosso autor de *acontecimento inconcluso* (FIGUEIREDO, 1993)¹²².

¹¹⁹ Resumidamente, portanto, temos que a “veracidade” do passado e do futuro seria obtida unicamente pela sua presentificação narrativa.

¹²⁰ No original: “...como reconstrucción (reproducción) o construcción (creación). Lo que importa es ver que el sentido de *experiencia* como *presentificación* es el mismo en ambas posiciones” (trad. nossa, MRS).

¹²¹ Processo este de constituição e reconstituição do sentido da experiência que, na comunidade psicanalítica francesa e também na brasileira, aparece mais geralmente descrito como *après coup*.

¹²² Portanto, quer seja enquanto sistema delirante e fechado a qualquer alteração, quer seja na qualidade de incurável ferida pós-operatória, ao invés de abrir portas para a *presença* enquanto novidade (ou para a novidade da *presença*) o trauma acaba por encerrar/reduzir drasticamente o campo da *experiência* e, com ele, a sensibilidade à alteridade. Essa é a perspectiva que conduz o nosso autor à afirmação de que: “Não é o acontecimento passado que determina o presente, embora o *propicie* ao abrir um campo novo de possibilidades e passibilidades: o que determina absolutamente o *presente* é a fratura aberta do trauma enquanto acontecimento inconcluso” (FIGUEIREDO, 1993, p. 49). A partir destas observações, torna-se viável pensarmos na hipótese de um certo caráter “melancólico” do *acontecimento traumático*. Isso porque, em ambos os casos - no trauma figueirediano e na melancolia freudiana -, parece ocorrer uma fixação do sujeito em objetos e/ou etapas específicas da sua vida sem que seja vislumbrada a possibilidade de um salutar deslocamento da libido rumo a outras pessoas os eventos - leia-se: *acontecimentos* (Cf. FREUD, [1915/17]1996).

A partir do referencial freudiano, vemos, portanto, que a presença perde o seu status de fundamento da *experiência*. Isso porque o *fora do tempo* passa a ser reconhecido como parte integrante e indissociável de tudo o que se dá como vivência presentificada. Eis aí a diferença fundamental entre a temporalidade psicanalítica e a narrativa convencional – aquela portadora de um ou mais sentidos e de um começo, um meio e um final bem definidos. Corroboram com esta argumentação os seguintes termos de Figueiredo:

Em psicanálise, o extemporâneo se fará irromper sempre inevitavelmente porque são justamente nessas e a partir dessas irrupções que o tempo temporaliza. Sempre recomeça, mas jamais desde o começo. Mas, além disso, jamais se saberá definitivamente onde estão o começo, o meio e o fim das narrativas psicanalíticas e cada “momento” estará sempre remetendo a...e sendo atraído por outros “momentos” na constituição de uma história fraturada e sobredeterminada pelos seus “antes” e “depois” (FIGUEIREDO, 1998b, p. 278)¹²³.

Diante disso, Figueiredo (1998b) se desloca do terreno da temporalidade para aquele próprio à narrativa. Então, acrescenta às suas idéias o argumento de que se o tempo em psicanálise muda, também o faz a fala, que, para adquirir verdadeira eficácia clínica, ao invés de fabricar contos belamente acabados, deve tornar possível de alguma forma o acolhimento do *extemporâneo* do Inconsciente ao qual nos referimos há pouco – quer ele apareça de modo mais configurado ou então mais livre para que exerça a sua imprevisível (mas impressionantemente efetiva) atividade germinativa.

Como viabilizar esta acolhida? Bem, possíveis saídas para esta pergunta aparecem já em um trabalho anterior, quando Figueiredo (1993), ocupando-se dos estatutos da fala em psicanálise, toma-a inicialmente na qualidade de *dispositivo representacional* – ou seja, como um agente nomeador dos fenômenos em *isto* ou *aquilo*. No mesmo artigo, porém, o autor nos propõe logo em seguida uma *fala acontecimental* que, complementando a primeira, aparece marcada por uma palavra estranha, indisponível e liberta das tarefas comunicativas e/ou representativas. Segundo Figueiredo (1993), tal fala responde por si mesma, e não de algum lugar preestabelecido pela linguagem ou por um autor específico.

¹²³ No original: “En el psicoanálisis, lo *extemporâneo* se verá irrumpir siempre inevitablemente porque son justamente de esas y en esas irrupciones que el tiempo temporaliza. Siempre recomienza, pero jamás desde el comienzo. Pero además nunca se sabrá definitivamente dónde están el comienzo, el medio y el fin de las narrativas psicoanalíticas, y cada ‘momento’ estará siempre remitiendo a...y siendo atraído por otros ‘momentos’ en la constitución de una historia fracturada y sobre determinada por sus ‘antes’ y ‘después’” (trad. nossa, MRS).

Com isso, chama à escuta aquele que fala e coloca à justa distância o enigma *da própria fala* para que este venha a ser *algo*¹²⁴.

Tal é o quadro propício para que Figueiredo (1993), aproximando as suas discussões anteriores do contexto próprio ao atendimento clínico, brinde-nos com a sugestiva proposta de que a palavra em psicanálise funcione como *fala acontecimental*. Ou seja, que faça o *acontecimento* efetivamente acontecer, disponibilizando-o, então, para a elaboração e para a representação de maneira a libertar a existência do sujeito ao reinstalar nela o movimento de uma história até então paralisada pelo trauma. Conforme o próprio autor: “...é preciso que a situação analítica reedite a condição do acontecimento inconcluso, para que dela provenha uma pulsão tradutiva capaz de libertar uma palavra nomeadora que, acontecendo, efetue o trânsito e faça acontecer” (FIGUEIREDO, 1993, p. 50).

Para tanto, porém, acrescenta Figueiredo (1993), o desenrolar do processo de acontecimento deve adquirir um caráter verdadeiramente fenomenológico, entendendo-se com isso a anterioridade e distinção de qualquer movimento representativo. Nestes termos, tentativas apressadas de interpretação e/ou construção que desrespeitem uma solicitação de fala emergente do campo de forças instaurado *no e pelo encontro analítico* (ou seja, que atuem contra o movimento que é próprio ao acontecimento) fatalmente poderão vir a ser tomadas como defesa e/ou sugestão de sentido¹²⁵.

Eis aí o princípio norteador da leitura feita por Figueiredo (1996a) de *Construções em Análise*, objeto último deste nosso percurso pelas suas idéias. Sua principal virtude? O fato de utilizar esta discussão acerca da fala e da escuta para então trazer à tona novas alternativas para o dilema “realistas *versus* construtivistas” (leia-se: descoberta ou imposição de sentido em psicanálise). Assim, passemos-lhe a palavra.

¹²⁴ Uma abordagem mais aprofundada desta temática pode ser encontrada em Figueiredo (1994a) – particularmente em um capítulo do livro em questão, intitulado “Poesia e fala”.

¹²⁵ Mais uma vez aproximando a psicanálise do pensamento heideggeriano, pode-se perceber no trabalho de Figueiredo (1993) a crítica à verdade ou fala como correspondência. Ao mesmo tempo, temos a busca de uma correlação entre a renúncia à representação plena e a aspiração pelo sentido. A partir desta abertura e incompletude, sugere o nosso autor, abre-se a possibilidade da emergência do acontecimento em uma fala que brote da escuta do ser como abismo (FIGUEIREDO, 1995). Enfim, uma aproximação do *real* enquanto campo de possibilidades, e não da *realidade* enquanto representação fechada. Como se pode notar, Figueiredo (1993; 1995) parece, portanto, situar a palavra (ou a “verdade”) em psicanálise *no momento, na transição* entre um a priori e um a posteriori do sentido, diferindo, assim, de um construtivismo como aquele de Videman (1991). Retornaremos a isso oportunamente.

Quarta Parte: de volta às “Construções em Análise”

Figueiredo (1996a) abre a sua discussão com um recuo no tempo em busca das teorias do filósofo G. W. Leibniz, cuja importância reside, entre outras coisas, no estabelecimento do “Princípio de Razão”, o qual tantos rastros deixou na história do Ocidente desde a chamada época das luzes (séculos XVII e XVIII). Quais as suas características? Primeiramente, uma coincidência entre o pensar e o manejo das representações, considerando-se que é por intermédio destas últimas que o sujeito reconhece os objetos do saber, mantendo-os a uma distância suficientemente boa em termos de manipulação e controle.

Para que todo este processo venha a se dar, diz-nos Figueiredo (1996a), temos de levar em conta ainda o papel da “fala propositiva”, que, na qualidade de expressão supostamente perfeita do há pouco mencionado pensamento representacional, enlaçaria os sujeitos e predicados de uma determinada sentença, tornando-a *verdadeira* – ou seja, adequada à realidade das coisas. Entretanto, o árduo percurso para o estabelecimento da objetividade de um “fato” não terminaria aí, uma vez que necessitaria também da articulação não contraditória entre diversas proposições a ponto de formarem um sistema único e coerente, capaz de conferir um lugar ou sentido específico a cada um dos objetos que comporta:

Quando isso ocorre, cada fenômeno visado numa proposição adquire plena consistência, vale dizer, quando isso ocorre, o sujeito sente-se perfeitamente seguro de que lida com *algo que realmente é*, com algo que, integrado a um sistema de algos, tem a *consistência própria de um objeto* (...) Vê-se, portanto, facilmente que é a *objetividade* de um objeto que garante para cada algo um ser verdadeiro (“real”, não ilusório ou meramente sonhado) e que esta *objetividade* depende, por seu turno, da aptidão deste *algo* deixar-se incorporar a um sistema representacional (FIGUEIREDO, 1996a, p. 82).

Tais sistemas, porém, não brotam do nada, pondera Figueiredo (1996a), mas sim da imaginação de um sujeito do conhecimento que, em última instância, arbitraria sobre as noções de verdade e, assim procedendo, forneceria tanto as razões de um fenômeno quanto a garantia da sua objetividade. Eis a função de dois tipos distintos – ainda que potencialmente complementares - de proposições: as explicativas, baseadas em relações

diretas de causa e efeito, e aquelas outras, de natureza hermenêutica, que, menos orientadas por um ideal de exatidão, buscariam estabelecer sentidos para os enlaces entre eventos.

De qualquer maneira - e aqui retornamos a Leibniz –, explicando ou interpretando o sujeito se submeteria ao “Princípio de Razão”, onde nada *é* sem uma justificativa plausível e ditada por sistemas representativos. Nesta perspectiva, a *realidade* aparece como a totalidade dos fenômenos passíveis de integração a tramas de sentido anteriormente determinadas. Em decorrência, teríamos aí um espaço marcado pela previsão e pelo controle, uma comodidade na qual:

...dados os enlaces possíveis entre os diversos fenômenos, poderemos sempre ir de um a outros sem quedas nem obstáculos insuperáveis. *Realidade*, em termos fenomenológicos, é onde vivemos e nos apoiamos sem sobressaltos nem surpresas, dada a solidez de seus objetos e dada a perfeita integração e harmonia entre eles (FIGUEIREDO, 1996a, p. 83).

Mais adiante, Figueiredo (1996a) avança em sua argumentação apontando como atividades tão cotidianas quanto o ver e o escutar costumam ser exclusivamente balizadas por preceitos como aqueles expostos acima, tornando-se significativas à medida que provêm as razões de dado fenômeno e lhe garantem uma condição plenamente inteligível e, portanto, objetiva. Nestes termos, nosso aparelho senso-perceptivo se volta a uma busca espontânea e, ao mesmo tempo, reducionista por tornar o novo e/ou inesperado algo já conhecido para então recobrar a confiança na solidez daquilo que tomamos como realidade – processo esse realizado de forma mais sistematizada pelas ciências.

“Muito bem”, deve estar agora se perguntando aquele leitor mais impaciente, “mas qual a importância última desta incursão pela seara da filosofia e teoria do conhecimento?”. Ao que cabe responder: ela serve como preâmbulo necessário para que Figueiredo (1996a) alcance certas questões essenciais ao seu trabalho. São elas: “Em que medida a clínica psicanalítica está, também ela, submetida ao Princípio de Razão? Em que medida a clínica psicanalítica realiza-se através do proferimento de proposições explicativas e interpretativas no sentido acima indicado?” (FIGUEIREDO, 1996a, p. 83).

Este é o quadro que conduz Figueiredo (1996a) a uma avaliação do próprio papel da interpretação no encontro analítico. Estaria ela associada à reconstituição de um tecido de razões? Em caso positivo, qual seria a sua função: esclarecer o material psíquico até então

disperso em manifestações do Inconsciente, como aquelas representadas pelos sonhos, sintomas ou atos falhos? E, mais ainda, deveria o ato de interpretar ser tomado como um sinônimo do ato de convencer por meio de teorias aparentemente coerentes que, uma vez incorporados, reorganizariam a percepção do paciente acerca de si mesmo e da sua relação com o mundo?

Conforme Figueiredo (1996a), a aceitação de tais hipóteses de cunho intelectualista implicaria na concordância com o ponto de vista segundo o qual as falas interpretativas em psicanálise agiriam como *falas realizadoras* (leia-se: eficazes na constituição de uma nova realidade ortopédica ou abertamente substitutiva, no que pouco ou nada difeririam da sugestão). Assim, posicionando-se contra esta aproximação estreita entre a atividade clínica e o “Princípio de Razão”, nosso autor procurará demonstrar nas próximas páginas que:

...a fala em psicanálise não tem essencialmente uma função realizadora, que interpretar em psicanálise não é essencialmente fazer ou refazer ligações e que o ver e o escutar em análise não são meramente acessórios da tarefa principal de dar, esperar ou procurar razões (FIGUEIREDO, 1996a, p. 84-85).

Neste sentido, trata-se de afirmar primeiramente a possibilidade de que algo se imponha a nós de maneira prévia como um *sendo* experimentado sem necessariamente se subordinar à exigência da razão. Em outras palavras, como um enigma ou corpo estranho que, irrompendo no pretensamente sólido tecido da realidade, criaria o que Figueiredo (1996a) chama de *super-real* ou *espaço do heterogêneo*, o qual, bem próximo ao sonho, permaneceria impassível de qualquer determinação pelo nosso repertório conceitual. Para dar conta do quê de surpresa presente nesta fratura, segue nosso autor, o pensamento representacional não seria de grande valia, pois apenas nos reconduziria ao seguro terreno do já sabido. Daí a necessidade de nos libertarmos da tutela da razão tal como pensada na tradição ocidental e, com isso:

Ao invés de ver e escutar na expectativa e na procura de razões, ver e escutar o que é ainda puro movimento de tornar-se figura desde um fundo que é nada do ponto de vista dos entes já constituídos, mas que é um nada ‘pleno’: o nada é um vazio de entes, de formas e figuras, mas não é só vazio, é também uma discreta plenitude... (FIGUEIREDO, 1996a, p. 85)¹²⁶.

¹²⁶ Aqui o trabalho de Figueiredo (1996a) revela a sua dívida para com as idéias de Heidegger (1989; 1990), onde o *ser* aparece em um movimento de *puro envio e retraimento*, fonte virtual de todas as coisas que brotaria *entre* o aqui e o acolá, o som e o silêncio, a exposição e a camuflagem.

Mas as mudanças não param por aí, exigindo ainda uma significativa transformação no status da própria fala, que, de *propositiva*, passa a se configurar enquanto *fenomenalizadora*:

A fala é, neste caso, já não mais a da proposição considerada como aquilo que enlaça sujeitos e predicados e se enlaça a outras proposições. É a *fala fenomenalizadora*, que responde à escuta do inaudível e à visão do invisível, dando uma figurabilidade mínima para que, antes de qualquer objetivação e racionalização, algo possa vir a ser, para que algo se mostre (...) Esta fala não é em absoluto uma *fala realizadora* no sentido acima mencionado. Ao contrário, é uma *fala irrealizante* que des-contextualiza, destece a realidade homogênea para acolher o heterogêneo, o surpreendente (FIGUEIREDO, 1996a, p. 85-86).

Os reflexos de tal reorientação nos interessam de perto, revelando-se de grande valia tanto para o filósofo quanto para o analista. É desta maneira que, de volta ao contexto clínico, Figueiredo (1996a) considera a neurose um *excesso de realidade* diante do qual a interpretação somente se tornaria eficaz caso atuasse, também ela, na qualidade de *fala surrealista e irrealizante*, abrindo espaços em meio à densa espessura de uma homogeneidade doente.

É para justificar esta proposta que Figueiredo (1996a), na segunda e última parte do seu artigo, empreende uma leitura de “Construções em Análise” (Cf. FREUD, [1937]1976), procurando demonstrar como já ali seria possível encontrar certos modos de ver, escutar e pensar não necessariamente atrelados às exigências do “Princípio de Razão”. Assim, obedecendo a seqüência do texto original, nosso autor inicia pela seguinte questão: como o analista deve lidar com o sim e o não do paciente após uma interpretação? Neste mesmo sentido, seria desejável que prevalecesse aqui a estrita obediência teórica e, com ela, a submissão a uma coerência de ordem intelectual sobre tais respostas e mesmo sobre a totalidade dos eventos clínicos?

Qualquer resposta afirmativa a estas perguntas, sugere Figueiredo (1996a), em nada diferiria a psicanálise de uma *oferta de razões*, particularmente de natureza genética, tornando o processo analítico uma tarefa meramente *realizadora* e sustentada na crença quanto à possibilidade da reconstituição de um suposto tecido da realidade¹²⁷. Para o

¹²⁷ Corroboram com esta suspeita, destaca ainda Figueiredo (1996a), tanto o próprio termo “construção” quanto a afirmação de Freud ([1937]1976) de que o objetivo do analista é aquele de, suplantando as lacunas impostas pela amnésia, reconstituir a trama da história de vida do paciente.

mesmo Figueiredo (1996a), contudo, um contraponto imediato a esta idéia seria oferecido pela metáfora freudiana que aproxima a atividade do analista àquela outra, do arqueólogo (Cf. FREUD, [1937]1976). Afinal, a partir dela seria possível pensar que, em seus esforços na busca de objetos perdidos, ambos estes profissionais se dedicariam a peças que teriam valor *em si mesmas* – destituídas, portanto, de uma necessária vinculação a determinadas tramas racionais.

O que, porém, autorizaria tal proposta de que a construção psicanalítica estaria fora dos domínios do razão? Mais uma vez tomando por base o texto de Freud ([1937]1976), Figueiredo (1996a) nos diz que ela seria referendada pelo fato de que a eficácia da construção não se revelaria de maneira direta através de simples anuências ou discordâncias conscientes por parte do analisando, mas sim pelos seus *efeitos*¹²⁸. Por exemplo, denegações, associações ou lembranças adicionais cujo manejo influenciaria diretamente no desenrolar do tratamento, mas que, em si mesmas, nada teriam a ver com qualquer intenção de um convencimento racional. Conseqüentemente:

...a construção não é boa ou má em termos de estar ou não contribuindo para a *realização* de uma história de vida. *Boas construções tocam o inconsciente* do paciente e isto se revela nos efeitos (...) índices de que a construção gerou algo no campo dos afetos, produziu uma *emergência pulsional*. Nada disso é obtido através de argumentos pró ou contra; apenas cabe ao analista apresentar a construção, mostrar a peça construída e deixá-la fazer seu caminho” (FIGUEIREDO, 1996a, p. 88).

Pois bem, já próximos de encerrar o nosso passeio pelo trabalho de Figueiredo (1996a), vemos de que maneira um outro destes mesmos efeitos terapêuticos da construção passa a servir aos propósitos do autor à medida que, também ele, referendaria a hipótese de uma insubmissão da psicanálise ao “Princípio de Razão”. Comparado por Freud ([1937]1976) ao delírio psicótico, trata-se do surgimento de imagens hiper-nítidas, elementos fragmentados de cenas anteriores que, embora irreconhecíveis ou apenas indiretamente relativos ao conteúdo da construção, somar-se-iam a este último com todo o poder intempestivo de uma impressão ou experiência original *a partir* da fala do analista.

¹²⁸ Inclusive, acrescenta ainda Figueiredo (1996a), porque as recusas ou confirmações acerca das hipóteses construídas poderiam significar uma miríade de coisas distintas, tornando inviável qualquer definição acerca da sua maior ou menor “verdade”.

Mais uma vez de acordo com Figueiredo (1996a), seria possível deduzir deste processo uma equivalência entre a força de convicção do delírio e a força de convicção da construção analítica, o que, por sua vez, afastaria qualquer chance de confundirmos a eficácia racional de um argumento e aquela outra, de natureza pulsional, relativa às construções. Afinal: “A primeira deriva do império do Princípio de Razão. A segunda *salta para fora* deste território” (FIGUEIREDO, 1996a, p. 88).

Temos aqui uma espécie de coroamento de tudo o que foi dito até o presente momento, com o poder da construção em análise aparecendo não na sua qualidade lógica e nem tampouco na sua correspondência objetiva com um passado “esquecido”, mas na capacidade de fornecer uma *figurabilidade* a este mesmo passado. Com efeito, o que antes era um fragmento desligado poderia vir a ser (re)experimentado na situação clínica de maneira bem mais elaborada, tornando a construção – e, por derivação, o próprio saber inaugurado por Freud - uma ferramenta essencialmente fenomenalizadora, ao invés de mera edificação teórica ou mesmo formulação retórica¹²⁹. É o que podemos deduzir das seguintes passagens, com as quais encerramos esta leitura:

Em conclusão, não se trata, portanto, de que a construção convença racionalmente ou se incorpore pura e simplesmente a uma narrativa de si racionalizante, não se trata de contar melhores histórias ou elaborar descrições mais convenientes da subjetividade, mas de que o pro-posto na construção mobilize as pulsões, toque o inconsciente e faça emergir, ainda que de forma irreconhecível, uma verdade histórico-vivencial (...) Na situação clínica, talvez, esta experiência possa então ser refeita em condições de permitir que este passado desentranhado pela fala possa dissolver-se à luz do dia (...) Trata-se, assim, muito mais de um mostrar do que de um raciocinar; a fala do analista enquanto *construção não dá razões, ela faz-se escutar dando a ver e a sentir* (FIGUEIREDO, 1996a, p. 88-89).

Resta-nos, então, concluir (ao menos momentaneamente). Uma boa maneira de fazê-lo é procurando respostas para a seguinte questão: de que maneira este percurso que fizemos pelo conceito de construção pode efetivamente contribuir com a discussão acerca

¹²⁹ Interessante notar como todos estes aspectos aparecem condensados na hipótese que Figueiredo (1996a) nos oferece ao final de seu texto. Segundo ela, as construções poderiam ser tomadas como os elementos histórico-vivenciais do paciente “delirados” pelo analista, já que as falas do primeiro forneceriam ao segundo fragmentos que poderiam ser “vistos” por ele. Posteriormente transformado em palavras através da construção, esse mesmo *ver* poderia ser apresentado na qualidade de uma peça “hiper-nítida” que, fortemente investida em termos de afetos, viabilizaria o “resgate” de elementos soterrados ou, como vimos há pouco, mesmo destituídos de forma. Para Figueiredo (1996a), tal hipótese traria a vantagem de, aproximando a construção do trabalho do sonho, retirar dela a dimensão intelectualista que, até então, a caracterizou.

da alteridade em psicanálise que vem sendo privilegiada por nós nestes dois últimos capítulos? Uma boa resposta nos é oferecida mais uma vez por Figueiredo (1996a), para o qual, a despeito das teorias inauguradas por Freud naturalmente obedecerem aos ditames de um intelectualismo *realizador*¹³⁰, no vis-à-vis do encontro analítico podem e devem funcionar como *dispositivos desrealizantes*, favorecendo o sonho ao invés do cálculo e do controle. Em assim procedendo, sugere o autor, adquirirão um estatuto cognitivo diferente daquele consagrado às teorias científicas *stricto sensu*.

Neste sentido, os dialetos metapsicológicos aparecem (ou deveriam aparecer) como os lugares e formas de acolhimento do *não-humano*, de uma familiar estranheza que *funda* a psicanálise, a qual se ocupa de um homem habitado por aquilo que não é ele mesmo. Temos aqui, portanto, a idéia de uma *radical alteridade* como tema e razão de ser do tipo de conhecimento inaugurado por Freud. Em decorrência disso, o bom serviço a ser prestado pelas metapsicologias se torna aquele de, subtraindo a nossa escuta do familiar, libertá-la para o *estranho-em-nós*, operação essa de descentramento verdadeiramente indispensável, já que:

...institui não só o espaço de uma outra escuta, mas é a fonte de uma outra possibilidade de fala. E não porque o estranhamento metapsicológico possa sem mais ser *aplicado* ao material clínico, tudo explicando, tudo interpretando. Muito ao contrário, porque ela abre neste material intervalos e desajustes, rompendo a fluência das comunicações cotidianas e fazendo saltar para fora desta fluência as peças enigmáticas de que a vida é feita (FIGUEIREDO, 1996b, p. 50).

Portanto, podemos deduzir daí que o ideal interpretativo não se restringe nem à “reconstrução” de um conteúdo ou intenção última da obra ou de seu autor e nem tampouco a uma total imersão subjetiva do leitor, visto como criador de um texto rigorosamente distinto da sua fonte, mas sim a uma “fabricação do estranho” (FIGUEIREDO, 1994b). Tal expressão, ao mesmo tempo em que sugere ao analista um necessário afastamento de qualquer compreensão apressada, *a priori*, redutiva ou defensiva, alicerça-se em um outro importante conceito: o de *conservação*.

Longe de qualquer conotação reacionária, este último adquire sim um caráter renovador ao buscar perpetuar no processo interpretativo a sua estranheza originária, aquela

¹³⁰ Afinal, funcionam como leis ordenadores de uma determinada visão de mundo e, por derivação, de uma também determinada técnica terapêutica e interpretativa.

estranheza produzida pela surpresa causada precisamente pela diferença com a qual o outro exige que nos deparemos. Assim, mais do que conservar a distância, cabe mesmo ampliá-la a ponto de atingirmos uma espécie de desfamiliarização não somente com o outro sobre o qual nos debruçamos, mas, em última análise, de nós para conosco.

Com efeito, se é que há “uma” conclusão que possa ser retirada do presente capítulo, esta reside na recomendação de que, na qualidade de intérprete, o analista busque este *intermezzo* entre uma tradução que metabolize e incorpore totalmente a fala que lhe é dirigida e uma outra leitura que, abdicando de si mesma, deixe-se inundar pelo discurso alheio. Para tanto, para acompanhar as idas e vindas deste perpétuo emergir, impõe-se um exercício muito especial: aquele da espera, de um *deixar-se afetar* pelo inaudito como condição para a abertura ao conhecimento do outro enquanto *possibilidade*. Em outros termos, trata-se de sustentar uma disponibilidade, e não uma indiferença, à diferença, trata-se de sustentar uma disponibilidade, e não uma indiferença, ao próprio movimento do pensamento. Diante disso, passemos a algumas (in)conclusivas considerações finais.

CONCLUSÃO

“Inconclusões” talvez fosse a designação mais apropriada para as considerações com as quais, de agora em diante, encerraremos este trabalho, uma vez que o título acima aparece muito mais como exigência formal para a apresentação de uma tese do que enquanto reflexo das idéias que exporemos aqui. O que pretendemos dizer com isso? Bem, para tentarmos responder a esta pergunta, devemos retornar ao problema que orientou o nosso percurso até o presente momento. Trata-se das dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise, o que nos levou a sugerir pontos de contato entre estas duas áreas do saber no terreno interpretativo e político da imposição/negociação de sentido.

Assim, a partir das inquietações do chamado pós-modernismo etnográfico - um *pathos* que, como vimos, diz respeito aos temas da *identidade* e da *autoridade* do estudioso da cultura -, fizemos um passeio por algumas das principais escolas da antropologia. Em tal movimento, localizamos um contraponto nas matrizes desta disciplina que, amparados na filosofia hermenêutica de Dilthey (1976), podemos qualificar como “explicação” *versus* “compreensão” – ou seja, trata-se da maior ou menor afirmação da capacidade de traduzir e/ou representar objetivamente as diferenças expostas por culturas alheias.

Diante disso, visando propor saídas para tal dilema de natureza ao mesmo tempo ética e epistemológica, estendemos a discussão acerca da alteridade para nela incluir um outro ramo do saber: a psicanálise. Neste sentido, realizamos uma leitura pormenorizada de *O Inquietante*, texto em que, ao propor uma instigante aproximação entre a psicanálise e o terreno da estética - particularmente a literária -, Freud ([1919]1976) nos apresenta a idéia de que é no desterro que repousa o sujeito psicanalítico, este estrangeiro de si mesmo que assombra ao se definir a partir do Inconsciente.

Contudo, para além do seu caráter assustador, temos neste mesmo terreno movediço do Inconsciente uma lógica própria que, ainda que inquietante (ou precisamente por isso), confere novos valores ao mal-estar, ao negativo e ao silêncio do irrepresentável, permitindo que, pela corrosão de qualquer ordem representacional do tipo determinista, a vida readquira sua dimensão de potência criativa. Foi o que pudemos depreender das leituras de *O Inquietante* realizadas por Kofman (1973), Chnaiderman (1997) e Silva Junior (2001),

todas pautadas pela aposta em uma abertura de sentido que se estende da relação entre a psicanálise e a ficção literária à própria atividade clínica.

Em decorrência disso, iniciamos uma reflexão sobre a alteridade inerente à função do analista, tarefa para a qual contamos com o auxílio de Fédida (1988; 1991a; 1991b; 1996). Assim, debatemos a idéia de que é somente a partir de um “sítio do estrangeiro” definido pela linguagem, e não pelas pessoas que compõem o encontro analítico, que o profissional da clínica pode agir como mediador no embate do paciente com o outro de si mesmo, outro do *Das Ding*, do não-simbolizável, do não-dito da transferência, do pulsional por excelência. Em outras palavras, outro do Inconsciente enquanto *Unheimlich*, mobilizado por uma psicanálise que: “...por não querer induzir transformações no paciente nem situar a finalidade da análise em termos de mudança ou de cura, visa criar condições para que o sujeito se depare, como vindo de fora, com o estranho nele mesmo” (NASIO *apud* KOLTAI, 2000, p. 127).

Então, de maneira complementar, passamos a nos ocupar desta mesma alteridade de que nos falava Freud ([1919]1976) – aquela do Inconsciente - a partir de uma nova entrada, agora garantida pelo conceito de “construção”. A partir do referencial clínico, este nos conduziu a um enfrentamento direto do problema da diferença que o outro impõe ao analista, o que, na prática, diz respeito à maior ou menor possibilidade (ou disponibilidade) de enquadrar a fala daquele que sofre em esquemas teóricos pré-estabelecidos. Nestes termos, a despeito da notável e então inovadora diferenciação quanto à existência de uma realidade histórica em contraponto a uma outra, de natureza psíquica, vimos em Freud ([1937]1976) a persistência dos resquícios de um certo realismo metapsicológico – ou seja, da crença na adequação entre a teoria e o Inconsciente.

Logo em seguida, ao analisarmos as nuances do pensamento de Viderman (1990; 1995), percebemos a orientação do psicanalista francês rumo a uma outra perspectiva. Qual a sua marca distintiva? Apostar as suas fichas não na busca de verdades psíquicas “enterradas” no terreno do Inconsciente, mas na *construção* destas mesmas “verdades” em contextos determinados por *settings* terapêuticos específicos – incluindo-se aí as metapsicologias e os amores transferenciais que os orientam.

Foi quando alcançamos as idéias de Figueiredo (1996a; 1998b), autor esse que, debruçando-se sobre as duas hipóteses anteriores, alertou-nos para que levássemos em

conta o fato de que a diferença que nos é imposta pelo outro no contexto da clínica é inseparável da diferença representada pelo próprio Inconsciente, dono de uma temporalidade e uma narrativa bastante particulares. Como tentamos demonstrar, caracterizam-nas a recusa em se submeterem aos ditames de um pensamento do tipo representacional, aquele que presentifica qualquer noção de experiência em nome do chamado Princípio de Razão, onde nada *é* sem que esteja inserido em tramas de sentido previamente determinadas.

Qual (ou quais) as implicações disso para a prática do analista? Sobretudo a exigência de uma capacidade também ela peculiar: aquela de colocar a si mesmo *em resposta*, o que significa nem se perder no caos em potencial embutido na fala do paciente e nem tampouco se embesborar demasiadamente na ordenação previamente definida pela teoria. Conforme nos diz o mesmo Figueiredo (1994a) em um outro trabalho, temos aqui o resgate da condição instituinte e original do *logos* grego não como verdade fechada ou “última”, mas como dizer amparado em uma escuta que permita o livre aparecimento do ente enquanto campo repleto de possibilidades.

Aliás, é ainda no contexto da Grécia antiga que encontraremos uma outra noção que, corroborando com esta linha de raciocínio, passa a interessar diretamente à nossa discussão. Referimo-nos àquela de *alétheia*, que, associada à poesia, à profecia e, portanto, à pré-história da verdade, toma esta última não como certeza objetivada, mas como filosofia do *desvelamento*. Ou seja, não como encerramento de uma adequação entre o pensamento e a coisa, e sim enquanto jogo que inclui tanto o mostrar quanto o ocultar.

Com efeito, destaca um autor como Garcia-Roza (2001), diferentemente da transparência que acabaria por se tornar sinônimo da verdade na tradição ocidental, a *alétheia* de que falava Parmênides aparecia como portadora de uma sombra que lhe era constitutiva. Não por uma questão de imperfeição, mas, ao contrário, pela exigência de completude que a acompanhava, já que o poeta não se contentava em ouvir a palavra, almejando também o próprio silêncio. Temos aí, portanto, o elemento mais importante da sua sabedoria: a plena consciência do desamparo, a qual assume que a trilha do conhecimento comporta também a ausência de luz.

É assim que, novamente seguindo Garcia-Roza (2001), podemos aproximar o conceito de *alétheia* ao tipo de saber inaugurado por Freud, cujo mérito fundamental reside

na demonstração de que a subjetividade detém seu fundamento na opacidade, e não na transparência, desfazendo, assim, a ilusão positivista de uma “palavra plena”. Dito de outra maneira, ao invés da tentativa de suplantá-lo, cabe à psicanálise a importante tarefa de recuperar o lugar do desamparo como lugar do conhecimento. Desta feita, refletido na verdade do desejo enquanto enigma a ser decifrado e que não comporta a mútua exclusão entre acerto e engano, permanecendo balizado por uma irreduzível aura de complementaridade.

Daí decorre que, assim como Parmênides, poeta grego há pouco mencionado, também o analista aparece como adepto da perspectiva de uma verdade no ocultamento da verdade. Logo, naquilo que a ultrapassa: o indizível do silêncio (leia-se também: o silêncio do indizível) e a ruptura do discurso coerente. Conforme as seguintes passagens:

Aquilo que Freud nos mostrou desde os seus primeiros escritos é que na prática psicanalítica a verdade se insinua não a partir do caráter formalizado do discurso, mas precisamente quando o discurso falha, quando é atropelado e violentado por um outro discurso que provoca, no primeiro, lacunas (...) Se a inteligência científica percorre os caminhos da não-contradição, o inconsciente, segundo Freud, não obedece ao mesmo princípio. Isto não quer dizer que ele seja ininteligível, mas que seu princípio de inteligibilidade deve ser procurado em outro lugar (GARCIA-ROZA, 2001, p. 20).

Neste sentido, podemos pensar no papel desempenhado por mecanismos psíquicos como aqueles da condensação (*Verdichtung*), da repressão (*Verdrängung*) e da denegação (*Verneinung*), fundamentais para qualquer discussão sobre o tema da verdade em psicanálise. Afinal, a despeito das suas especificidades, todos eles se referem a um mesmo traço essencial: a simultânea multiplicidade semântica com a qual o psicanalista convive diariamente em seus atendimentos clínicos.

Então, diante das implicações que a alteridade do Inconsciente, presente nos conceitos de “inquietante” e “construção”, adquire para o labor analítico, cabe agora, retomando o diálogo transdisciplinar que orientou o presente trabalho, fazermos-nos a seguinte pergunta: qual o interesse dessa discussão para a prática profissional do antropólogo? Afinal, se é certo que tanto a psicanálise quanto a antropologia promovem descentramentos do homem, o que os aproxima? O que os afasta? Qual a possível relação entre eles? Ao que parece, boas respostas para tais questionamentos podem ser buscadas no contraponto entre os tipos de “estranho” priorizados pelas duas disciplinas. Por derivação,

também no detalhamento dos diferentes contextos representados pela pesquisa antropológica e pelo *setting* analítico. É o que faremos nos parágrafos seguintes.

Antes, porém, vale a pena enfatizar um ponto importante: constava no nosso projeto inicial a intenção de, considerando que a antropologia não daria um instrumental teórico suficiente para resolver as atuais questões que propõe acerca da identidade e da autoridade etnográficas, inserir neste contexto as possibilidades abertas por um outro saber – no caso, aquele da psicanálise. Porém, o desenrolar do trabalho tornou claro o risco de incorreremos no mesmo problema ao qual fazemos ressalva aqui: aquele da imposição de valores. Assim, ao nos posicionarmos radicalmente contra tal perspectiva, o que estamos sugerindo são apenas possíveis pontos de contato e reflexão que podem ser úteis a ambas as disciplinas.

De volta à comparação que nos propomos a estabelecer entre os respectivos “outros” que orientam os movimentos de analistas e antropólogos, uma bela forma de pensá-la já nos foi oferecida anteriormente por Hanns (1996), graças ao contraste proposto pelo autor entre o substantivo *Das Unheimliche* do qual se ocupou Freud ([1919]1976) e a sua tradução mais comum para a língua portuguesa: “O Estranho”. Ali, pudemos notar uma certa discrepância expressa no fato de que o “inquietante” alemão se refere a uma ameaça sorrateira, desconhecida ou inominável – um terror em estado bruto, por assim dizer, o qual não se sabe quando e nem tampouco de onde irá surgir -, ao passo que a sua versão brasileira comporta um outro significado: aquele de forasteiro e/ou estrangeiro.

Mas o que podemos deduzir daí? Ora, que se trata de duas modalidades distintas de estranhos. Afinal, uma delas aparece pautada por um caráter indescritível e mesmo sobrenatural. Já a seguinte, apesar de manter o quê de assustador do termo original, aproxima-o de um desconhecido mais humanizado que, nesta condição, pode ser melhor delimitado. Com efeito, torna-se bastante tentador asseverar que é este mesmo quadro que diferencia a ética psicanalítica da antropológica no trato com a alteridade, pois, enquanto a primeira delas aborda um *eu estrangeiro* (um desterro no *em si*), a segunda faz referência a um *estrangeiro ao eu* (um desterro no *outro*).

Neste sentido, é certo que a pesquisa etnográfica e o *setting* clínico podem ser tomados como espaços do, ao mesmo tempo, familiar e estranho, uma vez que, em ambos os casos, temos encontros com o outro que conduzem à consciência da dessemelhança consigo mesmo. Todavia – e aqui se estabelece um corte fundamental -, o não-familiar ao

qual o antropólogo costuma se remeter é o não-familiar da cultura. Enquanto isso, a alteridade da psicanálise aparece ligada a um registro distinto e que é geralmente desconsiderado pelo estudioso da vida em sociedade: aquele do Inconsciente, referente a um eu cindido e que não se confunde com qualquer antropomorfismo do tipo cartesiano. Em uma palavra, falamos aqui não de um forasteiro a ser conhecido, mas de uma íntima e – por isso mesmo, inquietante - estranheza a ser *re-conhecida*.

As implicações disso são enormes e aparecem, por exemplo, na idéia de que a fronteira psicanalítica é eminentemente topológica, e não topográfica¹³¹. Mas o que isso quer dizer? Bem, à medida que permanece orientada pelo olhar – ou seja, pelos ditames da empiria -, a análise topográfica não pode prescindir da *presença* e da positividade de entes previamente constituídos (*re-presentados*). Já a topologia, ao se referir não ao espaço físico, mas ao campo da linguagem, promove um outro tipo de relação com o conhecimento, relação essa potencialmente acompanhada de um questionamento do presente como fundamento dos entes. Como vimos anteriormente, tal postura traz consigo a abertura para um pensamento que inclui a lacuna e o imprevisível (em uma palavra, o negativo e o irrepresentável) e que, assim, pode se manifestar enquanto devir.

Nestes termos, a despeito de privilegiar a linguagem como um dos seus principais instrumentos de trabalho, a pesquisa antropológica parece necessariamente buscar a complementação fornecida pelo olhar empírico-positivista, o qual pressupõe uma espacialidade e uma temporalidade específicas que se vinculam tanto ao “princípio de razão” quanto à chamada “metafísica da presença”. Ocorre que, a partir desta ética, temos uma técnica que sugere ao etnógrafo um papel atuante no sentido de que os pressupostos da pesquisa são seus. É ele quem define de maneira mais ou menos prévia os objetos, as linhas teóricas do trabalho e o que é relevante saber tendo em vista esses pontos. Isso, por sua vez, irá se refletir na qualidade das *relações intersubjetivas* que vier a estabelecer com os seus informantes, privilegiando uns em detrimento de outros, por exemplo.

Já a psicanálise, ao se ocupar das artimanhas do desejo, considera - e muito - a validade do invisível do espaço. É precisamente por isso, aliás, que estabelece em seu *setting* um espaço para a emergência do invisível. Nele, embora o paciente possa vir a se expressar de acordo com a lógica do processo secundário (aquele relativo à consciência e,

¹³¹ Perspectiva essa presente nos trabalhos de Fédida (1988; 1991a; 1991b; 1996) e Koltai (2000).

portanto, a uma seqüência concatenada de argumentos), o psicanalista procurará vislumbrar uma outra (des)razão. Trata-se daquela que, subjacente à aparente coerência da fala, diz respeito ao processo primário, característico das formações do Inconsciente – simultâneas, fragmentárias e extemporâneas em sua natureza¹³².

Para tanto, para obter acesso a esta “outra cena”, a clínica inaugurada por Freud institui uma quebra na vivência do cotidiano que se dá marcadamente em termos discursivos. Afinal, exige do analista uma escuta que não espere nada de antemão das falas do analisando. Assim, apesar de orientado por uma teoria específica (a “bruxa” da metapsicologia), o encontro analítico evita – ou deveria evitar - o papel de portador de uma intencionalidade pré-definida, seja ela relativa a uma cura, a uma medida educacional ou à busca de relações do tipo causa e efeito (Cf. FREUD, [1912]1996), concedendo *ao paciente* o papel de sujeito, já que todo o trabalho parte da sua dor e do questionamento que a acompanha: “por que sofro?”. Isso, por si só, torna a psicanálise bastante diferente da Ciência e, por conseguinte, da antropologia enquanto herdeira desta.

Contudo, tal ruptura com a fala e com a lógica cotidianas somente se torna possível mediante um outro rompimento: aquele que ocorre no campo das chamadas relações intersubjetivas. Para que possamos compreendê-lo, porém, torna-se imperativo que nos remetamos ao fato de que, para além da dimensão cognitiva do contato com o outro –mais enfatizada pela razão instrumental -, temos na cena analítica um destaque particular ao campo dos afetos, com a transferência de sentimentos entre paciente e analista sendo utilizada como verdadeira força propulsora do tratamento.

Quanto a este aspecto, cabe aqui uma observação importante: não é que a transferência em análise seja qualitativamente distinta das outras transferências fora do *setting*. Ocorre, porém, que neste último o uso dessa “potência explosiva” se dá de forma mais controlada, estabelecendo o vínculo terapêutico, mas, simultaneamente, mantendo a justa distância da linguagem e, com ela, a condição para a emergência de um ou mais terceiros ausentes que, manifestando-se *através* do analista, confrontarão o paciente com o estranho de si.

¹³² Como sugere Friedman (1991), pode-se pensar aqui em um instigante contraste entre as noções de discurso (*speech*) e perlaboração (*working-through*).

Dito de uma maneira distinta, ainda que o analisando alcance a sua verdade mediante um outro, esta alteridade não se encerra em si mesma, remetendo-se - ou melhor, remetendo aquele que pergunta - a uma série de figuras transferenciais¹³³. Com efeito, alcançamos mais uma diferença bastante relevante entre a experiência etnográfica e a experiência analítica. Trata-se do fato de que no tipo de clínica inaugurada por Freud não se exerce (ou não se deveria exercer) uma estrita intersubjetividade - aqui tomada como simetria e/ou implicação entre as *peessoas* do analista e do paciente¹³⁴. Afinal, isso inviabilizaria o emprego de uma das mais genuínas ferramentas da psicanálise em seu trato com o Inconsciente: o poder evocativo da transferência.

A partir de tais considerações, torna-se natural que se imponham a nós algumas instigantes perguntas. Dentre elas, destacam-se as seguintes: mas como ainda assim se torna possível pensar em um diálogo entre a psicanálise e a Ciência, aqui representada pelo trabalho do antropólogo? Neste sentido, estaríamos nós afirmando o Inconsciente como mais um “imponderável” a ser levado em conta pelos estudos culturais? Se este é o caso, como admitir e dar testemunho do outro de si na pesquisa em humanidades? Certamente, temos aí questionamentos pouco ou nada simples de serem respondidos. Ao mesmo tempo, considerando-se o nosso percurso até aqui, trata-se de discussões que nos parecem inevitáveis. Então, respiremos fundo e, deixando de lado quaisquer receios, enfrentemo-las de peito aberto (e seja o que Deus [e a banca] quiser!).

Todavia, de que armas dispomos para adentrar neste corpo-a-corpo? Ao que parece, um bom argumento pode ser encontrado na assertiva de que alcançamos o fim do presente trabalho (final esse que, vale lembrar, longe de qualquer pretensão absolutista, afirma a sua natureza eminentemente provisória) com a sensação de que, no que se refere a uma dimensão técnica - em termos, por exemplo, de métodos ou instrumentos para a coleta e avaliação de dados -, a psicanálise nada tem a “ensinar” à antropologia (ou mesmo às Ciências Humanas). Primeiramente porque, a despeito do “ruído” pós-moderno, esta última e já centenária disciplina parece caminhar muito bem com o arsenal que lhe é próprio. Em

¹³³ Como vimos na leitura que fizemos do pensamento de Fédida (1988; 1991a; 1991b; 1996), isso somente se torna possível graças ao exercício de uma função especular por parte do analista - a mesma que o mantém em seu *sítio do estrangeiro*, evitando ceder aos apelos sedutores que provêm do analisando (e mesmo das próprias metapsicologias).

¹³⁴ Para tanto, contribui um outro componente do *setting* que deve ser levado em conta nesta distinção. Trata-se da análise pessoal do analista, a qual visa diminuir as chances de uma confusão entre as características pessoais deste e os outros transferenciais nele projetados pelo paciente.

segundo lugar, devido ao fato de o saber inaugurado por Freud não se confundir com uma pedagogia, uma vez que pretende que o analisando alcance a verdade do seu próprio desejo, e não visões de mundo previamente definidas e/ou impostas à força pela figura do analista.

Com efeito, é mesmo no terreno da ética que um diálogo, digamos assim, mais interessante pode se dar entre os dois ramos do saber mencionados acima – isto é, desde que seja incluído nesta conversa um espaço para o estrangeiro que nos habita, aquele *Unheimlich* do Inconsciente. Nestes termos, como vimos há pouco, se o outro em psicanálise nos remete a um lugar da cisão, a um ser do não-ser, a “verdade” inaugurada por Freud somente pode vir à tona na qualidade de *alétheia*, um desvelamento que necessariamente pressupõe um oculto, uma sombra que lhe é constitutiva e, importante, teima em retornar e se fazer ouvir¹³⁵.

A adoção de uma lógica como esta, a qual admite a possibilidade da simultaneidade entre o sim e o não (e, com ela, o valor daquilo que se imprime pela ausência) traz consigo conseqüências deveras importantes. Por exemplo, a necessidade de uma escuta afinada também para o que aparentemente escapa às malhas do sentido. Isso, por sua vez, torna premente a transmutação do caráter da interpretação, que passa a ser pensada enquanto processo, revelando-se *na oscilação* entre os pólos da familiaridade e da diferença para pôr em movimento a própria relação sujeito-objeto.

Tal linha de raciocínio, aliás, orienta a afirmação de Laplanche (1992) de que a aproximação entre psicanálise e hermenêutica estaria perfeita se não fosse a ameaça de uma psico-síntese, a qual tende a obliterar o movimento do processo primário. Em uma palavra, temos aí o problema da redução do projeto freudiano a um ou mais códigos teórico-interpretativos, o que leva o nosso autor a sustentar ainda que a psicanálise deve se livrar do estatuto de mito estruturante ao qual a hermenêutica tende a lhe reduzir, ocultando, assim, a alteridade radical do Inconsciente. Afinal, para o mesmo Laplanche (1992), a relação analítica aparece como uma relação de *demanda*, e não de oferta de sentido.

Eis aí uma concepção da psicanálise como *de-tradução*, de forma que favoreça uma simbolização mais aberta e menos direcionada do que aquela proposta pela hermenêutica.

¹³⁵ Aqui se tornam bastante úteis os conceitos de “Inquietante” e de “Construção” em análise (Cf. FREUD, [1919]1976 e [1937]1976 respectivamente) – como vimos, ambos relativos à segunda tópica e, com ela, à abertura de sentido que pode ser deduzida tanto do *modus operandi* do Inconsciente quanto da noção de pulsão de morte (uma potencialidade criativa que se instala a partir do caos).

Com isso, o estranho e o negativo da experiência analítica aparecem como lugares do *possível*, ampliando o conceito de alteridade e, com ele, as capacidades da interpretação – agora um meio termo entre a produção de sentido e a experiência do vazio.

Neste contexto, vale acrescentar, a mera multiplicidade de modelos não garante a abertura da escuta. Então, o que a garante? Curiosamente, o *des-entendimento*, diretamente associado à manutenção do outro no/do analista (a sua “inquietante estranheza”) como defesa contra a tentação de qualquer interpretação narcisicamente centrada. Trata-se, portanto, da busca de um apoio nas teorias precisamente para que se possa saltar *para fora delas*.

É o que nos diz Figueiredo (2002b), para o qual as “garantias” fornecidas pelas metapsicologias e seus derivados (a teoria clínica e a vida institucional) podem se converter em grandes obstáculos caso optemos por nos refugiar definitivamente em tais lugares previamente configurados, perdendo, assim, a essência da *experiência do Inconsciente* – ou seja, o seu caráter de vir-a-ser. Destarte, acrescenta ainda Figueiredo (2002b), o know-how do analista deve mediar os extremos entre a distância infinita (alteridade irreduzível) e a proximidade absoluta (aquela que o desejo de conhecer, a pesquisa e a *posição teórica* tentam garantir), mas jamais anular a dinâmica ou potencial pendular que se estabelece *entre* estas duas instâncias¹³⁶.

Com efeito, ao abordar o que denomina de “pesquisa com o método psicanalítico” (ou seja, aquela que difere da “pesquisa em psicanálise” por exigir a presença de um analista), o recente artigo de Figueiredo e Minerbo (2006) aponta o quanto essa aparece marcada pelo fim da distância tanto entre “sujeito” e “objeto” quanto entre pesquisador e referencial teórico, promovendo transformações na própria psicanálise e nos seus meios ou

¹³⁶ Parte importante dessa argumentação pode ser encontrada já em um trabalho anterior. Nele, Figueiredo (2000) afirma que uma escuta que se pretenda genuinamente psicanalítica – aquela que, próxima à poïesis, revele a si mesma enquanto criativa abertura para um horizonte de possibilidades – depende da manutenção, por parte do analista, de um “bordejar dialético” entre *implicação* (presença) e *reserva* (ausência), o que inclui a capacidade de suportar as idas e vindas, bem como as vicissitudes do processo de cura. Tal postura adquire especial importância se levarmos em conta o enorme impacto e as perigosas demandas transferenciais que se estabelecem na clínica. Neste sentido, já que se deve oferecer um espaço, um tempo e um suporte para que os conteúdos psíquicos possam emergir, a técnica em psicanálise, longe de qualquer estrita submissão a um caráter superegótico e formalista, deve sim se vincular a uma ética particular. Qual seja, aquela regida por um acolhimento e, ao mesmo tempo, por um desconhecimento absolutamente necessários ao estabelecimento da *posição do analista*, lugar esse ambíguo e precário por conjugar a solicitude e a indiferença para com aquele que sofre, transformando-as em disponibilidade para a decisão a cada nova sessão.

instrumentos de investigação¹³⁷. Em decorrência disso, avançam os autores, temos nesta mesma modalidade de pesquisa um movimento que não privilegia a replicação, a demonstração ou o controle experimentais, mas uma entrega pouco ou nada mediada do “sujeito” em relação ao “objeto”.

Considerando-se, então, as importantes diferenças entre estes dois ramos de estudos (o acadêmico e o que opera com o método psicanalítico), vale a pena citarmos aqui a proposta de Minerbo (2000) segundo a qual a psicanálise não se constitui exatamente como um método de pesquisa, mas como uma matriz de *estratégias de investigação*. Qual a diferença entre ambas? O fato de que a noção de método está, pelo menos desde o cartesianismo, comprometida com o ideal moderno de um pleno controle cognitivo e volitivo. Enquanto isso, as *estratégias*: “...vão se formando e transformando, engendrando *táticas* e propiciando ‘sacadas’ em função das condições atuais em que são efetivadas; estratégias deixam uma larga margem para o improvisado e para os processos primários, para as descobertas e para as invenções” (FIGUEIREDO e MINERBO, 2006, p. 07).

Os reflexos diretos desta reorientação se fazem notar à medida que a atividade de pesquisa do analista procura efetuar recortes menos arbitrários, já que solicitados e também transformados *pelo andamento da própria análise*. Daí a importante observação de Figueiredo e Minerbo (2006) de que, a despeito do seu potencial interpretativo se estender a qualquer campo do nosso universo simbólico, o ‘método’ psicanalítico (ou, como queira o leitor, as *estratégias* em psicanálise) não se presta, por exemplo, ao estabelecimento de relações de causa e efeito, à transposição de conclusões de um campo para outro e, ainda, ao tratamento estatístico. Afinal – e isso é muito importante – trata-se aqui de uma verdade interpretativa inseparável do processo analítico (transferencial) que a produziu – processo esse marcado pela absoluta singularidade.

Descortina-se, portanto, diante de nós o caminho que vai do reconhecimento de uma alteridade que nos é constitutiva à inviabilidade de, em psicanálise, operarmos com discursos ou modelos teóricos de natureza hermética que, no seu afã explicativo, refreiem os movimentos de palavra e silêncio, implicação e reserva, vida e morte característicos da *experiência analítica* - aquela pintada pelas cores do devir. É neste sentido que a prática

¹³⁷ Conforme exposto anteriormente, são fundamentais aqui tanto a utilização do fenômeno (contra)transferencial quanto a operação simultânea das lógicas do processo primário e secundário - ao mesmo tempo distintas e complementares (ou suplementares).

clínica do analista não pode prescindir do quê de *serenidade* (*Gelassenheit*) necessária para, como já nos alertava Heidegger ([1955]2001), “deixar rolar” (*Tun und Lassen*) a surpresa e o mistério que demarcam sobremaneira o “método” inaugurado por Freud.

Pois bem, advém daí a proposital idéia de “inconclusão” com a qual inauguramos estas nossas palavras finais e, com ela, a lição da não-lição proposta pelo *inquietante* outro do Inconsciente à etnografia (e mesmo às chamadas Ciências Humanas como um todo). Ela reside em admitir a possibilidade do sentido, mas não necessariamente o seu encerramento, fornecendo assim uma expressão menos comprometida a um estrangeiro agora irreduzível a códigos pré-estabelecidos.

Em última análise, trata-se de buscarmos um ideal interpretativo que se localize *entre* a ilusão das certezas narcísicas e a armadilha hermenêutica de um niilismo do tipo passivo. Para tanto, mais do que as condutas pautadas pela rigidez e pelo pragmatismo, cabe a nós aprendermos a valorizar também (e sobremaneira) a arte da espera e do adiamento, transformando-nos e aos próprios instrumentos da pesquisa se a relação com o “objeto” assim o demandar. Isso significa perceber que o conhecimento reside *na alteridade*, na criação de espaços para o novo e mesmo para o desconcertante, incluindo-se aí tudo aquilo que escapa à procura racional: os afetos, as surpresas e, com eles, a sensação de uma angustiante incompletude. Como suportar o caráter por vezes corrosivo dessa dor? Talvez pela consciência – ou pela esperança - de que ela possa nos fazer provar as delícias de um criativo *fazer sentido*.

Referências Bibliográficas

AHUMADA, J. L. *Descobertas e Refutações: a lógica do método psicanalítico*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

ALONSO, S. L. Considerações sobre a realidade e a temporalidade a partir de 'Uma lembrança infantil de Leonardo da Vinci'. In: ALONSO, S. L.; LEAL, A. M. (Orgs.). *Freud: um ciclo de leituras*. São Paulo: Escuta/FAPESP, 1997, p. 107-120.

AUGÉ, M. Consenso e pós-modernidade: a prova da contemporaneidade. In: *Por uma Antropologia dos Mundos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 33-67.

AZZAN JR., C. *Antropologia e Interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

BARBOSA, L. N. Difusionismo. In: SILVA, B. (Org.). *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1986, p. 348-349.

BECKER, H. S. De que lado estamos. In: *Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 122-136.

BERLINCK, M. O que é psicopatologia fundamental. In: *Psicopatologia Fundamental*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 11-26.

BIRMAN, J. A direção da pesquisa psicanalítica. In: *Psicanálise, Ciência e Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 13-27.

BLEICHER, J. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992.

BRANDÃO, C. R. (Org.). *Pesquisa Participante*. 4ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CALDEIRA, T. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21, 1988, p. 133-157.

CANCLINI, N. G. Antropólogos sob a lupa (ou como falar das tribos quando as tribos são eles mesmos). *Ciência Hoje*, v. 15, n. 90, 1993, p. 26-32.

CARDOSO, R. (Org.). *A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. In: *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988, 1988a, p. 13-25.

_____. A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da antropologia. In: *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988, 1988b, p. 91-107.

_____. *A Antropologia de Rivers*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991, 1991a.

_____. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 01, 1991, 1991b, p. 13-37.

_____. A antropologia e a 'crise' dos modelos explicativos. In: *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora da UNESP, 2000, p. 53-72.

CARVALHO, B. O 'Unheimlich' em Freud e Schelling. *Percurso – Revista de Psicanálise*, n. 03, 1989, p. 17-22.

CELES, L. A. Contemporaneidade da psicanálise. In: PACHECO FILHO, R. A.; COELHO JUNIOR, N. E.; DEBIEUX ROSA, M. (Orgs.). *Ciência, Pesquisa, Representação e Realidade em Psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo/EDUC, 2000, p. 65-78.

CESAROTTO, O. *No Olho do Outro*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

CHNAIDERMAN, M. Rasgando a fantasia para outras tantas mil e uma noites: sobre o texto de Freud 'O estranhamente familiar'. In: ALONSO, S. L.; LEAL, A. M. (Orgs.). *Freud: um ciclo de leituras*. São Paulo: Escuta/FAPESP, 1997, p. 219-233.

CLIFFORD, J. On ethnographic self-fashioning: Conrad and Malinowski. In: *The Predicament of Culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1988, p. 92-113.

_____. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998, p. 17-62.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.

COELHO JUNIOR, N. E. *A Força da Realidade na Clínica Freudiana*. São Paulo: Escuta, 1995.

_____. Realidade clínica e realidade virtual. In: PACHECO FILHO, R. A.; COELHO JUNIOR, N. E.; DEBIEUX ROSA, M. (Orgs.). *Ciência, Pesquisa, Representação e Realidade em Psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo/EDUC, 2000, p. 79-88.

- CORETH, E. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1973.
- CRAPANZANO, V. On the writing of ethnography. *Dialectical Anthropology*, v. 02, 1977, p. 69-73.
- _____. *Waiting: the whites of South Africa*. New York: Random House, 1985.
- _____. Hermes' Dilemma. In: *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire: on the epistemology of interpretation*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1992, p. 43-69.
- DAMATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. In: NUNES, E. (Org.). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 23-35.
- _____. Funcionalismo. In: SILVA, B. (Org.). *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1986, p. 503-504.
- _____. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- _____. Relativizando o interpretativismo. In: CORRÊA, M.; LARAIA, R. (Orgs.). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1992, p. 49-77.
- _____. A obra literária como etnografia: notas sobre as relações entre literatura e antropologia. In: *Conta de Mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 35-58.
- DESCARTES, R. (1637). *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- DILTHEY, W. *Selected Writings*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1976.
- DURHAM, E. R. *A Reconstituição da Realidade: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski*. São Paulo: Ática, 1978.
- _____. Uma nova visão da antropologia. In: *Malinowski*. São Paulo: Ática, 1986, p. 07-22.
- DWYER, K. On the dialogic of field work. *Dialectical Anthropology*, v. 02, n. 02, 1977, p. 143-151.
- ELLIOTT, A.; SPEZZANO, C. Psychoanalysis at its limits: navigating the postmodern turn. *Psychoanalytic Quarterly*, v. 65, 1996, p. 52-83.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

_____. *História do Pensamento Antropológico*. Lisboa: Edições 70, 1981.

FÉDIDA, P. A angústia na contratransferência ou o sinistro (a inquietante estranheza da transferência). In: *Clínica Psicanalítica: estudos*. São Paulo: Escuta, 1988, p. 67-94.

_____. O sítio do estrangeiro. In: *Nome, Figura e Memória: a linguagem na situação psicanalítica*. São Paulo: Escuta, 1991, 1991a, p. 51-64.

_____. A vertical do estrangeiro. In: *Nome, Figura e Memória: a linguagem na situação psicanalítica*. São Paulo: Escuta, 1991, 1991b, p. 65-76.

_____. O interlocutor. In: *O Sítio do Estrangeiro: a situação psicanalítica*. São Paulo: Escuta, 1996, p. 99-174.

FERENCZI, S. (1930). Princípio de relaxamento e neocatarse. In: *Obras Completas (Psicanálise IV)*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 53-68.

FIGUEIREDO, L. C. Fala e acontecimento em análise. *Percurso*, nº 11, 1993, p. 45-50.

_____. *Escutar, Recordar, Dizer: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica*. São Paulo: Escuta/EDUC, 1994, 1994a.

_____. A fabricação do estranho: notas sobre uma hermenêutica 'negativa'. *Boletim de Novidades – Pulsional*, 57, 1994, 1994b, p. 17-22.

_____. Heidegger, língua e fala. *Psicanálise e Universidade*, nº 03, 1995, p. 67-75.

_____. Pensar, escutar e ver na clínica psicanalítica: uma releitura de 'Construções em análise'. *Percurso*, nº 16, v. 01, 1996, 1996a, p. 81-89.

_____. Heidegger e a psicanálise: encontros. *Psicanálise e Universidade*, nº 04, 1996, 1996b, p. 39-51.

_____. A questão da alteridade nos processos de subjetivação e o tema do estrangeiro. In: KOLTAL, C. (Org). *O Estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1998, 1998a, p. 61-75.

_____. Temporalidad y narratividad en los procesos de subjetivación de la clínica psicoanalítica. In: ROVALETTI, M. (Org.). *Temporalidad: el problema del tiempo en el pensamiento actual*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 1998, 1998b, p. 271-282.

_____. *Palavras Cruzadas entre Freud e Ferenczi*. São Paulo: Escuta, 1999.

_____. Presença, implicação e reserva. In: FIGUEIREDO, L. C. e JÚNIOR, N. C. *Ética e Técnica em Psicanálise*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 09-50.

_____. O tempo na pesquisa dos processos de singularização. *Psicologia Clínica*, v. 14, nº 02, 2002, 2002a, p. 15-33.

_____. A ética da pesquisa acadêmica e a ética da clínica em psicanálise: o encontro possível na pesquisa psicanalítica. In: QUEIROZ, E. F.; SILVA, A. R. (Orgs.). *Pesquisa em Psicopatologia Fundamental*. São Paulo: Escuta, 2002, 2002b, p. 129-142.

FIGUEIREDO, L. C.; MINERBO, M. Pesquisa em psicanálise: algumas idéias e um exemplo. São Paulo, 2006 (mimeo).

FIRTH, R. Malinowski as scientist and as man. In: *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 01-14.

FISCHER, M. J. Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. *Anuário Antropológico* 83. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 55-72.

FREUD, S. (1895). *Projeto para uma Psicologia Científica*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1900). *A Interpretação dos Sonhos*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. ([1901]1905). *Fragmento da Análise de um Caso de Histeria*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. ([1907]1908). *Escritores Criativos e Devaneio*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1909). *Notas sobre um Caso de Neurose Obsessiva*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1910, 1910a). *Sobre o Significado Antitético das Palavras Primitivas*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1910, 1910b). *Psicanálise Selvagem*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1912). *Recomendações aos Médicos que Exercem a Psicanálise*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. ([1912]1913). *Totem e Tabu*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1913). *O Tema dos Três Escrínios*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1914). *Sobre o Narcisismo: uma introdução*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. ([1914]1918). *História de uma Neurose Infantil*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1915). *As Pulsões e suas Vicissitudes*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. ([1915]1917). *Luto e Melancolia*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1917). *Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1918). *O Tabu da Virgindade*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1919). *Lo Ominoso*. In: *Obras completas*, v. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

_____. (1920). *Além do Princípio de Prazer*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1921). *Psicologia de Massas e Análise do Ego*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. ([1922]1923). *Uma Neurose Demoníaca do Século XVII*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1923). *O Ego e o Id*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1924). *A Dissolução do Complexo de Édipo*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1925, 1925a). *A Negação*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1925, 1925b). *Algumas Conseqüências Psíquicas da Distinção Anatômica*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1926). *Inibição, Sintoma e Angústia*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1927). *Fetichismo*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1937). *Construcciones en el Análisis*. In: *Obras Completas*, v. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

_____. (1939). *Moisés e o Monoteísmo*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S.; BREUER, J. (1893). Estudos sobre a Histeria. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FRIEDMAN, L. A reading on Freud's papers on technique. *Psychoanalytic Quarterly*, v. 60, n° 04, 1991, p. 564-595.

FUKS, M. P. Algo que estava oculto tem vindo à luz. In: ALONSO, S. L.; LEAL, A. M. (Orgs). *Freud: um ciclo de leituras*. São Paulo: Escuta/FAPESP, 1997, p. 205-217.

GADAMER, H. G. A universalidade do problema hermenêutico. In: BLEICHER, J. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 181-197.

GARCIA-ROZA, L. A. *Acaso e Repetição em Psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. *O Mal Radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. *Freud e o Inconsciente*. 11ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. *Palavra e Verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GEERTZ, C. *Works and lives: the anthropologist as author*. California: Stanford, 1988.

_____. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora S.A., 1989, 1989a, p. 13-41.

_____. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora S.A., 1989, 1989b, p. 278-321.

_____. Mistura de gêneros: a reconfiguração do pensamento social. In: *O saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997, 1997a, p. 33-56.

_____. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997, 1997b, p. 85-107.

HANNS, L. A. *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HARRIS, M. *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell, 1968.

HEALD, S.; DELUZ, A. (Eds.). *Anthropology and Psychoanalysis: an encounter through culture*. London: Routledge, 1994.

HEIDEGGER, M. Que é isto – a filosofia?. In: *Heidegger, M.* 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 07-24.

_____. *Le Principe de Raison*. Paris: Gallimard, 1989.

_____. *Questions III*. Paris: Gallimard, 1990.

_____. (1955). *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HERSKOVITS, M. *El Hombre e sus Obras: la ciencia de la antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

_____. *Cultural Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf, 1955.

HIRSCH, I. Beyond interpretation: analytic interaction in the interpersonal tradition. *Contemporary Psychoanalysis*, v. 38, n. 04, 2002, p. 573-587.

HOFFMANN, E. T. A. ([1815]1816). *Los Elixires del Diabo*. Madrid: Ed. Mascarón, 1983.

_____. (1817). O homem da areia. In: *Histórias Fantásticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 113-146.

KAUFMANN, P. (Org). *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

KOFMAN, S. Le double e(s)t le diable: l'inquiétante étrangeté de *L'homme au sable* (*Der Sandmann*). In: *Quatre Romans Analytiques*. Paris: Éditions Galilée, 1973, p. 135-181.

KOLAKOWSKI, L. Il positivismo dell'epoca modernista. In: *La Filosofia del Positivismo*. Roma-Bari: Laterza & Figli Spa, 1974, p. 103-131.

KOLTAI, C. *Política e Psicanálise. O Estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.

_____. Curso e percurso do estrangeiro. In: CARIGNATO, T.; ROSA, M.; PACHECO FILHO, R. (Orgs). *Psicanálise, Cultura e Migração*. São Paulo: YM, 2002, p. 67-77.

KRISTEVA, J. A universalidade não seria a nossa própria estranheza?. In: *Estrangeiros para Nós Mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 177-202.

KUHN, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

KUPER, A. Malinowski. In: *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 11-50.

LAPLANCHE, J. La psychanalyse comme anti-herméneutique. In: *Entre Séduction et Inspiration: l'homme*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1999, p. 243-261.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAPLANTINE, F. *Aprender Antropologia*. 4ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LARAIA, R. *Cultura: um conceito antropológico*. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

LEACH, E. On the founding fathers. *Current Anthropology*, v. 07, n. 05, 1966, p. 560-567.

LEARY, K. Psychoanalytic 'problems' and postmodern 'solutions'. *Psychoanalytic Quarterly*, v. 63, 1994, p. 433-465.

LE GUEN, C. Em toda lógica. In: MAJOR, R. (Org). *Como a Interpretação Vem ao Psicanalista*. São Paulo: Escuta, 1995, p. 125-130.

MAHONY, P. Para a compreensão da tradução na psicanálise. In: *Psicanálise e Discurso*. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 13-26.

MALINOWSKI, B. Que é cultura?. In: *Uma Teoria Científica da Cultura*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970, p. 42-47.

_____. *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCUS, G. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, n. 34, 1991, p. 197-221.

_____. O que vem (logo) depois do 'pós': o caso da etnografia. *Revista de Antropologia*, n. 37, 1994, p. 07-34.

MARCUS, G.; CUSHMAN, D. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology*, v. 11, 1982, p. 25-69.

MARCUS, G.; FISCHER, M. Ethnography and interpretive anthropology. In: *Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, p. 17-44.

MEZAN, R. Que significa 'pesquisa' em psicanálise?. In: SILVA, M. E. (Org.). *Investigação e Psicanálise*. Campinas: Papirus, 1993, p. 49-89.

_____. *Freud: a trama dos conceitos*. 4ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. A Medusa e o telescópio: Freud e o olhar. In: *Interfaces da Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 32-82.

MICELA, R. *Antropologia e Psicanálise: uma introdução à produção simbólica, ao imaginário, à subjetividade*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MINERBO, M. *Estratégias de Investigação em Psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

MITCHELL, S. A. The analyst's knowledge and authority. *Psychoanalytic Quarterly*, v. 67, 1998, p. 01-31.

MONTERO, P. Reflexões sobre uma antropologia das sociedades complexas. *Revista de Antropologia*, n. 34, 1991, p. 103-130.

_____. Questões para a etnografia numa sociedade mundial. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 36, 1993, p. 161-177.

MUSUMECI, L. Totens e tabus nas relações Antropologia/Psicanálise, ou o sentido de um retorno a Malinowski. *DADOS - Revista de Ciências Sociais*, v. 34, n. 02, 1991, p. 219-247.

OBEYESEKERE, G. *The Work of Culture: symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.

PALMER, R. *Hermeneutics*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969.

PALUCH, A. The polish background to Malinowski's work. *Man*, v. 16, n. 02, 1981, p. 276-285.

PEIRANO, M. O encontro etnográfico e o diálogo teórico. *Anuário Antropológico 85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, p. 249-264.

_____. Os antropólogos e suas linhagens. In: CORRÊA, M.; LARAIA, R. (Orgs.). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1992, p. 31-47.

_____. A favor da etnografia. In: *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 31-57.

PEREIRA, L. *Um Narrador Incerto: entre o estranho e o familiar: a ficção machadiana na psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

PIERUCCI, A. F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 249-262.

_____. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, S. (Org.). *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. *Sociologia 2*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999, p. 237-286.

POLLAK-ELTZ, A. La transformación de las religiones afroamericanas en el mundo de hoy. *Horizontes Antropológicos*, v. 01, n. 03, 1995, p. 80-84.

RABINOW, P. Discourse and power: on the limits of ethnographic texts. *Dialectical Anthropology*, v. 10, 1985, p. 01-13.

RANK, O. (1914). *El Doble*. Buenos Aires: Ediciones Orión, 1976.

_____. (1924). *El Trauma del Nacimiento*. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1981.

RICHARDS, A. Bronislaw Kaspar Malinowski. *Man*, v. 43, n. 1-14, 1943, p. 01-04.

RICHAUDEAU, F. *Dicionário de Antropologia*. Viseu: Editorial Verbo, 1983.

- RICOEUR, P. The model of the text: meaningful action considered as a text. *Social Research*, n. 38, 1971, p. 529-562.
- RINALDI, D. *A Ética da Diferença*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- SAHLINS, M. *Esperando Foucault, Ainda*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- SHANKMAN, P. The thick and the thin: on the interpretive theoretical program of Clifford Geertz. *Current Anthropology*, v. 25, n. 03, 1984, p. 261-270.
- SHAPIRO, R. Power and attachment in the analytic relationship. *Contemporary Psychoanalysis*, v. 36, n. 01, 2000, p. 91-102.
- SILVA, V. G. A crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira. *Cadernos de Campo*, v. 01, n. 01, 1991, p. 47-60.
- _____. *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- SILVA JUNIOR, N. A ficcionalidade da psicanálise. Hipótese a partir do inquietante em Fernando Pessoa. In: BARTUCCI, G. (Org.). *Psicanálise, Literatura e Estéticas de Subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 289-320.
- SOUZA, M. R. Teoria evolucionista e psicanálise: ressonâncias?. *Pulsional – Revista de Psicanálise*, n. 167, 2003, p. 57-65.
- STOCKING JR., G. The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski. In: *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992, p. 12-59.
- STRATHERN, M. Out of context: the persuasive fictions of anthropology. *Current Anthropology*, v. 28, n. 03, 1987, p. 251-281.
- TEDLOCK, D. A tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica. *Anuário Antropológico 85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, p. 183-202.
- TRAJANO FILHO, W. Que barulho é esse, o dos pós-modernos?. *Anuário Antropológico 86*. Brasília: Editora da UNB/Tempo Brasileiro, 1988, p. 133-151.
- TYLER, S. A. Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986, p. 122-140.

TYLOR, E. B. *Primitive Culture*. Gloucester: Peter Smith, 1970.

VELHO, G. Observando o familiar. In: *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1987, p. 121-132.

VIDERMAN, S. *A Construção do Espaço Analítico*. São Paulo: Escuta, 1990.

_____. O sentimento trágico da interpretação. In: MAJOR, R. (Org.). *Como a Interpretação Vem ao Psicanalista*. São Paulo: Escuta, 1995, p. 189-223.

VIVIANI, A. L. O pai estrangeiro. In: CARIGNATO, T.; ROSA, M.; PACHECO FILHO, R. (Orgs). *Psicanálise, Cultura e Migração*. São Paulo: YM, 2002, p. 143-152.

VOGET, F. *A History of Ethnology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975.

ZYGOURIS, R. L'amour de l'étranger. *Imparfait*, n. 01. Paris, 1983, p. 215-227.