Universidade de São Paulo
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica

Faces do horror em Freud:
palavras, gestos e imagens.

DIEGO AMARAL PENHA

São Paulo

2021

DIEGO AMARAL PENHA

Faces do horror em Freud:

palavras, gestos e imagens.

Versão Corrigida

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo, como parte dos
requisitos para obtenção do grau de Doutor em
Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientadora: Profa. Dra. Miriam Debieux
Rosa

São Paulo

2021

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

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira
Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São
Paulo Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Amaral Penha, Diego

Faces do horror em Freud: palavras, gestos e imagens / Diego Amaral Penha;
orientadora Miriam Debieux Rosa. -- São Paulo, 2021.

550 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto
de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2021.

1. Horror. 2. Psicanálise. 3. Arte. 4. Angústia. 5. Trauma. I. Debieux Rosa,
Miriam, orient. II. Título.

Nome: PENHA, Diego Amaral

Título: Faces do horror em Freud: palavras, gestos e imagens.

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

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____

Assinatura:

Prof. Dr. _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____

Assinatura:

Prof. Dr. _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____

Assinatura:

Prof. Dr. _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____

Assinatura:

Prof. Dr. _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____

Assinatura:

AGRADECIMENTOS

A Miriam Debieux, por esses oito anos de trabalho e amizade no qual pude aprender, através de seus gestos generosos, que transmitir é se implicar.

A Jeanne Marie Gagnebin, Ana Maria Loffredo, Carolina Junqueira e Christian Dunker, por atuarem como verdadeiras fontes de inspiração na minha trajetória, além é claro, de aceitarem participar dessa banca.

A Ivan Estêvão, Nelson da Silva Júnior, Gabriel Binkowski e Tania Cristina Rivera pelas importantes trocas ao longo do desenvolvimento da tese e por aceitarem compor a banca de defesa enquanto suplentes.

A Paulo Sérgio de Souza Jr. pelas infinitas contribuições e parceria durante processo de investigação.

Ao Rafael Alves Lima pela parceria nas burocracias e nos prazeres do doutorado. Pelas fundamentais e incontáveis horas de café, estudo, risada, música e cachaça.

A Raonna Martins pelos oito anos de parceria nas jornadas de pós-graduação, nos tornamos mestres juntos e agora nos doutoramos juntos.

Aos amigos Hugo Lana e Paulo Beer pela presença constante e fundamental nos difíceis tempos em que essa tese foi desenvolvida.

A Letícia Becker, Eleonora Branco, Wilson Franco, Caio Padovan e Pedro Ambra pelas contribuições realizadas diretamente no texto.

A Marta Cerruti e Jaque Imbrizi pelas longas discussões sobre arte e psicanálise aos sábados de manhã.

A Ana Gebrim, Priscilla Santos, Clarice Paulon, Isabel Garcia, Pedro Obliziner, Carolina Escobar, Christopher Rodrigues, Enzo Pizzimenti, Julia Bartsch, Kamila Fahs, Paula Thais, Sandra Alencar, Patrícia Ferreira, Aline Martins, Ana Musatti, Marta Okamoto, Isabel Tatit, Rodrigo Alencar, Fernanda Sato, Deivison Faustino, Maria Antonieta, William Azevedo, Andressa Ilana, Joana Primo, Laura Schdaior, Ligia Rufine, Mariana Desenzi, Pedro Seinc, Emilia Broide, Rose Gurski, Isabela Lemos, Cris Rocha e a todas e todos os membros do Laboratório de Psicanálise, Política e Sociedade que por

mais de uma vez toparam realizar a leitura e discussão dos textos elaborados para essa pesquisa.

A Claudinha e toda equipe de funcionários e professores do PSC.

A CAPES, pela bolsa concedida.

Aos meus familiares, pela alegria e respeito que sempre tiveram com as urgências de minha vida profissional. Especialmente nos momentos derradeiros da confecção da tese que exigiu uma distância maior da que já estávamos sujeitos.

Ao meu avô, Altamir Penha por escolher me presentear com um dicionário de mitologia greco-romana na infância.

A minha avó, Diva Gilioli por escolher me presentear com um livro de Freud na adolescência.

A Karina Bueno que esteve presente nas delícias e nos medos dessa tese. Sem sua leitura, suas críticas, seus apontamentos e seu cuidado, essa tese não seria metade do que é. Foi através dos seus olhos que esse pesquisador se tornou uma possibilidade e é através dos seus olhos que ele se realiza.

A Sarah, a brisa delicada que nos convida, que esperançoso.

*Em minha parede há uma escultura de madeira japonesa
Máscara de um demônio mau, coberta de esmalte dourado.*

Compreensivo observo

As veias dilatadas da fronte, indicando

Como é cansativo ser mau.

(Bertold Brecht, “A máscara do mal”)

RESUMO

PENHA, D. A. (2021). *Faces do horror em Freud: palavras, gestos e imagens*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Esta pesquisa apresenta a tese de que há, na obra do psicanalista Sigmund Freud, elementos teóricos que argumentam a favor da delimitação de certa noção de “horror” na psicanálise. Para tanto, foi realizado um mapeamento da presença do termo “horror” e expressões variantes com o mesmo radical nas obras de Freud, levando em consideração suas diferentes versões de tradução para o português. Esse mapeamento apontou para quatro termos alemães utilizados por Freud, que com frequência foram traduzidos por “horror” em português: 1) *Furcht*; 2) *Schreck*; 3) *Scheu*; e 4) *Grauen/Grausen*. Cada termo foi analisado conforme sua etimologia oferecida por dicionários, comentadores e tradutores de Freud, bem como pelo próprio psicanalista. A seguir, uma contextualização teórica foi elaborada, elencando os termos a seus respectivos conceitos e noções. Foram traçadas possíveis influências teóricas indiretas, bem como articulações internas relacionadas às descobertas psicanalíticas em sua dimensão clínica. Também foram apontadas incidências de interdisciplinaridade na contextualização desses termos e seus respectivos conceitos ou noções no pensamento freudiano. A investigação desses termos culminou na descoberta de inúmeras imagens, por vezes diretamente apontadas por Freud, mas também inferidas conforme as discussões propostas as demandavam. Essas imagens tiveram na pesquisa a função de ilustração de determinadas descrições de objetos realizadas no texto, porém também tiveram função própria. Elas engendraram uma reflexão sobre o tema proposto, que não se expôs em forma de texto, mas na forma de um mosaico digital que foi elaborado e que recebeu o título de “Horror Mnemosyne”. Mais do que apresentar imagens de horror ou horríveis, o mosaico é um mapeamento iconográfico do percurso de investigação realizado, sendo que em determinados momentos são especialmente as próprias imagens que indicam o caminho de argumentação que foi seguido no texto. Destacaram-se na pesquisa as imagens relacionadas ao mito grego da Medusa, principalmente aquelas que representam a cabeça da górgona decepada. O manuscrito inacabado de Freud, “A cabeça da Medusa”, foi um importante articulador das imagens e das palavras abordadas durante essa investigação, uma vez que o *gorgóneion* [cabeça da górgona] foi sugerida por ele como um importante símbolo de horror. Uma concepção de “horror” em Freud só pode ser estipulada perante a constatação da polissemia das palavras e da sobrevivência das imagens. Tais constatações levaram a investigação a destacar a presença, nas obras de Freud, de um gesto de horror, tributário da clínica, mas que encontra seus antecedentes no pensamento e na obra de Charles Darwin e de Jean-Martin Charcot. Portanto, a tese aponta para três níveis de incidência do horror na obra de Freud: 1) horror enquanto palavra; 2) horror enquanto imagem; e 3) horror enquanto gesto. Esses três eixos são desenvolvidos de maneira entrelaçada e fluída, revelando sua intrínseca e dinâmica amarração.

Palavras-chave: Horror; Psicanálise; Arte; Angústia; Trauma

ABSTRACT

PENHA, D. A. (2021). *Faces of horror in Freud: words, gestures and images*. Doctoral Thesis, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

This research presents the thesis that, in the Sigmund Freud's works, there are theoretical elements that argue in favor of a certain notion of "horror" in psychoanalysis. A mapping of the presence of the term "horror" and variant expressions with the same radical was carried out, taking into account their different versions of translations into Portuguese. This mapping pointed to four German terms used by Freud, which were often translated as "horror" in Portuguese: 1) *Furcht*; 2) *Schreck*; 3) *Scheu*; and 4) *Grauen / Grausen*. Each term was analyzed according to its etymology offered by dictionaries, Freud's commentators and translators, as well as by the psychoanalyst himself. Next, a theoretical context was elaborated, listing the terms with their respective concepts and notions. Possible indirect theoretical influences were traced, as well as internal articulations related to psychoanalytic discoveries in their clinical dimension. Incidences of interdisciplinarity in the contextualization of these terms and their respective concepts or notions in Freudian thought were also pointed out. The investigation of these terms culminated in the discovery of countless images, sometimes directly pointed out by Freud, but also inferred as the proposed discussions demanded. In the research, these images had the function of illustrating certain objects descriptions, but they also had their own function. They generated a reflection on the proposed theme, which was not exposed in the form of text, but in the form of a digital mosaic that was elaborated and which received the title "Horror Mnemosyne". More than presenting horrible images or images of horror, the mosaic is an iconographic mapping of the research path undertaken, and at certain moments it is especially the images themselves that indicate the path of argument that was followed in the text. In the research, images related to the Greek myth of Medusa stood out, mainly those that represent the head of the severed gorgon. Freud's unfinished manuscript, "The head of Medusa", was an important articulator of the images and words approached during this investigation, since the gorgóneion [head of the gorgon] was suggested by him as an important symbol of horror. A conception of "horror" in Freud can only be stipulated in view of the observation of the polysemy of words and the survival of images. Such findings led the investigation to highlight the presence, in Freud's works, of a gesture of horror, tributary to the clinic, but which finds its antecedents in the thought and work of Charles Darwin and Jean-Martin Charcot. Therefore, the thesis points to three levels of incidence of horror in Freud's work: 1) horror as a word; 2) horror as an image; and 3) horror as a gesture. These three axes are developed in an interlaced and fluid way, revealing their intrinsic and dynamic mooring.

Keywords: Horror; Psychoanalysis; Art; Anxiety; Trauma

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
I. <i>Uma questão incômoda.....</i>	<i>5</i>
II. <i>A pesquisa em si.....</i>	<i>13</i>
III. <i>Modo de usar.....</i>	<i>24</i>
1. HORROR E AS PALAVRAS.....	31
1.1. <i>“Falhas de tradução”: a questão da tradução na e da psicanálise.....</i>	<i>32</i>
1.2. <i>Kintsugi: rastros da tradução.....</i>	<i>61</i>
1.3. <i>Da polissemia ao limite das palavras.....</i>	<i>69</i>
2. HORROR: FURCHT.....	73
2.1. <i>Furcht e Angst à luz de nossos tradutores.....</i>	<i>76</i>
2.2. <i>O medo do pequeno Hans.....</i>	<i>87</i>
2.3. <i>Medo real e neurótico: os objetos do medo.....</i>	<i>100</i>
2.4. <i>O medo entre Freud e Darwin.....</i>	<i>105</i>
2.5. <i>O “azedar” da libido em medo.....</i>	<i>127</i>
2.6. <i>Segunda teoria do medo.....</i>	<i>135</i>
2.7. <i>Horror às cobras.....</i>	<i>154</i>
3. HORROR: SCHRECK.....	219
3.1. <i>Susto, medo e trauma.....</i>	<i>226</i>
3.2. <i>As fotografias da Salpêtrière.....</i>	<i>238</i>
3.3. <i>O afeto de horror.....</i>	<i>248</i>
3.4. <i>A desilusão na guerra.....</i>	<i>260</i>
3.5. <i>Contagens de corpos.....</i>	<i>267</i>
3.6. <i>O advento das neuroses de guerra.....</i>	<i>274</i>
3.7. <i>A guerra e o choque.....</i>	<i>289</i>
3.8. <i>Pedra, trauma e memória.....</i>	<i>312</i>
4. HORROR: SCHEU.....	326
4.1. <i>Aspectos gerais de Totem e tabu.....</i>	<i>336</i>
4.2. <i>O horror ao incesto.....</i>	<i>341</i>
4.3. <i>Horror sagrado.....</i>	<i>346</i>
4.4. <i>Horror Feminae.....</i>	<i>353</i>
4.5. <i>O estupro da Medusa.....</i>	<i>361</i>
4.6. <i>O escudo de Perseu.....</i>	<i>363</i>
4.7. <i>Entre monstro e rainha.....</i>	<i>366</i>
4.8. <i>Medusa em Florença.....</i>	<i>376</i>
5. HORROR: GRAUEN - GRAUSEN.....	386
5.1. <i>Horror ao cadáver.....</i>	<i>398</i>
5.2. <i>Rostos de horror.....</i>	<i>415</i>
5.3. <i>Serguei Constantinovitch Pankejeff.....</i>	<i>417</i>
5.4. <i>Ida Bauer.....</i>	<i>423</i>
5.5. <i>Fanny Moser.....</i>	<i>428</i>
5.6. <i>Ernst Lanzer.....</i>	<i>433</i>
5.7. <i>Que horror?.....</i>	<i>438</i>
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	452

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	496
ANEXOS.....	537
I — TABELA “HORROR EM FREUD: USOS E TERMOS”	537

Introdução

I. Uma questão incômoda

Esta tese surgiu de uma limitação incômoda. *Qual a diferença entre terror e horror?* Tendo desenvolvido pesquisas¹ e publicações² que abordavam, dentro de uma perspectiva psicanalítica, questões relacionadas ao campo iconográfico do cinema e da literatura de terror, essa pergunta me assombrava. Sempre que me dispunha a falar sobre esse tema, a indagação sobre a distinção entre “terror” e “horror” surgia e, instigada pelos ouvintes atentos, me levava a elaborar respostas improvisadas e insatisfatórias. A limitação estava dada, não havia uma boa resposta; mesmo que essa distinção já houvesse sido investigada por outros, me sentia impossibilitado de elaborar uma resposta satisfatória que estivesse de acordo e fundamentada na teoria psicanalítica.

Nesse caso, não se tratava de uma escassez de bibliografia sobre o tema, pelo contrário. O fato de os termos “terror” e “horror”, em português, serem cognatos bastante precisos de *terror* e *horror* em inglês e em espanhol — ou ainda de *orrore* e *terrore*, do italiano —, tornou possível importar definições e diferenciações. Boas respostas sobre a distinção entre “terror” e “horror” existem, mesmo que não sejam um consenso. Destas apresentarei apenas duas que acredito serem as mais interessantes, ambas externas à psicanálise e, em certos aspectos, contraditórias entre si. Em *Horror cinema* [Cinema de horror] (2017), Steven Jay Schneider e Jonathan Penner elaboraram uma diferenciação bastante sintetizada e direta entre “horror” e “terror” para a introdução do livro. O curioso é que, apesar de o livro abordar especificamente a questão cinematográfica, Schneider e Penner abordam o “horror” e “terror” enquanto fenômenos da realidade material:

Qual a diferença entre “horror” e “terror”? Horror vem depois. Terror é o suspense, o medo. Você se preocupa com alguma coisa terrível que poderia acontecer. “Que som é esse?”, “Cadê o meu bebê?”, “e meu

¹ PENHA, Diego Amaral. **Filmes de Terror e Psicanálise**: Um esboço sobre os mecanismos psíquicos subjacentes a espectadores, 2011; Idem. **Zumbis**: O Discurso Inconsciente em um Fenômeno Social, 2012.

² Idem; ROSA, Miriam Debieux. Corpo e clínica: ensaio sobre o horror como imagem sobrevivente. In: LEITE, N. V. A.; MORAES, M. M.; MILÁN-RAMOS, J. G. (org.). **O caso**: entre exceção e transmissão, 2018; Idem; GONSALVES, Rodrigo; ROSA, Miriam Debieux. Mortos enfim: algumas disparidades e confluências entre vampiros e zumbis na cultura popular. In: GONSALVES, R.; PENHA, D. A. (org.). **Ensaio sobre vampiros e zumbis**: psicanálise, filosofia e arte, 2021.

namorado?”, “Que coceira é essa?” “Que baque foi esse?”. Essas coisas aterrorizam você. O pânico começa, o receio. Terror é aquilo que está à espreita atrás da porta — a promessa de dor. E o horror é o seu medo realizado. Horror é a promessa cumprida.³

E continuam:

Horror é o real. A realização. É o fato que você tem que encarar; o assassino diante de você, dentes à mostra, faca erguida. O cônjuge morto no chão. É a carne flácida no espelho e a criança correndo atrás da bola, alheia ao caminhar que você vê vindo. É o inseto se arrastando para fora de sua orelha. São os nazistas no poder.⁴

Assim, com Schneider e Penner é possível traçar uma separação na qual o “terror” estaria mais associado com o medo e com a antecipação, a preocupação de que algo terrível irá acontecer. Já o “horror” seria aquilo que é horrível em ação; não há mais a sensação de preocupação, apenas o desamparo e a constatação do acontecido. A definição dos autores pode ser resumida em duas sentenças: 1) *terror é aquilo que está à espreita atrás da porta — a promessa de dor*; 2) *o horror é o seu medo realizado — a promessa cumprida*. Por ser uma resposta interessante para a minha incômoda pergunta, por muito tempo pude recorrer a ela como solução emprestada.

Entretanto, um leitor que é familiarizado com a psicanálise, principalmente com a metapsicologia de Freud, olharia com suspeita uma formulação como essa, uma vez que, apesar de ela se encaixar muito bem na concepção de “terror” apresentada por Freud, os termos parecem estar invertidos e alguns ajustes seriam necessários. A questão é que, de certa maneira e a depender da tradução, é possível considerar que exista uma definição freudiana de “terror”. Explico: primeiramente, basta reconhecer que é possível encontrar uma descrição de “terror” em Freud, mas não tão facilmente uma de “horror”. Em um texto chamado *Além do princípio de prazer* (1920), Freud afirmou que o termo “terror” denomina o estado em que ficamos ao correr um perigo sem estarmos para ele preparados, trata-se de algo que “ênfatiza o fator da surpresa”⁵. Nesse sentido ele estabeleceria uma

³ SCHNEIDER, Steven Jay; PENNER, Jonathan. Introduction: What is "Horror"? In: DUNCAN, P.; MÜLLER, J. (Ed.). **Horror cinema**, 2017, p. 11.

⁴ Ibid.

⁵ FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920). In: Idem. **Obras completas volume 14: História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos")**: além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920), 2010, p. 169.

relação de oposição com o afeto de angústia, enquanto “um estado como de expectativa do perigo e preparação para ele”⁶.

É possível notar que a perspectiva de “terror” de Freud não se encaixa muito bem com a proposta de Schneider e Penner. Enquanto para o psicanalista o “terror” estaria associado ao fator surpresa do acontecimento terrível que depende da ausência do sentimento de antecipação, para os autores de *Horror cinema*, o “terror” estaria relacionado especificamente com o sentimento de antecipação, com a expectativa da situação terrível porvir. De certa forma, ambas as concepções parecem se opor, mas sem que, com isso, a definição de “terror” freudiana coincida com a de “horror” em Schneider e Penner. Era o que, de fato, ocorria nas vezes em que eu utilizava as descrições desses autores para responder àquela incômoda pergunta nos círculos psicanalíticos: alguém me indagava a respeito das não correspondências dessa concepção com a famosa passagem de Freud em 1920.

Entretanto, não seria prudente fazer essa aproximação entre Freud e os autores citados por um motivo de extrema relevância: encontramos a palavra “terror” na passagem citada de *Além do princípio de prazer* (1920) apenas em duas das quatro traduções mais difundidas em português brasileiro — a já citada acima, da editora Companhia das Letras, e a versão publicada pela Autêntica⁷. Nas versões desse texto publicadas no Brasil pelas editoras Imago e L&PM, em vez de encontrarmos o termo “terror”, encontramos “susto”: “‘susto’, [...], é o nome que damos ao estado em que alguém fica, quando entrou em perigo sem estar preparado para ele, dando-se ênfase ao fator da surpresa”⁸; e “‘susto’, [...], designa um estado em que a pessoa entra quando está em perigo sem estar preparada para ele; o susto acentua o fator da surpresa”⁹. Isso, curiosamente, significa que se caso eu escolhesse os volumes da editora Imago como referência para minha investigação, teria que afirmar ao meu leitor que não é possível encontrar uma definição de “terror” em Freud, mas sim uma de “susto”.

⁶ FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* (1920), 2010, p. 169.

⁷ Idem. *Além do princípio de prazer* (1920). In: Idem. **Além do princípio de prazer** [*Jenseits des Lustprinzips*], 2020, pp. 71 e 73.

⁸ Idem. *Além do princípio de prazer* (1920). In: Idem. **Vol. XVIII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 23.

⁹ Idem. **Além do princípio de prazer** (1920), 2019, p. 52.

As coisas ficam ainda mais complicadas ao considerar que o termo alemão utilizado por Freud que acabou sendo traduzido por “terror” e “susto” é *Schreck*. Sem me aprofundar muito sobre a questão nesta introdução, apenas vou indicar aqui que, especificamente nas obras de Freud em português, essa palavra foi traduzida também por “pavor”¹⁰, “espanto”¹¹ e, muitas vezes, “horror”¹², por exemplo.

Eu havia prometido ao leitor dois exemplos de boas respostas para a pergunta incômoda sobre a diferença entre “terror” e “horror”. A primeira foi a citação de Schneider e Penner, em que 1) *terror é aquilo que está à espreita atrás da porta — a promessa de dor*; e 2) *o horror é o seu medo realizado — a promessa cumprida*. A segunda está no livro *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme* [Horrorismo, ou sobre a violência contra os desamparados] (2007), em que a filósofa italiana Adriana Cavarero formulou a concepção de “horrorismo”, um neologismo que tem por premissa a diferenciação em relação à ideia de “terrorismo”. Segundo Cavarero, a palavra “terrorismo” encontra-se impregnada de sentidos relacionados aos grandes acontecimentos do século XX e XXI; por exemplo, o atentado de 11 de setembro de 2001 e a chamada “guerra ao terror” [*war on terror*] desencadeada por ele.

Para tanto, Cavarero recorreu aos contornos simbólicos oferecidos por referenciais etimológicos das palavras “terror” e “horror”. Segundo sua concepção, isso a auxiliou a afastar-se dos sentidos contemporâneos de que foram dotados esses termos atualmente, especialmente “terror”. A partir de suas respectivas etimologias, Cavarero buscou se aproximar dos sentidos que tais palavras foram assumindo ao longo de sua transmissão histórica. Assim sendo, os dois capítulos de abertura do livro funcionam como dois verbetes de dicionário, só que um pouco mais aprofundados e que incluem reflexões filosóficas sobre a questão.

O termo “terror”, disse ela, pode ser reconduzido até as palavras gregas *tremo* e *treo*, que por sua vez originaram dois verbos latinos: *terreo* e *tremo*. O radical *ter*, presente nessas palavras, indicava a ação de “tremar”. É o medo ou pavor mais como uma reação fisiológica do que psicológica:

¹⁰ FREUD, Sigmund. História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”, 1918 [1914]), 2010, p. 50.

¹¹ Idem e BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 2**: Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 82.

¹² Idem. A cabeça da Medusa (1922). In: Idem. **Obras completas volume 15**: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923), 2011, p. 327.

A dimensão do terror é caracterizada pela experiência física de medo, tal como se manifesta em um corpo que treme. Sintomaticamente, essa percepção física do medo, ou se preferir, essa reação física ao medo, alude não apenas ao movimento localizado do corpo que treme, mas alude ao movimento muito mais dinâmico de fugir.¹³

Por esse ângulo, o “terror” seria caracterizado por essa particularidade de colocar o corpo em movimento. É a ameaça que agita o corpo, instigando à fuga como estratégia de proteção. Assim, articula-se à ideia de “terror” a ideia de “sobreviver”, no sentido de uma comoção que impulsiona o corpo a fugir do perigo de morte. Então, Cavarero recorreu à mitologia grega para costurar a noção etimológica de “terror” à ideia de “guerra”, já que o termo grego *treo* que deu origem ao substantivo *tresas* se refere diretamente à esfera da guerra. *Tresas* define o sentimento que invade o coração do guerreiro que se acovarda e tenta fugir do campo de batalha. Nesse sentido, a ideia de “pânico” corresponderia ao caráter extremamente contagioso do “terror”.

Sobre o “horror”, Cavarero apontou que o verbo *horreo*, do latim, designava literalmente o arrepio dos pelos e do cabelo. A ideia de “horripilante” em português ainda mantém alguma relação com o fenômeno do arrepio, não tanto quanto a palavra italiana *orripilante*, mas o suficiente para que os “arrepios” façam parte do significado de “horror” em dicionários da língua portuguesa¹⁴. Entretanto, Cavarero indicou que, no grego antigo, a ideia de “arrepia” poderia ser descrita tanto por *horreo*, quanto por *φρίσσω* [*phrissō*], algo que parece sobreviver em nossa concepção de “calafrios”, já que *phrissō* deu origem aos termos *frigus* (latim) e “frio” (português). Nessa perspectiva, Cavarero destacou o efeito congelante do horror, bem próximo do sentido de *freeze* da língua inglesa, que sustenta tanto o significado literal de “congelar” quanto o coloquial “paralisar”.

Com isso, Cavarero elaborou a figura da Medusa enquanto “encarnação do horror”¹⁵ na mitologia grega. Porém, em vez de se deter no poder petrificador do olhar da górgona, uma vez que havia levantado a concepção de horror enquanto congelamento, a filósofa destacou o aspecto repulsivo relacionado à ideia de desmembramento e desfiguração relacionada à Medusa, já que seu mito gira em torno de sua decapitação e

¹³ CAVARERO, Adriana. **Horrorismo**: nombrando la violencia contemporánea, 2009, p. 23.

¹⁴ NASCENTES, Antenor. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, 1955, p. 268; “horror” in: MAIA, Raul (Ed.). **Dicionário Internacional de Idiomas**: (Poliglota), s/d; HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**, 2009, p. 1035.

¹⁵ CAVARERO, Adriana. op. cit., p. 19.

da utilização de sua cabeça enquanto arma por Perseu. Diz mais de um corpo morto que não pode conservar sua unidade simbólica, sua dignidade ontológica, do que de uma reação de fuga para evitar a morte:

Como atestam seus sintomas corporais, a física do horror não tem a ver com a reação instintiva à ameaça de morte. Em vez disso, tem a ver com a repulsa instintiva a uma violência que, não se contentando em matar, porque seria muito pouco, procura destruir a singularidade do corpo e rasgando sua vulnerabilidade constitutiva. O que está em jogo não é o fim de uma vida humana, mas a própria condição humana, enquanto encarnada na singularidade de corpos vulneráveis. Carnificina, massacres, torturas e outras formas de violência ainda mais cruelmente sutis são parte integrante desse quadro.¹⁶

De forma sintetizada, Cavarero descreveu o 1) *terror como a experiência física de tremer de medo, movimento inicial da resposta de fugir do perigo*, e o 2) *horror como a experiência de repulsa a uma violência hedionda, que se manifesta através de dois principais sintomas corporais: o arrepio e a paralização*. Nota-se que as reflexões de Cavarero sobre o tema avançam sobre outras questões e, apesar de compartilharem algumas ideias com a descrição de Schneider e Penner, com ela não coincide. A princípio, a discussão sobre “terror” e “horror” como proposta por Cavarero se encontra bastante distante daquela definição de “terror” sugerida por Freud em 1920, uma vez que ali a típica característica desse estado seria exatamente o choque da surpresa, não tanto a resposta de fuga. Entretanto, o recurso etimológico do método da filósofa italiana é bastante similar à estratégia de desdobramento semântico das palavras que Freud utilizava em suas obras.

Por exemplo, ao estabelecer uma relação entre o substantivo alemão *Angst* e a reação física causada pelo afeto por ele designado, Freud¹⁷ destacou a raiz etimológica do termo na palavra *angustiae*, do latim, que designa a ideia de aperto, enfatizando o estreitamento da respiração e o sentimento de opressão. Em outro momento, ao abordar a temática dos tabus, Freud fez uma breve apreciação sobre a etimologia em que destacou termos similares àquele de seu interesse:

¹⁶ CAVARERO, Adriana. **Horrorismo**: nombrando la violencia contemporánea, 2009, p. 19.

¹⁷ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias a psicanálise (1916- 1917). In: Idem. **Obras completas volume 13**: conferências introdutórias à psicanálise, 2014, p. 523.

Tabu é uma palavra polinésia cuja tradução nos causa dificuldades porque não temos mais o conceito designado por ela. Esse conceito ainda era corrente entre os antigos romanos; seu *sacer* era o mesmo que o tabu dos polinésios. Também o *ἄγος* dos gregos e o *kodausch* dos hebreus devem ter significado o mesmo que os polinésios exprimem pelo seu tabu e muitos povos da América, da África (Madagascar), da Ásia Setentrional e da Ásia Central por meio de designações análogas.¹⁸

Porém, talvez a mais significativa investigação etimológica realizada por Freud ocorreu em seu ensaio “O incômodo” (1919), no qual sondou o sentimento designado pelo termo alemão *Unheimliche*. O psicanalista dedicou o primeiro de três capítulos exclusivamente ao interesse em torno da palavra *unheimlich* e de seu antônimo *heimlich*. Utilizando verbetes de dicionários alemães, Freud¹⁹ comparou os significados desses termos com os de seus equivalentes em outras línguas como latim, grego, inglês, espanhol, italiano e português. Esse mergulho lexicológico foi utilizado nesse contexto enquanto método e ofereceu desdobramentos que efetivamente atuaram na elaboração da conceitualização freudiana sobre o sentimento de incômodo.

Minha busca por uma resposta para a pergunta sobre a distinção entre “terror” e “horror” havia me levado a questões interessantes. Entretanto, ainda era bastante incômodo o fato de não conseguir exatamente elaborar uma argumentação psicanalítica dos termos em questão, principalmente sobre “horror”, já que algo a partir de Freud sobre o “terror” poderia ser desenvolvido desde que com ressalvas sobre as traduções. Dois caminhos de investigação pareciam se delinear nesse ponto: 1) realizar uma pesquisa que seguisse o percurso iniciado por autores como Schneider, Penner e Cavarero, dentro de uma abordagem psicanalítica freudiana de investigação que partisse do recurso à etimologia; ou 2) realizar um mapeamento dos termos “terror” e “horror”, especificamente, nas obras de Freud e apresentar uma investigação aprofundada de contextualização e articulação com conceitos e noções mais estabelecidos.

O objetivo desta tese começava a tomar forma e algo precisaria ser abandonado no intuito de a pesquisa encontrar uma delimitação enxuta. Portanto, decidi que o segundo caminho parecia menos usual, possivelmente exigindo mais trabalho, mas podendo de

¹⁸ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, p. 58.

¹⁹ Idem. **O incômodo** (1919), 2021, pp. 45-62.

fato desvendar elementos e articulações teóricas freudianas também não tão usuais. O risco de abandonar o primeiro caminho, no entanto, estava relacionado à possibilidade de perder a desejável condição de autoria que uma tese exige. Ao me debruçar estritamente sobre a obra de Freud, o texto poderia adquirir o caráter de um comentário daquilo que o psicanalista disse, desistindo de focar em minhas próprias impressões, reflexões e experiências enquanto pesquisador e psicanalista sobre o fenômeno do “horror”.

Foi preciso que uma amiga pesquisadora do campo da antropologia me lembrasse de uma importante consideração sobre a atividade de investigação na qual a pesquisa em psicanálise está fundamentada. Em sua condição de estrangeira, minha colega pôde dizer com a precisão de uma analista que “nosso tema de pesquisa não é uma entidade separada; o tema de pesquisa somos ‘nós’, aquilo que nos movimenta; não é sobre a pesquisa, é sobre a ‘gente’, sobre aquilo que nos movimenta e movimenta os outros também” (*sic*). Trata-se de uma descrição da perspectiva psicanalítica de método na qual o conceito de transferência deve ser utilizado como instrumento técnico de investigação. Significa que na pesquisa em psicanálise o pesquisador não está a salvo daquilo que formulou. Como afirmou Miriam Debieux Rosa, a investigação psicanalítica nasce na clínica de Freud, para de lá se expandir enquanto método:

o método é a escuta e interpretação do sujeito do desejo, em que o saber está no sujeito, um saber que ele não sabe que tem e que se produz na relação que será chamada de transferencial. Nessa medida, o psicanalista escuta o sofrimento e descobre que não deve eliminá-lo, mas criar uma nova posição diante do seu sentido. O sintoma é realização do desejo, o lugar da verdade do sujeito, uma mensagem, um enigma a ser decifrado; nele está o cerne da subjetividade.²⁰

A suposta neutralidade do observador científico está borrada, pois quem pesquisa também é atravessado pelo desconhecimento de si a que se refere a esfera do inconsciente. Mais do que isso, a investigação psicanalítica é tributária do campo do Outro, o que significa afirmar que ela não corresponde exclusivamente a uma hermenêutica, já que o inconsciente tal como formulado por Freud não é um fenômeno que se manifesta exclusivamente no consultório do psicanalista:

²⁰ ROSA, Miriam Debieux. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos metodologia e fundamentação teórica. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, 2004, p. 341.

o psicanalista não aplica teorias, não é o especialista da interpretação, nem mesmo da fantasia, posto que não é só aí que o inconsciente se manifesta; o psicanalista deve estar a serviço da questão que se apresenta. A observação dos fenômenos está em interação com a teoria, produzindo o objeto da pesquisa, não dado a priori, mas produzido na e pela transferência.²¹

Nesse sentido, a pesquisa em psicanálise é esta, como tantas outras, em que o *tema de pesquisa não é uma entidade separada* do pesquisador. Nela *o tema de pesquisa somos “nós”, aquilo que nos movimenta*, o desejo inconsciente. Através da concepção de transferência compreende-se que a pesquisa é sempre *sobre a “gente”, sobre aquilo que nos movimenta e movimenta os outros também*, já que não se condiciona ao interesse apenas daquele que pesquisa, mas também dos atores que compõem o campo sociopolítico. Essa é a base fundamental de qualquer psicanálise que almeje a alcunha de clínico-política.

II. A pesquisa em si

A pesquisa que o leitor poderá ler nesta tese de doutorado foi guiada pela pergunta: *há na obra de Freud elementos teóricos, principalmente metapsicológicos, para o reconhecimento de uma noção ou conceito de horror?* Nota-se que dessa maneira o interesse pelo termo “terror” foi abandonado. Isso ocorreu por dois motivos: 1) como já indiquei, existe um caminho teórico possível de abordar a ideia de “terror” em Freud, mesmo que ele seja questionável. Já em relação ao termo “horror”, esse caminho não estava dado a priori; e 2) o mapeamento do termo “horror” na obra do psicanalista mostrou que falar de “horror” em Freud é inevitavelmente, ao mesmo tempo, falar de “terror”, já que algumas palavras alemãs que foram traduzidas por “terror” são as mesmas que também foram vertidas como “horror”. Assim sendo, o objetivo dessa investigação foi marcado pelo interesse em realizar o mapeamento do termo “horror” na obra de Freud publicada no Brasil; mapeamento que pudesse oferecer elementos teóricos que

²¹ ROSA, Miriam Debieux. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos metodologia e fundamentação teórica. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, 2004, p. 341.

possibilitassem uma compreensão metapsicológica do fenômeno do horror para a psicanálise.

Mapear a presença da palavra “horror” nas obras de Freud publicadas em português brasileiro foi uma tarefa complexa e trabalhosa, que consistiu em rastrear a palavra e suas variações nos textos que já foram editados no país. Trata-se de um elemento importante na investigação proposta acerca da noção de “horror” em Freud, pois, como será apresentado a seguir, induz a uma pertinente discussão não apenas sobre o trabalho de tradução da obra do psicanalista, mas também sobre os processos de conceitualização de algumas ideias em termos do nosso vernáculo.

Não seria possível cobrir todas as diferentes versões de traduções das obras de Freud publicadas no Brasil. Até onde tenho conhecimento, os textos de Freud foram publicados de maneira programática ou espaçada pelas editoras brasileiras Delta, Imago, Companhia das Letras, L&PM, Autêntica, Cosac Naify, Blucher, Hedra, Martin Claret, Zahar, Penguin, Cienbook, Lafonte, Edições 70 e Magic Kids. Edições como as publicadas pela Delta e pela Cosac Naify encontram-se relativamente inacessíveis para a maioria da população, o que tornou suas traduções pouco difundidas atualmente. Outras como Lafonte, Edições 70 e Magic Kids ainda são majoritariamente desconhecidas, buscando se estabelecer no “mercado freudiano”.

A editora Imago é a única que possui um catálogo de obras completas publicado e acessível. Outra editora que almeja a publicação das obras completas é a Companhia das Letras, que até o momento publicou 16 dos 19 volumes de textos de Freud. A editora L&PM publicou uma coleção de diversos textos do psicanalista em volumes únicos. E a editora Autêntica tem publicado uma coleção nomeada como “Obras incompletas”, que conta com textos de Freud compilados de maneira temática, algumas vezes contando com paratextos de outros autores. Reconhecendo as edições da Imago, Companhia das Letras, L&PM e Autêntica como as mais difundidas, influentes e atuais, escolhi-as para realizar o mapeamento da presença da palavra “horror” e de suas variações (horrível, horripilante, horroroso etc.). Porém, algumas outras traduções foram incluídas na bibliografia utilizada, já que apresentavam opções de tradução ou notas do tradutor que interessavam à pesquisa.

Esse tipo de rastreamento já havia sido iniciado durante minhas pesquisas anteriores de maneira manual. Ao encontrar os termos “horror” e “terror” e seus derivados em minhas leituras, além de destacá-los, buscava verificar os termos alemães que haviam

sido traduzidos dessa maneira. Entretanto, outras ferramentas foram de fundamental importância para a localização do termo “horror” nas obras de Freud. O formato digital (*ebook*) das edições mais recentes da Companhia das Letras, L&PM e Autêntica favoreceu a realização de pesquisas por termos nos textos; no caso da editora Imago, pude contar com o site Freud Online²², que oferecia a possibilidade da realização de pesquisa por termos nas obras completas em sua versão publicada pela editora.

Assim, foi possível encontrar diversas passagens nos textos de Freud em que a palavra “horror” aparece em português. A existência de mais de uma tradução de seus textos para nossa língua, bem como a facilidade da utilização de pesquisas por termos viabilizaram identificar semelhanças e divergências no que tange a opções de tradução. O mapeamento da palavra “horror” nas obras freudianas no Brasil indica inicialmente quais foram os momentos em que os tradutores optaram por traduzir alguma palavra ou ideia do texto alemão por “horror” e suas variações.

Essa é uma afirmação importante de ser antecipada, já que a palavra “horror”, exatamente como a grafamos em português, aparece apenas uma vez entre as palavras escritas e publicadas de Freud em alemão. Em 1922, no texto “Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade”, o psicanalista utilizou a expressão em latim *horror feminae*²³, referindo-se à repulsa à mulher, que muitas vezes se apresenta sob a forma de medo, aversão ou ódio. *Horror feminae*, para Freud, refere-se especificamente à repulsa ao corpo da mulher, devido à importância dada à ausência/presença do pênis e sua relação com o horror à castração. Esse é de fato um aspecto importante sobre o horror em Freud, que retomo ao longo da tese, mas cabe frisar a importante constatação: na língua alemã, “horror” aparece apenas uma única vez em Freud e faz parte de uma expressão em latim.

A palavra “horror” que utilizamos em português é cognata da palavra alemã *Horror*; entretanto, como aponta a curadoria do *Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache* [Dicionário digital da língua alemã], o *Horror*²⁴ da língua alemã tornou-se mais frequente apenas a partir de 1950, diferentemente de outras palavras correlatas que

²² FREUD ONLINE. Disponível em: <http://www.freudonline.com.br/>. Acesso em: 31 mar. 2020.

²³ FREUD, Sigmund. Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade (1922). In: Idem. **Obras completas volume 15**: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923), 2011, p. 223.

²⁴ “Horror” In: **Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache**, <<https://www.dwds.de/wb/Horror>>, acessado em 7 de maio de 2020.

encontram seu pico de frequência de uso entre 1800 e 1900, como *Abscheu*²⁵ e *Grausen*²⁶, por exemplo. Talvez isso explique o motivo pelo qual *Horror* apareça apenas uma vez nas palavras de Freud, e como uma palavra estrangeira.

Nas traduções brasileiras das obras de Freud é possível encontrar diversas passagens nas quais o termo “horror” e palavras com o radical “horr-” são utilizadas. Com o objetivo de tornar esse mapeamento mais compreensivo, está disponibilizada na sessão de Anexos a Tabela I - “Horror em Freud: usos e termos”, na qual é possível acompanhar algumas das aparições da palavra “horror” e suas variantes de maneira cronológica na obra freudiana. O principal objetivo da tabela é indicar todos os textos em que a palavra “horror” foi utilizada pelos tradutores. Essas obras estão listadas na primeira coluna, chamada “Obra e ano”. Nos textos ali incluídos, a palavra “horror” foi utilizada pelo menos uma vez em alguma das edições das traduções selecionadas (Imago, Companhia das Letras, L&PM e Autêntica).

O segundo objetivo era demonstrar ao leitor a variabilidade de termos em alemão que foram traduzidos por “horror”. Na coluna “Exemplos em português” estão incluídas algumas citações nas quais a palavra foi utilizada. Entretanto, não seria possível inserir na tabela, sem poluir a visualização, todas as incidências da palavra no caso de textos em que ela consta múltiplas vezes. Por exemplo, em vez de incluir na tabela todas as quatorze vezes que a expressão “horror ao incesto” apareceu no texto *Totem e tabu* (1912-13), essa expressão foi incluída como exemplo apenas duas vezes por motivos diferentes. Treze das vezes em que “horror ao incesto” é utilizado nas traduções de *Totem e tabu*, a expressão original em alemão traduzida foi *Inzestscheu*, e apenas uma única vez “horror ao incesto” foi tradução de “*verabscheut den Inzest*”. Assim sendo, a Tabela I contém apenas um exemplo de tradução para *Inzestscheu* (suprimindo os outros doze exemplos) e outro para “*verabscheut den Inzest*”. Mesmo que em ambos os casos a tradução para “horror ao incesto” esteja relacionada aos termos *Inzest* e *Scheu*, presentes em ambas as expressões, optei por incluí-los em separado na tabela, devido à pequena alteração na expressão alemã. Esse modelo foi seguido em todas as outras passagens com “horror” incluídas na tabela.

²⁵ “Abscheu” In: **Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache**, <<https://www.dwds.de/wb/Abscheu>>, acessado em 7 de maio de 2020.

²⁶ “Grausen” In: **Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache**, <<https://www.dwds.de/wb/Grausen>>, acessado em 7 de maio de 2020.

A Tabela I também demonstra outro tipo de variabilidade de palavras em alemão que foram vertidas como “horror”. Verificou-se, então, que uma surpreendente gama de palavras estava traduzida assim, dentre elas: *Grausen*, *Entsetzen*, *Schauer*, *Schreck*, *garstig*, *Greueln*, *Abscheu*, *Furcht* e *Scheu*, sem que isso significasse necessariamente que cada um desses termos estivesse especificando tipos diferentes de horror em Freud. Por exemplo, foi possível encontrar a expressão “horror à castração”²⁷ como opção de tradução de *Kastrationsschreck*²⁸, com a ideia de “horror” se referindo ao termo *Schreck*. Porém, a expressão “*Abscheu vor der Kastration*”²⁹ também foi traduzida como “horror à castração”³⁰, e nesse caso é a palavra *Abscheu* que convoca a noção de “horror”. Outro exemplo desse tipo de variação tipicamente realizada por Freud pode ser encontrado nas expressões *Schauergeschichten*³¹, “*gräulichen [Tier]geschichten*”³² e “*gruseligen Erzählungen*”³³, que nas versões brasileiras estão traduzidas pela mesma expressão “histórias horripilantes”³⁴.

Talvez esteja ficando claro para o leitor por qual caminho esta pesquisa enveredou com o intuito de investigar o que a obra de Freud nos oferece acerca da compreensão do fenômeno “horror”. Por mais que *Kastrationsschreck* e *Abscheu vor der Kastration* possam significar “horror à castração” e talvez de fato estejam abordando o mesmo fenômeno por nomes diferentes, não podemos considerar que *Schreck* e *Abscheu* sejam exatamente a mesma coisa, isto é, que sejam o mesmo “horror”. Ainda mais quando se leva em conta que, se em determinados momentos *Schreck* é traduzido como “horror”, em outros está como “terror” ou “pavor”; o mesmo para *Abscheu*, que pode ser encontrado

²⁷ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 327.

²⁸ Idem. Das Medusenhauptes (1940 [1922]). In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch Geordnet, vol. 17**, 1940-52, p. 47.

²⁹ Idem. Fetischismus (1927). In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch Geordnet, vol. 14**, 1940-52, p. 313.

³⁰ Idem. Fetichismo (1927). In: Idem. **Obras completas volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**, 2014, p. 306.

³¹ Idem; BREUER, Josef. Studien über Hysterie (1893-1895). In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 1**, 1940-52, p. 107.

³² Ibid., p. 103.

³³ Idem. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 5**, 1940-52, p. 125.

³⁴ Idem; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, pp. 80 e 85; Idem. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: Idem. **Obras completas volume 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**, 2016, p. 146.

vertido tanto como “horror” quanto “nojo”, “repulsa” e outros. Assim sendo, essa pesquisa precisou levar em conta o fato de que, em Freud, a presença do horror e dos fenômenos a ele relacionados está articulada com um punhado de termos que orbitam essa temática, seja em português ou em alemão.

A questão da tradução tornou-se um capítulo à parte desta tese, uma vez que ficou claro que, para poder falar de “horror” em Freud, antes seria necessário considerar a questão da passagem de uma língua para outra. Em seu ensaio sobre Leonardo da Vinci, Freud comentou a anedota de que o artista, quando se propunha a pintar um cavalo, ficava tão entretido com a atividade de compreender a anatomia do animal que acabava dissecando um em vez de pintá-lo. Em 1916-17, retomando esse tema e refletindo sobre suas limitações com a arte de expor suas próprias ideias, Freud disse que:

nem sempre conseguimos pôr em prática nossas intenções sensatas. No próprio assunto há sempre algo que nos comanda e nos desvia de nossas intenções iniciais. Mesmo uma tarefa tão modesta como ordenar um material bem conhecido não se sujeita inteiramente ao arbítrio do autor; ela se cumpre como bem entende, e tudo que podemos fazer é nos perguntar, posteriormente, por que seu cumprimento resultou dessa maneira e não de outra.³⁵

É nesse sentido que o resultado do mapeamento sobre a presença do termo “horror” em Freud direcionou o foco da pesquisa para a questão das traduções da obra do autor para o português. Por isso, no Capítulo 1 o leitor irá encontrar uma reflexão metodológica acerca da questão da tradução no que se refere à teoria psicanalítica. Trata-se de um preâmbulo importante, já que a psicanálise se sustenta enquanto uma prática que envolve especificamente o manejo das palavras, entre analista e analisando, principalmente através da concepção de polissemia. Porém, a importância desse capítulo toca no fato de que na história da psicanálise há uma verdadeira tradição de querelas acerca das transposições dos conceitos freudianos entre as línguas. Nesse sentido, a concepção de “falhas de tradução” apresentada é fundamental, pois sustenta que a tarefa de traduzir é sempre impossível de ser realizada em sua totalidade, constatação que se difere da ideia de “traduzir errado” ou “traduzir mal”.

³⁵ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias a psicanálise (1916- 1917), 2014, p. 501.

Os capítulos seguintes foram divididos com o intuito de que cada um se organizasse ao redor de um termo alemão que foi traduzido como “horror”. Entretanto, um recorte relacionado à quantidade de termos se fez necessário, privilegiando aqueles que majoritariamente são traduzidos por “horror” (*Schreck* e *Grauen*) e aqueles que abarcam conceitos e noções consideradas fortes na teoria psicanalítica (*Furcht*, *Scheu* e *Schreck*). Termos como *Entsetzen* e *Schauer*, por exemplo, foram deixados para investigações futuras que venham a complementar a tese aqui proposta. Porém, de certa forma é possível considerar que a escolha das palavras *Furcht*, *Schreck*, *Scheu* e *Grauen* como principais incidências da ideia de horror abarque boa parte das considerações que poderiam ser apontadas em relação a outros termos, uma vez que oferecem uma considerável amostra das reflexões de Freud sobre o tema.

No Capítulo 2 realizei a apreciação de três passagens da obra de Freud nas quais o termo *Furcht* foi traduzido por “horror” e as expressões *furchbar* e *furchtbarer* foram vertidas respectivamente por “horrivelmente” e “horríveis”. Dessas passagens, aquela na qual o psicanalista argumentou sobre um “natural horror humano às cobras”³⁶ [*natürliche Furcht vor der Schlange*]³⁷ foi especificamente investigada no capítulo enquanto uma herança do pensamento de Charles Darwin (1802-1889). Mesmo que a palavra *Furcht* não seja traduzida por “horror” na maioria de suas incidências, um capítulo dedicado a essas ocorrências, mesmo que pontuais, é fundamental. Das palavras que abordo nos capítulos da tese, *Furcht* é a que possui uma definição relativamente estável oferecida pelo próprio Freud como um “medo” ou “temor” de um objeto definido. Inevitavelmente, ao recuperar a contextualização da construção de tal definição, tive de trazer ao leitor a discussão freudiana em torno da conceitualização de *Angst*. Isso possibilitou a reinvidicação da existência de uma teoria do medo em Freud. A ideia de que *Furcht* tenha sido traduzido por “horror” é contraintuitiva e revela interessantes constatações sobre as “falhas de tradução”.

O Capítulo 3 é dedicado à palavra *Schreck*, que é uma das que mais frequentemente pode ser encontrada traduzida por “horror”, apesar de tradicionalmente ser remetida às ideias de “terror”, “susto” ou “pavor”. Assim como *Furcht*, *Schreck*

³⁶ FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900), In: Idem. **Volume IV e V das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 378.

³⁷ Idem. Die traumdeutung (1900). In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet**, vol. 2-3, 1940-52, p. 352.

participou da conceitualização de *Angst* na obra de Freud, sedimentando os comentários do psicanalista sobre se tratar de um estado no qual não estamos preparados para o surgimento súbito de uma ameaça. No capítulo, pude apresentar a articulação entre o afeto denominado com *Schreck* e as concepções de neurose traumática e neurose de guerra. Foram encontradas profundas relações de pertinência entre a noção de *Schreck* e o conceito freudiano de trauma, bem como com as concepções do psicanalista em relação ao horror da guerra, o horror da tortura e o horror à morte.

O Capítulo 4 foi dedicado ao termo *Scheu*, especificamente por ele compor a expressão de um conceito freudiano bem estabelecido com a ideia de “horror ao incesto” [*Inzestscheu*], um dos pilares da argumentação do livro *Totem e tabu* (1912-13). Porém, a definição da palavra *Scheu* em alemão não corresponde completamente à ideia de “horror”, assim como ocorre com *Furcht*. Por outro lado, a concepção de *Abscheu* parece se articular bem com a ideia de “nojo” e “repulsa” que pertence ao sentido de “horror” em português. Nesse sentido, articuladas à ideia de tabu, *Scheu* e *Abscheu* oferecem reflexões sobre a importância do horror enquanto um afeto organizador, no sentido em que exige uma separação radical do sujeito com os objetos que causam horror. Nessa perspectiva, o imbróglio da questão do horror à mulher em Freud pôde ser abordado em articulação com a única vez em que a palavra “horror” aparece no texto original, na expressão em latim *Horror Feminae*.

A última palavra investigada na tese é apresentada no Capítulo 5 e, dentre as quatro escolhidas, é a que menos obteve destaque na tradição psicanalítica, mesmo sendo uma das mais frequentemente traduzidas como “horror”, junto com *Schreck*. Trata-se de *Grauen* e de sua gêmea *Grausen*, que, ao dividirem o significado de “horror”, também abarcam o sentido de crueldade e atrocidade que *Furcht*, *Schreck* e *Scheu* não têm. O horror ao cadáver, especificamente no que se relaciona à degradação e à deterioração do corpo, está remetido — enquanto *Grauen* — não só à repugnância [*Abscheu*] e ao pavor [*Schreck*], mas principalmente à problemática antropológica da corporalização do morto enquanto uma imagem prenhe do sentido antitético de ausência-presença. A questão iconográfica ganha peso nesse último capítulo, uma vez que *Grausen* e *Grauen* são utilizados por Freud como forma de tanto descrever a representação da cabeça da Medusa enquanto um símbolo de horror quanto para designar a expressão do rosto de seu paciente conhecido como “homem dos ratos”. Uma investigação iconográfica é esboçada,

indicando a transmissão de uma determinada imagem de horror presente na semiologia clínica de Freud.

Entretanto, uma descrição dos cinco capítulos que compõem esta tese ficaria incompleta sem alguma menção aos desdobramentos sobre a imagem da cabeça da Medusa oferecida ao longo do texto. Se o questionamento que mobilizou a pesquisa indagava sobre se haveria na obra de Freud elementos teóricos, metapsicológicos para o reconhecimento de uma noção ou conceito de horror, a resposta foi organizada tematicamente em capítulos sobre 1) tradução, 2) *Furcht*, 3) *Schreck*, 4) *Scheu* e 5) *Grauen*; mas a questão que emergiu da elaboração dos capítulos — e que, de certa forma, os costurou — foi a investigação e as respectivas descobertas acerca da imagem da cabeça da Medusa.

Onde houve uma discussão relacionada ao horror às cobras, a figura da Medusa pôde surgir a partir das reflexões de Freud sobre os seus cabelos de serpente. Quando a temática era o horror à morte enquanto um medo da castração, a Medusa pôde ser apontada enquanto entidade ligada ao submundo da cosmologia e aos rituais ctônicos gregos. Quando a investigação abordou a concepção de *horror feminae*, pôde-se recuperar a mulher por trás do monstro. Se a antropologia apontou para o horror ao cadáver enquanto uma revolta contra a imagem-limiar, os quadros de Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610), Peter Paul Rubens (1577-1640) e de Arnold Böcklin (1827-1901) indicavam a Medusa enquanto morta-viva. Por fim, quando a tese enveredou para o reconhecimento de uma imagem da expressão de horror nos textos de Freud, a Medusa mostrou-se um antigo símbolo do horror sobrevivente.

Fig. 1 — “Cabeça da Medusa”, 1597, Michelangelo Merisi da Caravaggio.

Fig. 2 — “Medusa”, 1618, Paul Rubens.

Fig. 3 — “Medusa”, 1878, Arnold Böcklin.

De certa forma, esta tese é também uma resposta à convocatória que Freud realizou ao final de seu manuscrito sobre a cabeça da Medusa, em 1922, no qual — após levantar, em um breve texto, a sua hipótese sobre o significado do mito da górgona decepada — reconheceu que, “para poder sustentar seriamente essa interpretação, seria necessário investigar a gênese desse símbolo do horror na mitologia grega, e seus paralelos em outras mitologias”³⁸. Muitos foram os trabalhos que responderam ao chamado de Freud, do quais destaco as publicações de Sándor Ferenczi³⁹ (1873-1933),

³⁸ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 328.

³⁹ FERENCZI, Sándor. Simbolismo da cabeça da Medusa (1923). In: Idem. **Psicanálise III**, 2011, p. 217.

John Carl Flügel⁴⁰ (1884—1955), Otto Fenichel⁴¹ (1897—1946), Géza Róheim⁴² (1891—1953), Isador Coriat⁴³ (1875—1943), Theodor Reik⁴⁴ (1888—1969), Beth J. Seelig⁴⁵, Julia Kristeva⁴⁶ e Griselda Pollock⁴⁷. Com a tese que elaborei, espero poder contribuir para esse pequeno campo de pesquisa que, através da Medusa, consegue articular psicanálise, arte, arqueologia, antropologia e política.

Para finalizar essa introdução sobre a pesquisa, gostaria de indicar ao leitor como se deu a escolha da bibliografia utilizada. Naturalmente, como em qualquer investigação, existem as referências que refletem a preferência do pesquisador, os autores e as ideias que correspondem à forma de pensar de quem elabora o texto. Bem sabemos que uma tese não pode se eximir de prestar contas às obras que sejam consideradas canônicas⁴⁸ e de autores que inauguraram discursividades⁴⁹, mesmo que seja em postura de discordância. Por outro lado, o contexto do laboratório de psicanálise, política e sociedade (PSOPOL) do qual faço parte implica que autores, obras, textos, falas e ideias que estejam em dissonância com o cânone e a discursividade hegemônica também possam fazer a diferença, mesmo que não seja fácil nem harmônico sustentar essa posição.

Essa é uma tese que busca compreender a incidência de um tema nos escritos de Freud. Assim, e não poderia ser diferente, a obra desse autor é a principal referência bibliográfica deste estudo. Walter Benjamin (1892—1940) e Aby Warburg (1866—1929)

⁴⁰ FLÜGEL, John Carl. Polyphallic Symbolism and the Castration Complex. **The International Journal of Psychoanalysis**, 1924, p. 155-196.

⁴¹ FENICHEL, Otto. Schautrieb und Identifizierung. **Internationale Zeitschrift Für Psychoanalyse**, 1935, p. 561-583; Idem. The Scopophilic Instinct and Identification. **International Journal of Psychoanalysis**, 1937, p. 6-34.

⁴² RÓHEIM, Géza. The Dragon and the Hero. **American Imago**, 1940, p. 40-69; Idem. The Dragon and the Hero: (part two). **American Imago**, 1940, p. 61-94; Idem. The Evil Eye. **American Imago**, 1952, pp. 351-363.

⁴³ CORIAT, Isador Henry. A note on the Medusa symbolism. **American Imago**, 1941, p. 281-285.

⁴⁴ REIK, Theodor. Modern Medusa: a psychoanalytic journal for the arts and sciences. **American Imago**, 1951, p. 323-328.

⁴⁵ SEELIG, Beth J.. The rape of Medusa in the temple of Athena: Aspects of triangulation in the girl. **The International Journal of Psychoanalysis**, 2002, p.895-911.

⁴⁶ KRISTEVA, Julia. **The severed head: capital visions**, 2012.

⁴⁷ POLLOCK, Griselda. From Horrorism to Compassion: re-facing medusan otherness in dialogue with adriana caverero and bracha ettinger. In: Idem. (ed.). **Visual Politics of Psychoanalysis: art and the image in post-traumatic cultures**, 2013. p. 159-189.

⁴⁸ FRANCO, Wilson. **Os lugares da psicanálise na clínica e cultura**, 2020, pp. 109-147.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. O que é um autor? (1969). In: Idem. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**, 2013. pp. 284-285.

são dois outros autores que também podem ser considerados base referencial tanto em termos bibliográficos quanto na forma de pensar para esta tese. Contemporâneos e conterrâneos de Freud, são autores de minha preferência e compõem com o psicanalista a base argumentativa da pesquisa, mesmo que nem sempre mencionados. Essa é uma consideração importante de frisar, uma vez que, em uma leitura retrospectiva sobre o trabalho realizado, faz notar que não se trata de um estilo de investigação estritamente psicanalítico ou freudiano — o que tampouco significa que seria possível denominá-lo benjaminiano ou warburguiano. O fato é que o leitor bem pode compreender o espírito do texto a seguir sabendo que o interesse do pesquisador circula nessa tríade de autores.

III. Modo de usar

A maneira como essa investigação foi desenvolvida demanda que duas ressalvas sejam feitas, uma que se refere às imagens utilizadas e outra, ao uso das referências em notas de rodapé.

a. Sobre as imagens

As imagens presentes nesta tese estão disponíveis em um painel digital em forma de mosaico que foi elaborado durante o desenvolvimento da pesquisa. O painel pode ser acessado através do seguinte endereço: penhadiago41.wixsite.com/horrormnemosyne. Nele as imagens se encontram dispostas como se estivessem em um mural, uma ao lado da outra em forma de catálogo. A partir do momento em que o leitor clica em uma imagem, ela é ampliada e informações básicas sobre ela surgem tela, bem como a sua numeração referente ao texto dessa tese (Fig. 1, Fig. 2 etc.). O objetivo desse recurso era ser mais uma estratégia de organização da forma de pensar do pesquisador do que uma montagem específica para exibição das imagens. Nesse sentido, está mais para folha de rascunho do que curadoria de exposição.

Foi um método inspirado no projeto “Atlas Mnemosyne”⁵⁰ de Warburg, tendo por objetivo possibilitar um pensar através das imagens. Isso viabilizou enxergar algumas questões relacionadas ao horror na obra de Freud que talvez não surgissem de outra maneira. O leitor poderá encontrar uma discussão mais completa sobre esse método na seção III — Faces do horror, presente nas “Considerações finais” da tese, porém adianto que essa é uma informação dispensável nesse momento introdutório da pesquisa. O mosaico não é um instrumento central da tese que teria apresentado respostas para a investigação proposta, mas possibilitou a elaboração de perguntas de extrema pertinência para a pesquisa, tornando-se um instrumento auxiliar do processo de investigação. Por exemplo: “qual cabeça da Medusa Freud tinha em mente ao redigir o manuscrito em 1922?”, ou “qual era a expressão de horror que o homem dos ratos exibiu a Freud, ao narrar a tortura do balde de ratos?”. Nesse sentido, mais do que serem apresentadas junto ao texto quando citadas, a importância das imagens utilizadas nessa tese está relacionada com a possibilidade de que elas sejam visualizadas em conjunto, como um verdadeiro atlas cartográfico no qual uma imagem possa ser comparada e confrontada à imagem ao lado, acima, abaixo, próxima ou distante.

As imagens apresentadas nesta pesquisa não são uma apologia ao horror, bem como não servem como uma catalogação das mais importantes ou famosas expressões de horror da história das imagens. Elas estiveram a serviço de meu objetivo de pesquisa e funcionaram mais como uma forma de pensar através das imagens do que apenas ilustração do que foi escrito. Nesse sentido, alguns avisos precisam ser antecipados ao leitor, já que muitas das imagens estão articuladas à iconografia do horror, que inclui desde que esculturas gregas e quadros renascentistas de violência explícita até fotografias de guerra que representam mutilações, pessoas em sofrimento e cadáveres. Assim, tal como advertiu Susan Sontag (1933-2004), “nenhum ‘nós’ deveria ser aceito como algo fora de dúvida, quando se trata de olhar a dor dos outros”⁵¹, o que significa que não posso pressupor que habitamos, o leitor e eu, o mesmo espaço e o mesmo tempo em relação a tais imagens.

⁵⁰ WARBURG, Aby. *Atlas Mnemosyne*, 2010, pp. 3-133.

⁵¹ SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*, 2003, p. 12.

Sou da posição de que muitas dessas imagens não deveriam existir. Quando olho para a fotografia tirada por Nick Út, no vilarejo próximo a Saigon em 1972, em que a garota Kim Phúc corre nua e descalça por uma estrada, expressando dor e horror através de seu rosto e de seus braços, desejo que essa fotografia não exista. Que a guerra do Vietnã não tivesse ocorrido e que nenhum ataque aéreo utilizando bombas de napalm fosse realizado na vila Trảng Bàng em 8 de julho de 1972. Queria que Kim Phúc não tivesse sentido a dor de perder dois primos nesse dia, muito menos a dor das queimaduras de terceiro grau. Não queria que suas roupas tivessem sido incendiadas. Não queria que o jornalista à direita estivesse mais preocupado com trocar o filme de sua câmera do que socorrer Kim e as outras crianças. Ainda não sei responder o acho do fato de que Nick Út tenha tirado essa foto, mas sei que em 2016, com 44 anos, Kim disse ter sentido muita vergonha ao saber que uma foto sua, sem roupa, com 9 anos de idade, tinha circulado o mundo. Não sei se eu tiraria a foto no lugar de Nick Út, mas sei que não posso deixar essa imagem sumir. E sei que uma vez que a foto existe, existiram também Kim Phúc, sua nudez, sua dor e seu horror, seus primos, sua roupa, suas queimaduras, o napalm, Trảng Bàng, 8 de julho de 1972, o jornalista preocupado com o filme e Nick Út.

Fig. 4 — *Fotografia de Kim Phúc, vítima de gás napalm, 1972.*

Nesse sentido, mesmo sendo da posição de que muitas dessas imagens não deveriam existir, penso que, uma vez que existem, devem tornar-se públicas e imunes a qualquer ato de censura que tenha por intenção apagar o que foi retratado, esquecer o que aconteceu. Afinal, o objetivo do ataque aéreo vietnamita do sul era esse: fazer Trảng Bàng, Kim Phúc, suas roupas e seus primos desaparecerem. Podemos imaginar quantos estadistas e militares vietnamitas e norte-americanos desejaram que essa foto desaparecesse. Não consigo compactuar com esse desaparecimento, principalmente

enquanto psicanalista, já que parto do princípio de que somente através da memória é que se torna possível a elaboração de algum fragmento do passado. Entretanto, *nenhum “nós” deveria ser aceito como algo fora de dúvida, quando se trata de olhar a dor dos outros*; assim, o leitor que não compartilhar do mesmo posicionamento, pode escolher evitar as imagens apresentadas nesta tese.

Entretanto, devo advertir que nem todo o horror presente nessa tese se encontra apenas sob a forma de imagens. O texto trabalha com temáticas que podem ser sensíveis para alguns leitores, como por exemplo, guerra, morte e tortura.

b. Sobre os capítulos

Quando a escrita dessa pesquisa se encontrava avançada, algumas possibilidades de organização do texto se apresentaram. Uma vez que os diferentes termos selecionados eventualmente se alinhavam ao redor de determinadas questões, surgiu a opção de elaborar capítulos temáticos, nos quais *Furcht*, *Schreck*, *Scheu* e *Grauen* fossem trabalhados de maneira indiscriminada para explicar o “horror ao cadáver” ou “horror à castração, por exemplo. Entretanto, decidi manter a divisão por termos, já que, desta maneira, os capítulos podem funcionar como verbetes expandidos que ficarão disponíveis para eventuais novas investigações que sejam realizadas no tema. Essa ideia de “verbetes expandidos” foi retirada dos primeiros capítulos do livro de Cavarero que mencionei acima, mas também para solucionar o fato de que alguns destes termos não constituem verbetes em dicionários e vocabulários tradicionais de psicanálise.

c. Sobre as referências

Devido às escolhas metodológicas que tomei para desenvolver esta pesquisa, algumas informações precisam ser oferecidas de antemão ao leitor. A primeira delas refere-se à decisão tomada sobre como seriam realizadas as referências bibliográficas no corpo do texto. Pelo fato de que em vários momentos uma comparação foi realizada entre diferentes traduções do mesmo texto de Freud, optou-se por indicar as referências através de notas de rodapé. Com isso, fica acessível ao leitor uma informação maior do que apenas no nome do autor, data e página — “(FREUD, 1919/2019, p. 29)”, por exemplo. A partir da maneira como optei por abordar o objeto dessa investigação, foi preciso tomar

a decisão de indicar o título completo da versão em português citada, bem como a data de publicação original e a data de publicação no Brasil — “FREUD, Sigmund. O infamiliar (1919), 2019, p. 29”, por exemplo.

O motivo principal está relacionado com a quantidade de referências que foi necessário incluir em um mesmo parágrafo. Caso fossem indicadas no corpo no texto, e não em rodapé, deixariam a leitura excessivamente truncada e poluída — como podemos ver, por exemplo, nessa passagem:

Freud demonstra e utiliza o sentido antitético das palavras em seu famoso mergulho filológico na etimologia da palavra alemã *unheimliche*, traduzida para português como “estranho” (FREUD, 1919/1996), “inquietante” (FREUD, 1919/2010), “infamiliar” (FREUD, 1919/2019) ou “incômodo” (FREUD, no prelo), mas também referida como “sinistro” (FREUD, 1919) por psicanalistas que tiveram alguma influência das traduções de Freud para o espanhol.

Em vez disso, optei por deixar o texto mais fluído, oferecendo as referências em notas de rodapé ao final de cada página, com a atenção de não repetir informações já indicadas e evitando ao máximo fazer comentários nas notas de rodapé, para que não se misturassem e eventualmente se perdessem em meio às referências. Assim, o mesmo trecho encontra-se da seguinte maneira:

Freud demonstra e utiliza o sentido antitético das palavras em seu famoso mergulho filológico na etimologia da palavra alemã *unheimliche*, traduzida para português como “estranho”⁵², “inquietante”⁵³, “infamiliar”⁵⁴ ou “incômodo”⁵⁵, mas também referida como “sinistro”⁵⁶ por psicanalistas que tiveram alguma influência das traduções de Freud para o espanhol.

Assim sendo, nas notas de rodapé, quando uma obra for citada pela primeira vez, sua referência encontra-se por extenso, muito próxima da forma como ela poderá ser

⁵² FREUD, Sigmund. O ‘estranho’ (1919). In: Idem. **Vol. XVII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996.

⁵³ Idem. O inquietante (1919). In: Idem. **Obras completas volume 14**: História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920), 2010.

⁵⁴ Idem. O infamiliar (1919), 2019.

⁵⁵ Idem. **O incômodo** (1919), 2021.

⁵⁶ Idem. **Lo siniestro**. 1919.

encontrada nas referências bibliográficas ao final do texto. Depois de ter sido apresentada por extenso, restringi-me a apenas mencionar, no caso de livros, o autor, o nome da publicação em negrito, a data original, a data de publicação no Brasil e a página. Quando capítulo de livro ou texto inserido em coletânea, após indicar a referência por extenso, as seguintes encontram-se resumidas em: autor, nome do texto, ano original, ano de publicação no Brasil e página. No caso de artigos e outros formatos, além das mesmas informações é incluído o título da revista e outras informações relevantes em destaque. O artifício das expressões latinas como, por exemplo, *ibid.*, *idem* e *opus citatum* também são utilizadas para não sobrecarregar as notas de rodapé de informações.

Já que o argumento apresentado pela tese proposta se desenvolve nas malhas das traduções, incluindo muitas vezes uma bibliografia variada de um mesmo texto freudiano — por exemplo: sua versão original alemã, versões publicadas pelas editoras brasileiras e, por vezes, uma tradução independente do mesmo escrito —, algumas considerações sobre a escolha das obras citadas fazem-se necessárias.

Houve diversas circunstâncias nas quais precisei utilizar especificamente a tradução de determinada editora, e no momento seguinte a versão de outra, já que o argumento se desdobrava exatamente sobre a diferença entre uma e outra publicação. Entretanto, algumas vezes o argumento utilizado demandava uma citação de Freud, mas a discussão em si não abordava especificamente a questão da tradução no momento. Nessas ocasiões, uma escolha deveria ser feita sobre qual tradução utilizar. Em geral, pesquisas em psicanálise acabam selecionando as versões que mais agradam ao pesquisador, dando preferência para determinada coleção. Por exemplo, seria possível escolher as edições publicadas pela Companhia das Letras como bibliografia central, utilizando os volumes da Imago para as traduções que ainda não estão disponíveis. Não foi esse o caso nesta pesquisa.

Uma vez que as diferentes traduções já compunham a bibliografia selecionada, dois critérios foram levados em consideração para a escolha de qual versão utilizar para transcrever citações de Freud: 1) a priorização de uma adequação conceitual com a minha preferência, isto é, versões que traduzem os conceitos de Freud como acredito que seja mais adequado; e 2) a fluidez da tradução, com vistas a facilitar ao leitor a compreensão do argumento freudiano emprestado. Assim, por exemplo, é possível que em determinado momento do texto o leitor encontre citações de passagens da tradução de *Além do*

princípio de prazer da editora L&PM; e, noutro, seguindo os dois critérios de priorização, uma outra citação apresente a versão da editora Autêntica.

Todas as citações de livros e textos que não estavam disponíveis em português foram traduzidas por mim.

1. Horror e as palavras

É importante contextualizar que a partir de 2010 a obra de Freud tornou-se domínio público, possibilitando que qualquer editora estivesse autorizada a traduzir e publicar o que o psicanalista escreveu. Até então, a propriedade intelectual do autor no Brasil estava sob a tutela da editora Imago e quando seus direitos autorais se tornaram públicos, muito se especulou sobre o possível efeito “deturpador”⁵⁷ que as novas traduções teriam na difusão de Freud por aqui. Entretanto, dez anos depois o que se encontra é exatamente o oposto. Hoje contamos com mais de uma publicação regular de traduções para o português brasileiro a partir das versões originais em alemão escritas por Freud, o que até então não era a publicação oficial do psicanalista no Brasil. Atualmente em nosso país as principais traduções de textos freudianos em circulação são encontradas nas publicações de cinco editoras: Delta, Imago, Companhia das Letras, L&PM e Autêntica. Outras editoras como Cosac Naify e Blucher também realizaram algumas publicações de textos pontuais.

Em 1931, a Sociedade Brasileira de Psicanálise deu início ao primeiro projeto de tradução regular das obras de Freud. Os psicanalistas Elias Davidovitch (1908—1998), Julio Pires Porto-Carrero (1887—1937), Odilon Vieira Gallotti (1888—1959) e Moysés Gikovate foram os responsáveis pela tradução de alguns textos a partir das versões francesa e espanhola já existentes⁵⁸. Os volumes saíram pela editora Guanabara, porém a publicação foi interrompida, sendo retomada apenas em 1950 pela editora Delta, sob a coordenação de Elias Davidovitch. A coleção contou com 18 volumes, alguns traduzidos do alemão, mas a maioria sendo traduzida do francês e do espanhol⁵⁹.

A editora Imago é aquela que, até o dado momento, possui o mais extenso compilado de obras do psicanalista. A publicação foi concluída em 1996 com 24 volumes; entretanto, nem todas as traduções contidas nesses volumes foram feitas diretamente dos originais em alemão. Muitas das traduções foram feitas a partir das versões em inglês estabelecidas por James Strachey (1887—1967) na *The standard edition of the complete*

⁵⁷ TELLES, Sérgio. Sigmund Freud, autor em domínio público. **O Estadão**, 2010.

⁵⁸ BOTTMANN, Denise. Curiosidades freudianas (1931-1969). **Belas Infiéis**, 2013, p. 160.

⁵⁹ Ibid., p. 165; SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**, 2010, p. 19.

*psychological Works of Sigmund Freud*⁶⁰. Por sua vez, esta foi publicada na Inglaterra entre os anos de 1955 e 1974, traduzida a partir das *Gesammelte Werke*, as obras completas em alemão de 1940-1952. Strachey foi o responsável pela organização, tradução, revisão e confecção de notas e prefácios da coleção, contando com o auxílio de Alix Strachey, sua esposa, Alan Tyson e Anna Freud, filha do psicanalista. Também foi o responsável pela inclusão de alguns textos que se encontravam ausentes na *Gesammelte Werke*. Tendo Strachey falecido em 1967, a coleção foi finalizada por Alix, Anna e Alan. Assim sendo, apesar da edição das *Obras completas* de Freud da editora Imago ser a mais difundida e a mais bem estabelecida no Brasil, ela também é uma tradução indireta, ou seja, tradução da tradução.

Desde 2010, a editora Companhia das Letras publica o seu próprio compilado de “obras completas”, traduzidas dos originais em alemão, que até agora já conta com 16 dos 20 volumes previstos. Essa coleção tem sido a principal opção dos leitores de Freud, por dois motivos principais: por se apresentar como a primeira coleção traduzida da língua original; e pelo peso do nome da casa, que é uma das principais do mercado editorial brasileiro atual. Também em 2010, a L&PM passou a publicar novas traduções direto do alemão, porém em volumes únicos de cada texto, que atualmente constituem 14 publicações. Essa coleção é a mais acessível à população, pois conta com versões de bolso mais baratas e podem ser encontradas em bancas de jornal e pequenas papelarias. A editora Autêntica, por sua vez, começou a publicar em 2013 o que nomeou como “obras incompletas” de Freud, compilando e organizando os textos do autor de maneira temática e oferecendo uma nova tradução do original em alemão, algumas vezes optando por edições bilíngues.

Até a publicação desta tese em 2021, o Brasil ainda não contava com um compilado de “obra completas” de Freud traduzido diretamente do alemão e de fácil acesso.

1.1. “Falhas de tradução”: a questão da tradução na e da psicanálise

⁶⁰ FREUD, Sigmund. *The standard edition of the complete psychological Works of Sigmund Freud*, 1953-74.

Para o desenvolvimento desta tese recorri a um campo de pesquisa em psicanálise um tanto quanto espinhoso, o qual não domino e que muito admiro. Aquele que lida com a questão da tradução na psicanálise. Trata-se de um campo rico que inclui não apenas pesquisadores do tema, mas também aqueles que se arriscam nas trincheiras das traduções dos próprios textos. Os trabalhos e as traduções que utilizo como principais referências no tema argumentam de maneira panorâmica sobre a complexidade da questão, bem como sua longa tradição.

A obra freudiana foi objeto de diversas querelas acerca de seus conceitos e suas definições, sempre trazendo à tona questões referente às traduções, de maneira até mesmo contraditória à postura menos rígida do próprio Freud:

Com uma ou outra exceção, Freud não se preocupa em definir ostensivamente seus termos, como fazem alguns teóricos e autores de vocabulários psicanalíticos. Lendo sua prosa, vê-se que os sentidos emergem naturalmente dos contextos. No fundo, a controvérsia relativa à tradução de seus textos decorre não apenas da natureza complexa e esquiva tanto do objeto de estudo como dos procedimentos da psicanálise, mas também do forte elemento ensaístico (de ensaio, tentativa) e literário da obra de Freud. Lembremos que jamais houve debates em torno da tradução das obras de Darwin, por exemplo.⁶¹

Nesse aspecto, o texto de Freud aproxima-se mais dos de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844—1900) e Benjamin, entre outros, os quais pelos mais diversos motivos tiveram suas palavras identificadas como polissêmicas. Algo que está absolutamente incluído na própria teorização psicanalítica, como é possível observar em “Sobre o sentido antitético das palavras primitivas” (1910) e “O incômodo” (1919): textos nos quais Freud aborda exatamente os aspectos polissêmicos que as palavras podem carregar no decorrer da história de uma língua. O que talvez explique o motivo pelo qual, mesmo com a grande oferta de vocabulários e dicionários de psicanálise, querelas relativas à tradução de *Ich* [eu/ego], *Es* [isso/id], *Besetzung* [investimento/catexia], *Verdrängung* [recalque/repressão], *Vorstellung* [ideia/representação], *Angst* [angústia/ansiedade/medo], *Nachträglichkeit* [efeito à posteriori/só depois/*après-coup*], *Verneinung* [negação/denegação/recusa], *Verwerfung* [rejeição/forclusão], *Zwang*

⁶¹ SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**, 2010, p. 10.

[compulsão/obsessão] e *Trieb* [pulsão/impulso/instinto], por exemplo, são mantidas ao longo desses cento e poucos anos de difusão da obra de Freud.

Se as palavras que designam alguns dos principais conceitos freudianos já possibilitam as mais acaloradas discussões nos meios psicanalíticos, o que esperar de uma noção, um termo que nem mesmo pode ser encontrado nos dicionários e vocabulários psicanalíticos? Ao consultar os *Dicionário crítico de psicanálise*⁶², *Termos e conceitos psicanalíticos*⁶³, *Dicionário de psicanálise*⁶⁴, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*⁶⁵, *Dicionário enciclopédico de psicanálise*⁶⁶, *Dicionário de psicanálise*⁶⁷, *Vocabulário contemporâneo de psicanálise*⁶⁸, *Vocabulário da psicanálise*⁶⁹, *International dictionary of psychoanalysis*⁷⁰, *Comprehensive dictionary of psychoanalysis*⁷¹ e *An Apocryphal Dictionary of Psychoanalysis*⁷², pode-se constatar que em nenhum deles “horror” é um verbete; ou seja, segundo as obras consultadas, “horror” não constituiu conceito na teoria psicanalítica.

Isso não significa que o “horror” tenha estado completamente ausente das formulações teóricas da psicanálise em Freud. Significa, a princípio, que não há como recorrer a um comentador da obra freudiana ou a qualquer bibliografia psicanalítica auxiliar para encontrar a definição de “horror” em Freud. Significa, também, que o objetivo desta tese é descobrir e construir a base para uma conceitualização mínima. Aqui, então, o leitor encontrará o início de uma investigação que será superada por autores e trabalhos vindouros, pois acredito que uma conceitualização psicanalítica de “horror” seja absolutamente possível; muito se pode ganhar com uma rigorosa investigação das possíveis bases freudianas como a aqui realizada. Esse é o objetivo desta tese.

⁶² RYCROFT, Charles. **Dicionário crítico de psicanálise**, 1975.

⁶³ MOORE, Burness E.; FINE, Bernard D.. **Termos e conceitos psicanalíticos**, 1992.

⁶⁴ CHEMAMA, Roland. **Dicionário de psicanálise**, 1995.

⁶⁵ EVANS, Dylan. **An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis**, 1996.

⁶⁶ KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan**, 1996.

⁶⁷ ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**, 1998.

⁶⁸ ZIMERMAN, David E.. **Vocabulário contemporâneo de psicanálise**, 2001.

⁶⁹ LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da psicanálise: Laplanche e Pontalis**, 2001.

⁷⁰ MIJOLLA, Alain de. **International dictionary of psychoanalysis**, 2005.

⁷¹ AKHTAR, Salman. **Comprehensive dictionary of psychoanalysis**, 2009.

⁷² CIVITARESE, Giuseppe. **An Apocryphal Dictionary of Psychoanalysis**, 2019.

Cabe aqui uma breve diferenciação apresentada por Christian Dunker, Clarice Paulon e José Guillermo Milán-Ramos⁷³ entre “conceito” e “noção”, já que, como veremos, a presença de “horror” em Freud demonstra-se muito mais uma noção do que, de fato, um conceito. Segundo tais autores, a noção é “um estado preliminar ao da fixação e explicitação do conceito propriamente dito”⁷⁴, isto é, opera no reconhecimento de conceitos através de usos, critérios e condições. Daí compreender que a noção “define-se por sua recorrência prática, por seu uso ou emprego dentro de uma determinada conformação de linguagem”⁷⁵. Outros fatores precisam ser levados em consideração para uma compreensão do que seriam “conceitos” na psicanálise; a esse respeito Ivan Estevão argumentou que, para Freud, em geral, o percurso das noções até se tornarem conceitos perpassa três campos distintos, apesar de radicalmente interligados: a clínica, a metapsicologia e a cultura⁷⁶.

Estevão decantou essa tríade da análise que realiza sobre a conceitualização do complexo de Édipo. O que viria a se tornar o conceito de complexo de Édipo surge como noção a partir de uma série de constatações clínicas que Freud realizou, na qual afetos de amor e hostilidade em relação aos pais, mães e cuidadores eram constantemente trazidos à tona durante as investigações clínicas sobre o padecimento e os sintomas de seus pacientes. A busca por uma explicação coerente desses fenômenos clínicos e sua relação com o sofrimento psíquico desses pacientes demandavam de Freud o levantamento de hipóteses e modelos teóricos. No caso da psicanálise, o nível de especulação teórica está diretamente relacionado à dimensão furtiva de seu objeto de interesse, o inconsciente. Na psicanálise, o corpo teórico que busca dar conta dos elementos e dinâmicas do aparelho psíquico foi denominado como metapsicologia. Segundo Estevão⁷⁷, o terceiro campo está no recurso freudiano à cultura. Esse recurso delineia a maneira como Freud busca apontar um alcance universal para a teoria psicanalítica. Trata-se dos momentos nos quais o psicanalista recorre a indícios que corroborem ou contradigam sua postulação teórica em

⁷³ DUNKER, Christian Ingo Lenz; PAULON, Clarice Pimentel; MILÁN-RAMOS, José Guillermo. **Análise psicanalítica de discursos: perspectivas lacanianas**, 2016, pp. 62-88.

⁷⁴ Ibid., p. 68.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ ESTEVÃO, Ivan Ramos. **A teoria freudiana do complexo de Édipo**, 2017, p. 72.

⁷⁷ Ibid., pp. 30-31; p. 72.

outros saberes e lugares da cultura, por exemplo: literatura, mitologia, antropologia, biologia etc.⁷⁸

Seria demasiado precipitado afirmar que qualquer conceito em psicanálise, ou mesmo em Freud, necessariamente passa pelo crivo dos três campos destacados por Estevão; o próprio autor não parece propor esse tipo de generalização, já que seu foco está bem delimitado em torno do conceito de complexo de Édipo. Também não seria o caso de concebermos tal tríade como “fases” do desenvolvimento de um conceito, já que na obra de Freud o entrecruzamento entre clínica, teoria e cultura se dá de maneira bastante justaposta. Entretanto, tal esquematização do processo de conceitualização freudiano permite um modelo a partir do qual torna-se possível avaliar o quanto determinado fenômeno presente na obra de Freud se aproxima mais de uma noção ou de um conceito. Cabe aqui então uma ressalva de Paulo César Souza⁷⁹, um dos tradutores da obra freudiana no Brasil: em geral, Freud não se estende na definição de seus termos, o que torna trabalhosa e ingrata a tarefa de determinar o que é e o que não é um conceito em sua obra.

Nessa ceara, é importante destacar o trabalho de Caio Padovan⁸⁰ acerca da *análise empírico-conceitual* enquanto método historiográfico na psicanálise, pois sua proposta ressoa na metodologia utilizada nesta pesquisa. Trata-se de um método de investigação da evolução histórica dos conceitos na psicanálise, que opera como uma forma auxiliar de historiografia da psicanálise. Segundo Padovan⁸¹, o método se sustenta por quatro princípios, enumerados da seguinte maneira:

- 1) a análise empírico-conceitual deverá privilegiar as influências concretas e diretas associadas à emergência de um dado conceito no interior de um campo comum de experiências.
- 2) a análise empírico-conceitual deverá privilegiar a articulação entre conceito e experiência.

⁷⁸ ESTEVÃO, Ivan Ramos. **A teoria freudiana do complexo de Édipo**, 2017, p. 265.

⁷⁹ SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**, 2010, p. 10.

⁸⁰ PADOVAN, Caio. *Análise empírico-conceitual como método de investigação em História da Psicanálise*. In: **I Simpósio Internacional de História da Psicanálise na América Latina**, 2019; Idem. *Introdução à análise empírico-conceitual como método de investigação em história da psicanálise*. **Lacuna: uma revista de psicanálise**, 2020, p. 8.

⁸¹ Ibid.

- 3) a análise empírico-conceitual pressupõe que a pesquisa psicanalítica partilha com outras disciplinas um campo comum de experiências, de modo que a produção conceitual no interior destas disciplinas pode afetar diretamente a produção conceitual em psicanálise.
- 4) por razões meramente metodológicas, a análise empírico-conceitual não tomará como objeto variáveis contextuais mais amplas que estejam fora do registro do conceito e da experiência ligada a este conceito.

O primeiro princípio alerta sobre o estudo de influências indiretas, bem como de possíveis analogias terminológicas ou temáticas. Segundo esse princípio, não seria de interesse nessa pesquisa investigar a noção de “horror” na obra de Edmund Burke (1729—1797), já que não há indícios fortes de que tal concepção tenha sido uma influência direta na obra de Freud. Caso exista o interesse em elaborar esse tipo de analogia, ela “deverá necessariamente permanecer em segundo plano, principalmente quando situadas em um campo de experiências distinto”⁸². Entretanto, mesmo que seja considerada como uma possível fonte de inspiração, este tipo de analogia, não é um determinante empírico-conceitual.

Seguindo, o segundo princípio previne o investigador de se ocupar de uma dimensão puramente abstrata de um conceito como parte de um sistema fechado de pensamento. Trata-se de uma ressalva com o intuito de que não se perca a relação fundamental entre os conceitos psicanalíticos e os fenômenos a partir dos quais eles emergiriam enquanto tentativa de compreensão. No caso de minha investigação sobre o horror em Freud, não bastaria apenas localizar uma noção ou noções de “horror” dentro da metapsicologia freudiana, ou enquanto categoria filosófica no pensamento de Freud. Interessa mais aqui a possibilidade de demonstrar como as facetas da noção de horror na obra do psicanalista estavam articuladas às suas descobertas, tanto em sua dimensão clínica, quanto na social, política e artística.

O terceiro é o princípio que segundo Padovan implica uma noção de “comunidade científica”⁸³, pois pressupõe que a conceitualização de um fenômeno em psicanálise não ocorre sem importantes incidências de interdisciplinaridade. Ele se diferencia do primeiro princípio, porque nesse caso a intenção não é indicar possíveis antecedentes que tiveram

⁸² PADOVAN, Caio. Introdução à análise empírico-conceitual como método de investigação em história da psicanálise. **Lacuna**: uma revista de psicanálise, 2020, p. 8.

⁸³ Ibid.

uma influência direta na constituição de um conceito psicanalítico, mas apontar empréstimos e articulações necessárias que ocorreram durante a formalização de um conceito na história da psicanálise. Trata-se da diferença da obra de Darwin, biólogo e naturalista que foi uma influência direta que antecede Freud, e de James George Frazer (1854—1941), antropólogo e folclorista, com o qual o psicanalista está em constante debate nas linhas de *Totem e tabu* (1912-13), por exemplo.

Vou me ater um pouco mais sobre esse princípio, pois aqui vejo um passo metodológico importante o qual gostaria de ressaltar minha posição. Concordo com a afirmação de Radmila Zygouris de que a psicanálise nasce tateando seus próprios limites, e assim se deu, pois, “ela não pode constituir-se em disciplina autônoma, nem evoluir teoricamente, se cessar de se interrogar quanto às suas fronteiras com atividades vizinhas”⁸⁴. Basta lembrarmos dos interlocutores de Freud ao longo de sua obra, como por exemplo, Darwin, Havelock Ellis (1859-1939), Friedrich Wilhelm Hildebrandt (1898-1948), Wilhelm Wundt (1832-1929), Gustave Le Bon (1841-1931) e Albert Einstein (1879-1955), para citar apenas alguns de uma longa lista. Assim, ele é o nosso melhor exemplo de como este tipo de interlocução pode “[...] nos ajudar a precisar conceitos”⁸⁵, levando em conta as concepções de autores e teorias que se encontram em posição de alteridade em relação psicanálise.

Quando buscamos respostas relacionadas a um fenômeno do campo da experiência, a princípio inarticulável conceitualmente com a teoria já disposta, o recurso à interdisciplinaridade se faz essencial. Segundo Mikhail Bakhtin (1895-1975), a exatidão e consequentemente a profundidade das investigações em ciências humanas não estão articuladas à formulação de relações de identidade entre os fenômenos investigados, tal como nas ciências exatas quando se afirma que “a = a”. Isso significa que “nas ciências humanas, a exatidão consiste em superar a alteridade do que é alheio sem o transformar em algo que é pessoal”⁸⁶, ou seja, busca-se no campo das ciências humanas a construção de conceitos, definições e noções que possam ser compartilhadas entre as diversas áreas do conhecimento. Se estamos no campo das ciências humanas — e esta pesquisa

⁸⁴ ZYGOURIS, Radmila. **Psicanálise e psicoterapia**, 2011, p. 6.

⁸⁵ ROSA, Miriam Debieux. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**, 2016, p. 27.

⁸⁶ BAKHTIN, Mikhail Mjkhailovitch. **Estética da criação verbal**, 1997, p. 412.

definitivamente está —, estamos no campo da interdisciplinaridade, tal como Roland Barthes (1915—1980) afirmou com precisão:

O interdisciplinar, de que se fala muito, não consiste em confrontar disciplinas já constituídas (nenhuma delas, com efeito, consente em entregar-se). Para praticar o interdisciplinar, não basta escolher um “assunto” (um tema) e convocar à sua volta duas ou três ciências. O interdisciplinar consiste em criar um objeto novo, que não pertence a ninguém⁸⁷.

A concepção de que a investigação científica nas ciências humanas, uma vez que interdisciplinar cria um “novo objeto” a partir do encontro de um discurso do saber com um fenômeno, implica uma escolha metodológica bastante peculiar, acarretando uma espécie de “perda” epistemológica que muitas vezes não é explicitada. A interdisciplinaridade, apesar de precisar nossas formulações acerca de determinado fenômeno também pode acarretar certas imprecisões, afinal se renuncia à correspondência por identidade entre conceitos, fenômenos e noções, por exemplo. Entretanto, como afirmou Rosa, “as imprecisões decorrentes desses empréstimos nos parecem menos nocivas do que centrar na psicanálise toda a possibilidade de análise de estender-se e dispensar outros campos”⁸⁸, já que a “[...] a circulação entre os campos pode fazer avançar uns e outros, além de dar testemunho da dimensão não toda de uma verdade sobre o sujeito ou sobre o campo sociopolítico”⁸⁹, por exemplo. Nesse sentido, o fenômeno “horror” não só pode, como talvez deva ser trabalhado através da interlocução com outros campos como o da antropologia, sociologia, história, estética, política e literatura, por exemplo.

Voltando aos princípios apresentados por Padovan, chegamos ao quarto princípio, um que preza pela prudência e indica que uma análise empírico-conceitual não precisa levar em consideração variáveis que extrapolem de maneira exacerbada o contexto específico do conceito e de seu respectivo fenômeno. Diz Padovan, que “isso não quer dizer que ela ignore tais eventos ou que ela os considere menos importantes, mas apenas

⁸⁷ BARTHES, Roland. **O rumor da língua**, 1987, p. 81.

⁸⁸ ROSA, Miriam Debieux. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**, 2016, p. 27.

⁸⁹ Ibid.

que seu método não é capaz de tratá-los de maneira adequada”⁹⁰. Adaptando o exemplo apresentado por Padovan, imaginemos que essa pesquisa que aqui realizo se enveredasse pela investigação acerca da forma como os médicos psiquiatras da língua alemã, contemporâneos de Freud se utilizavam do conceito de “horror” em suas vastas publicações. Os dados que seriam gerados em pesquisa como tal poderiam ser úteis e até mesmo reveladores, mas não seriam indispensáveis para o objetivo proposto.

O método apresentado por Padovan tem como objetivo desvelar o que ele nomeou de “antecedentes”, que por sua vez correspondem às “*condições empíricas de possibilidade de um dado conceito no interior de um mesmo campo de experiências*”⁹¹. Com isso torna-se possível compreender as condições concretas, o solo sobre o qual o conceito pôde aflorar. Já os “precedentes” podem ser compreendidos como os “*elementos concorrentes à emergência de um conceito no interior de um mesmo campo de experiências*”⁹². São aqueles que disputam o solo em comum, ou seja, compartilham entre si os mesmos antecedentes que o conceito de interesse. Por fim, o método empírico-conceitual desvela as “origens” do conceito, isto é, o “*contexto imediato de emergência do conceito no interior de um dado campo de experiências*”⁹³. Segundo Padovan, o acontecimento de um conceito pressupõe um apanhado de antecedentes que estão imbricados à punhado de precedentes. Enquanto aqueles determinam delimitações mais amplas; estes definem as fronteiras mais próximas.

Por exemplo, não parece haver dúvida sobre o estatuto de conceito atribuído à “angústia” [*Angst*]; porém, é bastante argumentável e discutível uma definição dos determinantes que fizeram de *Angst* um conceito em Freud. Em 1917, a angústia é o tema central da conferência de número vinte e cinco das *Conferências introdutórias a psicanálise* (1916-17)⁹⁴ de Freud. Ali ela está formulada enquanto um conceito articulado a outros conceitos e noções como *Eu*, libido, fobia e recalque, por exemplo. Porém, muitos anos antes, o termo *Angst* já fazia parte do repertório freudiano em seus casos clínicos, nas suas descrições da sexualidade infantil, para falar sobre a cultura e a

⁹⁰ PADOVAN, Caio. Introdução à análise empírico-conceitual como método de investigação em história da psicanálise. **Lacuna**: uma revista de psicanálise, 2020, p. 8.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, pp. 519-544.

sociedade. Isso ocorre porque há um percurso que vai do fenômeno observável e narrável do afeto *Angst* na clínica freudiana e na cultura até o conceito de *Angst* que encontramos na “Conferência 25”. Retomarei essa discussão no capítulo sobre *Furcht*.

A questão é que o fenômeno do “horror” em Freud não é um conceito, o que impossibilita a utilização completa do método de análise empírico-conceitual descrito por Padovan. Não é prudente esperar que seja possível traçar os determinantes — origens, antecedentes e precedentes — do conceito “horror”, quando ele não é pensado enquanto tal na obra freudiana. Entretanto, a minuciosa descrição metodológica apresentada por Padovan indica de maneira precisa alguns parâmetros com os quais se têm de lidar nesse tipo de investigação acerca da teorização conceitual em psicanálise, servindo como uma ferramenta importante de localização. Se o “horror” não está no mapa da psicanálise, a análise empírico-conceitual é um céu estrelado a partir do qual se consegue algumas coordenadas e alguma direção. Assim, munido dos quatro princípios da análise empírico-conceitual posso navegar pela obra freudiana com alguns parâmetros metodológicos.

O campo psicanalítico estabelece-se sob a premissa dessa articulação permanente entre experiência e teoria. Tal concepção é fundamental para que se evitem extrapolações teóricas que incorram, por exemplo, na primazia da interpretação em detrimento dos fenômenos e suas manifestações. Segundo Benjamin, “as distinções conceituais só estão acima de qualquer suspeita de sofismas destrutivos se o seu fito for o de salvar os fenômenos nas ideias”⁹⁵, já que eles não conseguem ser assimilados no reino das ideias de forma integral. Os conceitos exercem um papel mediador, permitindo que os fenômenos participem das ideias. A atividade de representação exercida pelos conceitos favorece algum tipo de incorporação dos fenômenos no campo das ideias. Portanto, Benjamin afirma que

cabe aos conceitos agrupar os fenômenos, e a fragmentação que neles se opera por ação do entendimento analítico é tanto mais significativa quanto, num único mesmo lance, consegue um duplo resultado: a salvação dos fenômenos e a representação das ideias.⁹⁶

Como de costume, o filósofo recorre a uma analogia para exemplificar a relação entre fenômeno, conceito e ideia. Diz que os fenômenos estão para as ideias, assim como

⁹⁵ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão* (1925), 2013, p. 22.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 23.

as estrelas estão para as constelações. A ideia enquanto constelação nada ajuda na compreensão do que é um fenômeno como estrela. Somente participa de uma constelação o conceito de estrela. Uma constelação nada diz da idade, da massa, da composição química, do campo magnético, da temperatura ou da cinemática de uma estrela. Em contrapartida, afirma Benjamin, “as ideias são constelações eternas, [...] os fenômenos estão nelas simultaneamente dispersos e salvos”⁹⁷.

A questão tanto para o filósofo quanto para a psicanálise é que, sendo os conceitos esses mediadores que representam os fenômenos no campo das ideias, em sua essência encontram-se duas características conflitantes. Ao mesmo tempo que faz com que algo do fenômeno “sobreviva” como ideia, a “sobrevida” em si é uma representação-conceito limitada e falha. Para exemplificar, Benjamin recorre à introdução de novas terminologias, e diz que essa é “uma nomeação falhada, da qual participa mais a intenção que a linguagem”⁹⁸. Isso significa que forjar um conceito é algo extensivamente trabalhoso. Forjar exige uma série de procedimentos na qual as camadas de ideias sempre empenam na têmpera, ou seja, no reencontro entre o conceito e o fenômeno as falhas vêm à tona. A atividade teórico-conceitual encontra seu lugar a partir do tensionamento entre os novos impasses e um arcabouço já formalizado, que, entretanto, está sempre em risco de reformulação; por isso Rosa afirmou que

o método psicanalítico vai do fenômeno ao conceito, e constrói uma metapsicologia não isolada, mas fruto da escuta psicanalítica, que não enfatiza ou prioriza a interpretação, a teoria por si só, mas integra teoria, prática e pesquisa.⁹⁹

Em psicanálise, um conceito é composto por descrições, agrupamento e ordenação de fenômenos. Segue a esses passos uma série de proposições de correlações com outros fenômenos, noções e conceitos, através da articulação com outras fontes e outros campos. Nesse sentido, dentro de uma perspectiva psicanalítica de método:

é preciso perguntar se a existência de um conceito é necessária, e de que problema constitui a solução. O conceito deve nascer da necessidade própria da trama a que pertence, sem descuidar, em sua formulação, de

⁹⁷ BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão** (1925), 2013, p. 23.

⁹⁸ Ibid., p. 25.

⁹⁹ ROSA, Miriam Debieux. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos metodologia e fundamentação teórica. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, 2004, p. 341.

como este se firma no solo da teoria selecionado para a investigação; os elementos comuns vão sendo destacados desse material, a fim de constituir a questão a ser estudada. Assim, embora a Psicanálise seja uma prática voltada para o singular, o trabalho teórico não pode ser dispensado; pelo contrário, a teoria constrói condições de descobrir os fenômenos sem se ater à mera experiência.¹⁰⁰

O próximo passo é uma espécie de teste e exercício repetitivo das noções estabelecidas através da atribuição de significação. O resultado disso são “conceitos fundamentais” que, ainda assim, mantêm “‘um certo grau de indefinição’ enquanto são remetidos repetitivamente ao material experiencial”¹⁰¹ — assim como, completo, enquanto são submetidos às falhas da tradução. Essas “falhas” a que me refiro não significam de maneira alguma o que poderiam ser considerados “erros” de tradução. É o próprio Freud quem argumenta sobre “falhas de tradução”¹⁰².

Paulo Sérgio Souza Jr. destacou essa diferenciação entre “falha” e “erro” ao comentar uma carta de Freud para seu amigo Wilhelm Fliess (1858—1928), na qual descreve o processo de recalçamento como uma falha de tradução. A ideia de “falha” se articula a ideia de “um impedimento [*Versagung*] no sentido de algo que, em ocorrendo (em pleno processo, digamos) não se dá, isto é: aborta, no sentido em que se aborta um plano”¹⁰³. Divergindo assim do que seria “um *erro* de tradução — uma tradução equivocada, uma tradução desviante [*Übersetzungsfehler*]”¹⁰⁴. Os conceitos e noções psicanalíticas postulados por Freud em sua língua materna estiveram, ao longo de toda sua difusão, à mercê de eventuais erros de tradução, mas foram constantemente confrontados pelas falhas de tradução.

Para compreender o que está em jogo nessa “falha”, talvez seja útil retomar o brinquedo polissêmico presente no título que Benjamin deu para seu ensaio *A tarefa do*

¹⁰⁰ ROSA, Miriam Debieux. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, 2004, p. 342.

¹⁰¹ DUNKER, Christian Ingo Lenz; PAULON, Clarice Pimentel; MILÁN-RAMOS, José Guillermo. **Análise psicanalítica de discursos: perspectivas lacanianas**, 2016, p. 82.

¹⁰² FREUD, Sigmund. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1950 [1892-1899]). In: Idem. **Volume I das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 283.

¹⁰³ SOUZA JR., Paulo Sérgio de. Uma falha de tradução. In: Nina V. de A. Leite, Suelly Aires, Viviane Veras. (Org.). **Prática da letra, uso do inconsciente**, 2016, p. 178.

¹⁰⁴ Ibid., p. 177.

tradutor [*Die Aufgabe des Übersetzers*]. Como apontou Márcio Seligmann-Silva¹⁰⁵, a palavra alemã *Aufgabe* é dotada de uma ambiguidade específica e intraduzível para o português, abarcando ao mesmo tempo o significado de “tarefa” e “desistência”. Não há nada de acidental nesse duplo sentido, pois Benjamin aborda exatamente a questão dos restos¹⁰⁶ intraduzíveis no trabalho de tradução ao longo do ensaio. A *Aufgabe* do tradutor é ao mesmo tempo uma “tarefa”, um “trabalho a ser entregue” e o “desistir” desse processo, acarretando o “abandono do trabalho a ser entregue”¹⁰⁷.

Isso não significa afirmar que, frente à um intraduzível, o tradutor simplesmente desiste da tradução. Pelo contrário, significa que quem lida com traduções deveria estar familiarizado com a polissemia e a intraduzibilidade de certas palavras. Isso produz rastros e fraturas nas traduções, o que estou chamando de “falhas”. A Tabela I testemunha esse tipo de falha. Não foi incomum encontramos passagens nos textos de Freud em que duas palavras diferentes alemãs foram traduzidas por “horror” em português em um mesmo parágrafo. Vejamos um exemplo. Ao apresentar o caso “Sra. Emmy von N.” em *Estudos sobre a Histeria* (1893-95), Freud relata essa passagem sobre uma sessão:

Perguntei-lhe o que era que a assustava. Repetiu a história do camundongo, com todos os sinais de terror, e acrescentou que, quando descia os degraus, viu um animal **horrível** deitado, que desapareceu imediatamente. Disse-lhe que isso eram alucinações e lhe instruí para que não se assustasse com os camundongos; só os bêbados é que os viam (ela detestava bêbados). contei-lhe a história do Bispo Hatto. Ela também a conhecia, e ouviu-a **horrorizada**.¹⁰⁸

A leitura desse trecho pode passar a impressão de que Freud esteja se referindo à mesma noção quando diz que a paciente “viu um animal horrível” e quando ouviu a história do Bispo Hatto “horrorizada”. Entretanto, ao conferir as palavras originais em alemão se verifica que “horrível” é a tradução de *scheußliches* e o “horrorizada” corresponde a “*mit ärgstem Grausen*”. Ambas as palavras alemãs estão dentro de um

¹⁰⁵ SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentação: A cultura e a psicologia do medo. In: FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo (1926 [1925])**, 2016, p. 19.

¹⁰⁶ BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor (1921). In: Idem. **Linguagem, tradução, literatura: (filosofia, teoria e crítica)**, 2018, p. 93.

¹⁰⁷ "Aufgabe" In: **Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache**, <<https://www.dwds.de/wb/Aufgabe>>, acessado em 11 de junho de 2020.

¹⁰⁸ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895) In: Idem. **Volume II das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**, 1996, p. 104; grifo meu.

mesmo campo semântico e até podem ser consideradas sinônimos, mas chama a atenção enquanto “falha” de tradução.

De fato, não se trata em absoluto de um “erro” de tradução de qualquer tipo, inclusive é possível argumentar que traduzir ambas as palavras por “horror” é realmente a melhor opção para a situação. Também cabe reconhecer a existência da possibilidade de traduzir ao menos uma dessas palavras por um sinônimo de “horror” nesse caso. Entretanto, a questão não é tão simples assim e o agente dessa “falha” de tradução parece ser mais profundo e intimamente relacionado ao nosso tema. Para exemplificar, no mesmo trecho do caso “Sra. Emmy von N.” Freud diz que a paciente narra sua história do camundongo exibindo “sinais de terror”, tradução de “*Zeichen des Entsetzens*”. Mas, em outro momento do relato de caso, Freud volta a utilizar a palavra *Entsetzen* para esclarecer o funcionamento de um dos sintomas da paciente. Na mesma versão, ao invés de “terror”, *Entsetzen* foi traduzida duas vezes assim:

No estado de exaustão de nossa paciente a ideia antitética, que seria normalmente rejeitada, mostrou-se a mais forte. Foi essa ideia que entrou em ação e que, para **horror** [*Entsetzen*] da paciente, na realidade produziu o ruído que ela tanto temia. A fim de explicar todo o processo, pode-se ainda presumir que sua exaustão fosse apenas parcial; ela afetava, para empregarmos a terminologia de Janet e seus seguidores, apenas seu ego “primário”, e não resultava igualmente num enfraquecimento da representação antitética.

Pode-se ainda presumir que foi seu **horror** [*Entsetzen*] ao ruído produzido contra sua vontade que tornou traumático aquele momento e fixou o ruído em si como um sintoma mnêmico somático de toda a cena.¹⁰⁹

Mais uma vez, não é um “erro” traduzir *Entsetzen* em determinado momento como “terror” e em outro como “horror”. Também não configura um “erro” que em um mesmo texto a palavra “horror” seja utilizada para traduzir *Scheu*, *Grausen* ou *Entsetzen*. Na realidade, o objeto de estudo desta investigação é que se encontra diante de “falhas” de tradução.

¹⁰⁹ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 1996, p. 121; grifo meu.

Ainda sobre as traduções, peço um pouco mais de paciência do leitor, pois ainda preciso abordar outra questão referente ao mapeamento realizado na Tabela I. Já está anunciado que foram mapeadas as traduções presentes nas edições publicadas pelas editoras Imago, Companhia das Letras, L&PM e Autêntica. Essa estratégia resultou na constatação de que muitas vezes o que foi traduzido como “horror” em uma versão, em outra poderia ser encontrada com uma opção de tradução diferente. É o que se observa a respeito das diferentes traduções de um importante texto freudiano sobre o horror chamado “A cabeça da Medusa” escrito em 1922 e publicado em 1940. Já em um dos primeiros parágrafos do texto, Freud realiza sua leitura sobre o horror como efeito da imagem do monstro mitológico. Sem nos atentarmos muito à questão conceitual por enquanto, temos a seguinte frase na tradução publicada pela Companhia das Letras:

“O **horror** à Medusa é, portanto, **horror** à castração, ligado à visão de algo.”¹¹⁰

Já na tradução presente no volume da editora *Imago*, a mesma frase foi traduzida da seguinte forma:

“O **terror** da Medusa é assim um **terror** de castração ligado à visão de alguma coisa.”¹¹¹

Fica claro que aquilo que fora traduzido por “horror” em uma edição apresenta-se como “terror” em outra. Nesse caso, a palavra alemã que ganhou duas versões de tradução é *Schreck* e uma discussão sobre esse termo e outros será realizada nesta pesquisa mais adiante. Por enquanto, o interessante é constatar que durante o mapeamento que foi realizado nas obras de Freud, pude encontrar a palavra “horror” em alguns textos e trechos de determinada tradução, mas não em outras. Chama atenção também uma já existente querela entre a distinção e a confluência das definições e usos das palavras “horror” e “terror” em português e inglês — voltarei a isso mais adiante também. Mas, para que não se fique com a impressão de que seja apenas uma pequena distinção entre “terror” e “horror” — que convenhamos, são palavras até parecidas foneticamente —, basta observar que a mesma frase de *A Cabeça de Medusa* na tradução realizada por Ernani Chaves para a revista *Clínica e Cultura*, em 2013, ficou assim:

¹¹⁰ FREUD, Sigmund. *A cabeça da Medusa* (1922), 2011, p. 327; grifo meu.

¹¹¹ Idem. *A Cabeça da Medusa* (1940 [1922]). In: Idem. **Vol. XVIII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira, 1996, p. 289; grifo meu.

“O **medo** da Medusa é, então, **medo** da castração, que está ligado a uma visão amedrontadora.”¹¹²

Se “terror” e “horror” são termos de alguma forma aparentados, encontramos nesse exemplo a palavra “medo”, que apesar de compartilhar de uma mesma semântica em relação às outras opções, não aparenta tanta proximidade com aquelas. Novamente, não se trata de determinar qual seria o correlato mais certo de “horror” em alemão e, consequentemente, quais seriam os mais errados. Trata-se de perceber que, quando vamos falar sobre “horror” em português, podemos também estar falando sobre “medo”, “terror”, “pavor”, “asco”, “nojo”, “repulsa” etc., bem como quando vamos falar de “horror” em alemão também estamos falando sobre *Grauen*, *Grausen*, *Entsetzen*, *Schauer*, *Schreck*, *Abscheu*, *Furcht*, *Scheu* etc. Essa é uma constatação de suma importância para a investigação aqui apresentada.

É digno de nota a frequência na qual podemos encontrar em Freud, o recurso à várias dessas palavras em conjunto para descrever algum fenômeno psíquico. Percebe-se que quanto maior a diversidade de palavras utilizadas em alemão por Freud, maior o trabalho dos tradutores para diversificar as opções de tradução. Para exemplificar, recorro há um trecho do caso clínico chamado “Anna O.”, atendido por Josef Breuer (1842—1925), mas publicado em conjunto com Freud nos *Estudos sobre a Histeria* (1893-95). Primeiramente, irei transcrever o trecho em alemão destacando as palavras com as quais iremos nos preocupar nas traduções. Na sequência, reproduzirei o mesmo trecho em sua versão presente na Companhia das Letras e na Imago, para demonstrar a complexidade da questão das traduções especificamente para o tema desta pesquisa. Assim sendo, temos o trecho em alemão:

*Nach dem Tode des Vaters wurden die Geschichten natürlich noch tragischer, aber esrt mit der Verschlimmerung ihres psychischen Zustandes, welche der erzählten gewaltsamen Durchbrechung ihres Somnambulismus folgte, verloren die abendlichen Referate den Charakter mehr minder freier poetischer Schöpfung und wandelten sich in Reihen **furchtbarer, schreckhafter** Hallucinationen, die man Tags über, schon aus dem Benehmen der Kranken hatte erschliessen können. Ich habe aber schon geschildert, wie vollständig die Befreiung ihrer*

¹¹² CHAVES, Ernani. Tradução: “A cabeça de Medusa” (Sigmund Freud, 1940/1922). *Clínica & Cultura*, 2013, p. 92; grifo meu.

*Psyche war, nachdem sie, von **Angst** und **Grauen** geschüttelt, all diese **Schreckbilder** reproducirt und ausgesprochen hatte.*¹¹³

Nesse parágrafo Breuer e Freud discutem sobre a deterioração do estado mental da paciente, após a morte do pai e a interrupção de seu sonambulismo. O índice de tal agravamento é a transformação de suas histórias noturnas mais poéticas em alucinações horríveis que a atormentavam, mas que se atenuavam após serem narradas. Há o que comentar sobre o efeito da expressão verbal de imagens assustadoras e sua relação com o alívio da paciente, mas mantenhamos o foco e atentemos por um instante apenas para as palavras utilizadas por Freud. Nesse trecho está algo de como a ideia de “horror” encontra seus usos na obra freudiana, inclusive de forma associada ao sofrimento que o psicanalista testemunhou em sua clínica. Destaquei no trecho as palavras *furchtbarer*, *schreckhafter*, *Angst*, *Grauen* e *Schreckbilde*, por dividirem um mesmo campo semântico, que acaba induzindo a uma certa gama de possibilidade de tradução. Isso significa que, frente a esses termos, o tradutor terá que tomar algumas decisões, mesmo que não dê muita atenção a essa decisão enquanto ela é feita. Na tradução publicada pela editora Imago em 1996 encontra-se a descrição clínica da seguinte maneira:

As histórias naturalmente se tornaram ainda mais trágicas após a morte do pai. Contudo, foi só depois da deterioração do estado mental da paciente, o que se seguiu quando seu estado de sonambulismo sofreu uma interrupção abrupta, da maneira já descrita, que suas narrativas do anoitecer deixaram de ter o caráter de composições poéticas, criadas de forma mais ou menos livre, e se transformaram numa cadeia de alucinações **medonhas** [*furchtbarer*] e **apavorantes** [*schreckhafter*]. (Já era possível chegar a elas a partir do comportamento da paciente durante o dia). Já descrevi como sua mente ficava inteiramente aliviada depois que, trêmula de **medo** [*Angst*] e **horror** [*Grauen*], havia reproduzido essas **imagens assustadoras** [*Schreckbilder*] e dado expressão verbal a elas¹¹⁴.

No que diz respeito às palavras selecionadas, percebe-se que *Furcht* e *Schreck* foram traduzidas respectivamente por “medo” e “pavor”, dentro dos termos “medonhas” e “apavorantes”. Porém, na sequência a tradução opta também pela palavra “medo” como

¹¹³ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Studien zur Hysterie*, 1895, p. 22; grifo meu.

¹¹⁴ Idem. *Estudos sobre a Histeria (1893-1895)*, 1996, p. 65: grifo meu.

correlata a *Angst*. Isso significa que se optou por associar o sentido de *Angst* ao contexto do parágrafo, ao invés de se supor que Freud estaria fazendo referência ao conceito de “angústia”, que seria estabelecido anos depois. Seguindo, a expressão *Schreckbilder* é traduzida como “imagens assustadoras”, ou seja, *Schreck* por “susto”. Assim, em um mesmo parágrafo temos duas palavras alemãs diferentes que foram tomadas como correlatas de “medo” (*Furcht* e *Angst*), enquanto duas palavras portuguesas diferentes (“pavor” e “susto”) foram opção de tradução de uma mesma palavra alemã (*Schreck*). Há o que se discutir acerca das definições de *Furcht*, *Angst* e *Schreck*, bem como de “medo”, “pavor” e “susto”, verificando suas similaridades e suas distinções. Porém, por enquanto, gostaria de apenas indicar isto que estou chamando de “falhas” na tradução, isto é, neste caso, o caráter polissêmico das palavras que não correspondem exatamente a apenas um correlato entre uma língua e outra.

Antes que o leitor possa argumentar que, pelo menos nesse trecho, a palavra “horror” encontrou apenas uma palavra, *Grauen*, como correlata, apresento o mesmo trecho traduzido na versão da editora Companhia das Letras. Nota-se que as palavras “horror” e “pavor” voltam a aparecer, enquanto “medo” está ausente, dando lugar a “angústia”; e que uma derivação de “terror” surge substituindo “assustar”:

Após a morte do pai, as histórias tornaram-se, naturalmente, ainda mais trágicas, mas apenas com o agravamento de seu estado psíquico, subsequente à referida violenta irrupção de seu sonambulismo, as narrativas noturnas perderam o caráter de criação poética mais ou menos livre e se transformaram em séries de **horríveis** [*furchtbarer*] e **apavorantes** [*schreckhafter*] alucinações que já se podiam deduzir do comportamento da doente, ao longo do dia. Mas já descrevi como era completa a libertação de sua psique depois que, agitada pela **angústia** [*Angst*] e pelo **pavor** [*Grauen*], havia reproduzido e expressado em palavras todas essas **imagens aterradoras** [*Schreckbilder*]¹¹⁵.

Aqui, *Furcht* deixa momentaneamente de dividir o sentido de “medo” com *Angst* e passa a denotar “horror”, que na tradução da Imago traduzia *Grauen*. Esta é traduzida agora como “pavor”, palavra que também corresponde a *Schreck*, tanto nessa como na outra tradução. A palavra *Angst* aqui é traduzida como “angústia”, convocando, de maneira intencional ou não, o conceito de “angústia” em Freud, mesmo que à época ele

¹¹⁵ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 52; grifo meu.

ainda estivesse mais para uma noção do que um conceito. Aqui também se soma às opções de tradução de *Schreck* a palavra “terror”. Esse não é o único exemplo no qual esses e outros termos em alemão e em português nas suas respectivas traduções aparecem em um mesmo trecho de maneira mais ou menos articulada. Inclusive, há alguns momentos da obra freudiana em que essas noções são discutidas conceitualmente em suas aproximações e diferenciações. Isso será abordado em seu devido momento neste capítulo.

O que se atesta nesses exemplos é que especificamente a maioria desses termos que estabelecem algum tipo de relação temática ou que foram traduzidos por “horror”, quando utilizados por Freud, não se encontram dentro de uma linguagem técnica especializada que os define e categoriza. Pelo contrário, quando o psicanalista está falando do “horror” expresso por seus pacientes ao narrar determinadas histórias, dos “horrores” das guerras, ou até mesmo ao afirmar ter “horror” às disputas mal-educadas no âmbito da ciência, ele está se referindo de maneira prosaica e coloquial a um fenômeno participante da experiência humana.

Por mais chocante que seja um tradutor optar corresponder *Angst* a “medo”, *Furch* a “horror” e *Grauen* a “horror” e outro traduzir o mesmo trecho substituindo *Angst* por “angústia”, *Furch* por “medo” e *Grauen* por “pavor”, não causa estranhamento nenhum constatar que essas palavras estão semanticamente articuladas para definir uma gama de fenômenos humanos a elas relacionados. Por exemplo, quando se recorre às raízes etimológicas ou definições lexicográficas de “horror” em português, é comum esbarrar em outros termos como “medo”, “pavor”, “asco” e tantos outros do mesmo campo semântico.

A origem do termo “horror” em português é *horrore*, do latim, que significa o “arrepimento dos pelos por medo”¹¹⁶, assim como “coisa repelente, ódio, aversão”¹¹⁷. Tal definição pode ser encontrada nos dicionários de língua portuguesa, que em geral sintetizam a definição do termo da seguinte forma: “HORROR, s.m. — Arrepimento por frio interior ou por medo; emoção causada por coisa ou pessoa medonha; ódio; aversão; sofrimento incomparável; o objeto horrível; crime bárbaro; espetáculo pavoroso”¹¹⁸.

¹¹⁶ NASCENTES, Antenor. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, 1955, p. 268.

¹¹⁷ CUNHA, Antônio Geraldo et al. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, 2010, p. 342.

¹¹⁸ MAIA, Raul (Ed.). **Dicionário Internacional de Idiomas**: (Poliglota), s/d.

Entretanto, é no *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* (2009) que encontrei uma detalhada definição do termo “horror” em português:

horror \ô\ s.m. (1696-1697) **1** forte impressão de repulsa, acompanhada ou não de arrepio, gerada pela percepção de algo ameaçador **2** sentimento de nojo, de aversão, de ódio (*tinha h. a tudo que era banal*) **3** sentimento de profundo incômodo ou receio (*h. às multidões*) **4** caráter do que inspira pavor ou repulsa (*o h. da tortura*) **5** aquilo que se mostra desagradável ou extremamente aborrecido (*um h. a vida nas cidades grandes*) **6** *infrm.* m.q. **HORRORES** (‘quantidade’) ♦ *horrores* s.m.pl. **B 7** atos ignóbeis, que causam repulsa (*cometia h. em nome da lei*) **8** ações desrespeitosas ou depreciativas (*dizem h. um do outro*) **9** *infrm.* grande quantidade; horror, montão (*comprou h. de roupas*) ♦ *adv.* **B** *infrm.* **10** muito, intensamente (*ele tem trabalhado h.*) ♦ **santo h.** misto de temor e reverência diante do sublime, do misterioso.¹¹⁹

As definições 1, 2 e 3 descrevem o termo “horror” como uma experiência corpórea, circunscrita à fisiologia ou a uma emoção de um indivíduo, pois trata-se de uma “impressão”, uma “percepção” e um “sentimento”. Para tanto, recorrem às palavras auxiliares “repulsa”, “ameaça”, “nojo”, “aversão”, “ódio”, “incômodo” e “receio”. Já as definições 4, 5, 7 e 8 articulam as ideias de “pavor”, “repulsa”, “desagrado”, “aborrecimento”, “depreciação” e “desrespeito” à noção de “horror” enquanto uma qualificação dada a algo, um objeto, um ato ou um evento que produza aquelas mesmas experiências corpóreas encontradas nas definições 1, 2 e 3. Cabe destacar que as definições 6, 9 e 10 denotam novos sentidos para o termo, derivando as definições anteriores em formas de expressão de quantidade e intensidade de uma ação. Na definição de “santo horror” encontramos uma definição peculiar que desloca o significado de “horror” para designar uma experiência de “reverência” ou “temor” diante do sublime/sagrado/misterioso. Desta maneira, o termo e as definições de “horror” referem-se a algo da experiência corpórea de um indivíduo, assim como de algo da qualificação dos objetos, ações e eventos que se relacionam à produção da mesma experiência.

Muitas vezes quando alguém fala sobre algo considerado horrível, ou sobre ter ficado horrorizado com determinada coisa, não está preocupado com a definição de

¹¹⁹ HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, 2009, p. 1035.

“horror” com qual gostaria de denotar sua fala. Há certo aspecto mundano na palavra “horror”, no que diz respeito ao seu uso geral. Inclusive muitas gírias em nossa língua fazem uso da força dessa palavra para mostrar intensidade, por exemplo, “trabalhei horrores esse ano” e “isso está horrível de caro”. Diretamente proporcional a esse uso comum que a palavra parece ter, é exatamente o caráter insólito daquilo que em geral é horrível, como guerras, destruição, crimes, deturpação, degeneração, repugnância. Supostamente aquilo que é “horror” não se adequa aos fenômenos cotidianos e comuns. É exatamente esse aspecto mais intenso e insólito da noção de horror que toma a frente da questão quando se tenta definir o fenômeno em si.

Essa pequena ambiguidade foi observada enquanto o mapeamento da obra de Freud era realizado. Enquanto se procurava possíveis definições psicanalíticas para a noção de “horror”, majoritariamente o que encontrávamos eram momentos em que o psicanalista se utilizava da ideia de “horror” de maneira bastante coloquial. Em determinados textos como, por exemplo, “Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“o homem dos ratos”)” (1909), *Totem e tabu* (1912-13), “O incômodo” (1919), “A cabeça da Medusa” (1940 [1922]) e “Fetichismo” (1927) encontra-se o uso da palavra “horror” referindo-se e discutindo o próprio fenômeno “horror”. Inclusive são os momentos que Freud mais se aproxima de uma conceitualização do fenômeno. O que não significa afirmar que em algum momento foi sua intenção descrever ou definir o que é “horror”. Na verdade, é possível constatar que a ideia de “horror” aparece no texto freudiano de forma bastante natural, através das palavras que tenho destacado até aqui.

Os vocábulos introduzidos por Freud — sejam eles forjados, emprestados da língua culta ou do senso comum — retiram seu vigor literalmente do dicionário e da linguagem comum. Ele utilizava palavras naturalizadas para descrever fenômenos da mente humana, que apesar de inusitados permeiam a vida cotidiana. Como argumenta Souza, tomamos muitos termos freudianos como conceitos estabelecidos, deixando escapar alguns esclarecimentos dos motivos pelos quais Freud os utilizava. Pörksen¹²⁰ afirma que Freud não utilizava uma linguagem especializada, mas uma linguagem culta, “na qual se serve de expressões usuais da ‘língua natural’, esclarecendo os termos técnicos à medida que os introduz, parafraseando-os, tornando-os transparentes no

¹²⁰ PÖRKSEN, Uwe. *Zur Terminologie der Psychoanalyse*, 1973 *apud* SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**, 2010.

contexto da exposição”¹²¹. De maneira a não nos deixar dúvida acerca da questão, ao argumentar a escolha dos termos *Ich* [eu] e *Es* [isso] para a designação das instâncias atuantes no psiquismo, em 1926, o próprio Freud diz:

Nós nos situamos no terreno da sabedoria cotidiana e reconhecemos no ser humano uma organização psíquica intercalada entre seus estímulos sensoriais e a percepção de suas necessidades corporais, por um lado, e suas ações motoras, por outro lado, e que media entre eles com intenção determinada. Chamamos essa organização de seu *Ich* [*Eu*]. Isso não constitui novidade, cada um de nós faz essa suposição mesmo não sendo filósofo, e alguns, apesar de sê-lo. Mas com isso não terminamos de descrever o aparelho psíquico. Além do Eu discernimos outro âmbito psíquico, mais amplo, mais grandioso e mais obscuro que o Eu, e o denominamos *Es* [*Isso*]. [...] Provavelmente você reclamará por havermos escolhido simples pronomes para designar nossas duas instâncias psíquicas, em vez de sonoras palavras gregas. Acontece que gostamos, na psicanálise, de permanecer em contato com o modo de pensar popular, e preferimos aproveitar seus conceitos para a ciência, em vez de rejeitá-los. Não há mérito nisso, temos de fazer assim porque nossas teorias devem ser compreendidas por nossos pacientes, que às vezes são muito inteligentes, inteligentes, mas nem sempre muito instruídos.¹²²

Nesse sentido, é possível constatar que geralmente essa seria a intenção não só de sua psicanálise, mas do próprio Freud enquanto escritor. Assim sendo, o recurso a jargões gregos e latinos pode ser encontrado na obra freudiana, mas eles podem ser considerados exceções, segundo as intenções declaradas do psicanalista. Fato é que o estilo de escrita de Freud foi tópico de diversas investigações, com as mais diferentes constatações. Ainda se escutam os ecos da conhecida intenção de Strachey para forjar jargões psicanalíticos-científicos, quando encarregado das traduções e publicações de Freud em inglês¹²³. O recurso ao latim e ao empréstimo de expressões médico-científicas da tradução inglesa

¹²¹ PÖRKSEN, Uwe. **Zur Terminologie der Psychoanalyse**, 1973 *apud* SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**, 2010, p. 76.

¹²² FREUD, Sigmund. A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial (1926). In: Idem. **Obras completas volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos** (1926-1929), 2014, pp. 140-141.

¹²³ HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**, 1996, pp. 22-23.

produziu para gerações de leitores estrangeiros uma espécie de emergência de “retornos a Freud”, no sentido de que as intenções do psicanalista com suas palavras pudessem ser confrontadas com as opções de traduções disponíveis. O maior indício desse tipo de emergência são as incontáveis publicações de pesquisadores e comentadores sobre o conceito “x” na obra de Freud. Inclusive a pesquisa que realizo aqui é desse tipo.

Nicolas Abraham atenta para essa nobilitação das palavras em psicanálise a partir do momento que começam a figurar como conceitos. Segundo ele, o núcleo das palavras freudianas encontra seu significado no uso natural delas na língua alemã, sendo que somente através do uso contínuo e da respectiva conceitualização das mesmas elas passam a portar uma “casca protetora”¹²⁴. Por exemplo, antes do uso que ganhou no contexto psicanalítico brasileiro, a palavra “recalque” se referia geralmente à ideia de “repisar” e “insistir”¹²⁵. Mas, com auxílio do contexto psicanalítico, reforçaram-se outros dos seus sentidos, como “refrear” e “conter”¹²⁶, culminando com a presença da palavra “recalque” na cultura popular brasileira, somando-se à sua polissemia traços de teor psicanalítico — como, por exemplo, na música “Beijinho no ombro”¹²⁷ da cantora de funk carioca Valesca Popozuda.

Não se trata de pura meticulosidade acerca dos sentidos e significados dos termos e palavras utilizadas por Freud em sua língua original. Não tenho a intenção de desvendar a verdade freudiana, que haveria sido renegada e distorcida por aqueles que difundiram a psicanálise ao longo desse mais de século. Busco estar implicado com a psicanálise, naquilo que acredito ser a mais poderosa constatação freudiana: que palavras são muito mais do que apenas palavras. Elas são o chão da fábrica psicanalítica. A ponto de Freud chegar a explicar o que é psicanálise através do papel das palavras em um tratamento:

No tratamento psicanalítico não ocorrem senão trocas de palavras entre o analisando e o médico. O paciente fala, relata as experiências passadas e impressões presentes, se queixa, confessa seus desejos e impulsos emocionais. O médico ouve com atenção, busca dirigir o curso dos

¹²⁴ ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria. **A casca e o núcleo**, 1995. p. 194.

¹²⁵ Nota de tradução de Marilene Carone in: FREUD, Sigmund. **A negação** (1925), 2014, p. 18-20; n. 4.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Como podemos conferir no refrão da música citada: “Beijinho no ombro pro recalque passar longe”. Na minha compreensão, a expressão “recalque” no funk se mistura com as definições de dicionário da palavra, bem como com a definição psicanalítica. O resultado é que, para o funk, quem é “recalcado” está remoendo sua inveja de outras pessoas.

pensamentos do paciente, instiga-o, compele sua atenção para determinadas direções, dá-lhe explicações e observa as reações de compreensão ou repúdio que, desse modo, desperta no doente.¹²⁸

Assim, trata-se de uma “troca de palavras”, ditas e por vezes até não ditas¹²⁹, na qual o que está em jogo é exatamente lidar com as palavras que surgem na narrativa. Não é um simples relato que se conta aqui, pois ao tentar narrar um ocorrido, podemos esbarrar em uma palavra estranha invasora do pensamento, ou na ausência de uma palavra que parece perdida. Destacar essa palavra é trabalho do analista, seja de maneira descarada ou cândida, com a intenção de que tal palavra possa ser escandida, justaposta, invertida, “polissemizada” e “homofonizada”. Em uma espécie de jogo de palavras¹³⁰ [*Wortspiel*], o psicanalista e o analisante desmontam as palavras de seu sentido original, deslocando-as para outros contextos. O tratamento psicanalítico pode ser descrito como uma série de associações, transformações, rearranjos, rasuras, desvelamentos, construções, metaforizações, analogias, profanações e transferências de palavras entre analista e analisando.

É notória a importância que Freud dá às palavras em sua obra, afinal a psicanálise é um processo de cura pela palavra. Nele estão envolvidas as possibilidades de falar e ser escutado, atividades que são constantemente impossibilitadas por mecanismos de censura psíquica. Não nos diz Freud que psicanalisar é uma das profissões impossíveis?¹³¹ Porém, essa impossibilidade não significa que nada aconteça quando se fala. Em relação a isso, o psicanalista prefere rememorar a importante e histórica ideia de “palavras-mágicas”:

Em sua origem, as palavras eram magia, e ainda hoje a palavra conserva muito de seu velho poder mágico. Com palavras, uma pessoa é capaz de fazer outra feliz ou de levá-la ao desespero; é com palavras que o professor transmite seu conhecimento aos alunos e é também por intermédio das palavras que o orador arrebatava a assembleia de ouvintes

¹²⁸ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917), 2014, p. 22.

¹²⁹ ROSA, Miriam Debieux. **Histórias que não se contam:** O não-dito e a psicanálise com crianças e adolescentes, 2000, p.24.

¹³⁰ FREUD, Sigmund. O chiste e sua relação com o inconsciente (1905). In: Idem. **Obras completas volume 7:** O chiste e sua relação com o inconsciente (1905), 2017, p. 69.

¹³¹ Idem. Prólogo a *Juventude Abandonada*, de August Aichhorn (1925) In: Idem. **Obras completas volume 16:** O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925), 2011, p. 347; e Idem. Análise terminável e interminável (1937) In: Idem. **Obras completas volume 19:** Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939), 2018, p. 319.

e influi sobre os juízos e as decisões de cada um deles. Palavras evocam afetos e constituem o meio universal de que se valem as pessoas para influenciar umas às outras. Não vamos, pois, subestimar o emprego das palavras na psicoterapia, e sim nos dar por satisfeitos se pudermos ser ouvintes daquelas palavras que são trocadas entre o analista e seu paciente.¹³²

Nesse ponto, o psicanalista prefere confirmar o que testemunhava em seu consultório, que as palavras transformam os afetos. Entretanto, não são apenas as palavras ditas na clínica que interessam ao escritor psicanalista Freud. Em diversos momentos de sua obra ele dá testemunho da importância das palavras para a prática psicanalítica, sendo que um dos mais interessantes é quando argumenta sobre o sentido antitético das palavras. Essa é uma noção apresentada por ele em 1910¹³³, mas que emerge enquanto “estudo de caso” na primeira parte do ensaio “O incômodo” (1919). É na obra *Ensaio de linguística* (1885), de Carl Abel (1837—1906), que Freud encontra fundamentação para sua hipótese sobre a “peculiar tendência do trabalho do sonho — de ignorar a negação e exprimir opostos com um só meio de representação”¹³⁴. Para ele, trata-se da confirmação em outro campo de uma ideia muito frequente em seu escrito, que já aparece com bastante força em *A interpretação dos sonhos* em 1900, mas perdura ao longo de toda sua obra: a “transformação no contrário”¹³⁵ [*Gegenteil verwandelt worden*]. O trabalho de Abel destaca como na língua egípcia uma gama considerável de palavras continham não apenas dois sentidos, mas exatamente sentidos opostos. Em egípcio antigo se utilizava a mesma palavra para expressar a ideia de “forte” e a de “fraco”, ou “mandar” e “obedecer”. Segundo Abel, “há também compostos como ‘velhojovem’, ‘longeperto’, ‘ligarseparar’, ‘foradentro’[...]”¹³⁶, porém apesar de serem escritas assim contendo ambos os sentidos opostos, elas significam respectivamente apenas: “jovem”, “perto”, “ligar” e “dentro”. A

¹³² FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917), 2014, p. 22.

¹³³ Idem. Sobre o sentido antitético das palavras primitivas (1910). In: Idem. **Obras completas volume 9**: observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910), 2013.

¹³⁴ Ibid., pp. 303-304.

¹³⁵ Idem. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909). In: Idem. **Obras completas volume 8**: O delírio e os sonhos da *Gradiva*, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909), 2015, p. 253; Idem. **As pulsões e seus destinos** (1915), 2020, p. 49.; e Idem. A conquista do fogo (1932). In: Idem. **Obras completas volume 18**: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936), 2010, pp. 400-407.

¹³⁶ ABEL, Carl. **Sprachwissenschaftliche Abhandlungen**, 1885, p. 9. *Apud* FREUD, Sigmund. Sobre o sentido antitético das palavras primitivas. (1910), 2013, p. 306.

explicação de Abel absorvida por Freud é de que “nossos conceitos surgem mediante a comparação”¹³⁷, ou seja, as palavras de sentidos opostos são gêmeas por se originarem de uma diferenciação experimental dos fenômenos.

A experiência de “claro” é relativa à experiência de “escuro”, de certa forma, a distinção é apenas gradual e a definição da primeira nasce de uma diferenciação relacional da segunda. Em outras palavras, se supormos que a experiência e definição de “escuro” é inicial, gradualmente alguém experimentaria o “menos escuro”, cada vez “menos escuro”, ao ponto de ser outra coisa, o “claro”, por exemplo. Nesse sentido, a ideia de “claro” sempre conteria a ideia de “escuro” como oposição; afinal, quando se diz que algo está claro temos certeza de que escuro não é. O argumento então é o de que, para adquirir “conceitos”, o ser humano dependeu desse movimento de oposição, e apenas gradualmente distinguiu as oposições das antíteses, para só então pensar esses “conceitos” por si só.

Freud demonstrou e utilizou o sentido antitético das palavras em seu famoso mergulho filológico na etimologia da palavra alemã *unheimliche*, traduzida para português como “estranho”¹³⁸, “inquietante”¹³⁹, “infamiliar”¹⁴⁰ ou “incômodo”¹⁴¹, mas também referida como “sinistro”¹⁴² por psicanalistas que tiveram alguma influência das traduções de Freud para o espanhol. A palavra alemã *unheimliche* é comumente utilizada para significar algo que em português poderíamos nomear como estranho, inquietante, infamiliar e sinistro, mas também se relaciona ao que é terrível, assustador, angustiante, incômodo, espectral, apavorante, horrível, insólito, demoníaco e oculto. O interessante, apontou Freud, é que *heimlich*, a palavra antônima de *unheimlich*, que comumente designa algo familiar, doméstico, autóctone ou nativo, também possa significar o seu oposto. Ao pesquisar a etimologia dessas palavras em outras línguas, dicionários de alemão e na literatura, Freud constata que:

Lembremos, de modo geral, que esta palavra *heimlich* não é inequívoca, pertencendo a dois campos representacionais que, mesmo sem serem

¹³⁷ FREUD, Sigmund. Sobre o sentido antitético das palavras primitivas (1910), 2013, p. 306.

¹³⁸ Idem. O ‘estranho’ (1919), 1996.

¹³⁹ Idem. O inquietante (1919), 2010.

¹⁴⁰ Idem. O infamiliar (1919), 2019.

¹⁴¹ Idem. O incômodo (1919), 2021.

¹⁴² Idem. Lo siniestro. 1919.

opostos, são bastante alheios um ao outro: o campo do familiar, do agradável, e o campo daquilo que é mantido escondido, dissimulado. *Unheimlich* é usual apenas como antônimo do primeiro significado, não do segundo.¹⁴³

Freud demonstra como a palavra *heimlich* está relacionada a uma ambiguidade de significação, podendo coincidir com seu oposto, enquanto *unheimlich* é, de certa maneira, um tipo de *heimlich* específico: “Incômodo é tudo aquilo que deveria permanecer um segredo, dissimulado, e veio à tona”¹⁴⁴. Isso como resultado de sua investigação filológica das palavras é a pedra fundamental de seu argumento de que o sentimento de estranheza, o incômodo é um tipo de “aterrador”¹⁴⁵ [*Schreckhaften*], que se refere ao que é há muito conhecido, digno da alcunha de “familiar”¹⁴⁶. O método freudiano de lidar com a polissemia [*Vieldeutigkeit*]¹⁴⁷ e a etimologia da palavra *unheimlich* é exemplar aqui, pois como qualquer leitor pode identificar na leitura do ensaio escrito por Freud, a verdadeira dificuldade está em como abordar um fenômeno tanto comum quanto insólito; que, quanto mais se tenta defini-lo, mais complexo sua definição se torna.

Espero que os leitores estejam acompanhando a ideia de que uma investigação sobre o que é “horror” em Freud se desdobra em uma questão acerca das palavras utilizadas por ele. O que inevitavelmente deságua na questão da tradução, como já foi apontado. A questão das palavras alemãs e seus possíveis correlatos em português extraem da investigação a importância das definições de todas essas palavras, suas relações com os fenômenos que representam e como se articulam com ideias e termos de proximidade temática, sendo estes sinônimos ou não. Os trechos apresentados sem o devido aprofundamento até agora visavam exemplificar que as opções de tradução dos termos que orbitam “horror” em Freud também são fluidas e podem variar constantemente.

¹⁴³ FREUD, Sigmund. **O incômodo** (1919), 2021, p. 58.

¹⁴⁴ Ibid., p. 59.

¹⁴⁵ Ibid., p. 46.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Idem. Das Interesse an der Psychoanalyse (1913) In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet**, vol. 8, 1940-52, p. 404; Idem. O interesse da psicanálise (1913) In: Idem. **Obras completas volume 11**: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914), 2012, p. 345; Idem. Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (1909). In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet**, vol. 7., 1940-52, p. 368; e Idem. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909), 2015, p. 271.

Assim, a bibliografia consultada se fez indispensável: dicionários, tradutores, germanistas, historiadores e comentadores foram de fundamental importância para suprir minhas limitações em relação à língua alemã. O objetivo específico com as traduções está em mapear em que momentos os tradutores brasileiros reconheceram que cabia a palavra “horror”. Ao se poder verificar diferentes versões, pode-se reconhecer em que momentos tais tradutores concordaram e em que momentos discordaram. Também se verifica quais são os termos freudianos que foram traduzidos por “horror”, e a quais outros sentidos tais palavras também podem estar se referindo que não especificamente a “horror”. Por mais estranho e incômodo que pareça começar uma investigação sobre o “horror” com uma exposição sobre tradução, insisto em afirmar que neste ponto já se encontra uma constatação sobre o tema.

Tal postura frente à questão da tradução diz respeito ao nosso método de investigação. Freud mais de uma vez recorreu ao exercício de tradução como analogia para os fenômenos psíquicos que buscava descrever. Na já mencionada carta escrita para Fliess em 1896, Freud compara o conceito de recalque [*Verdrängung*] ao processo de tradução. Vale lembrar que à época da carta a Fliess, o próprio Freud já havia se aventurado e se estabelecido na tarefa de tradutor, traduzindo textos de John Stuart Mill¹⁴⁸ (1806-1873), Jean Martin Charcot¹⁴⁹ (1825-1893) e Hippolyte Bernheim¹⁵⁰ (1840-1919). Mesmo com a ressalva de que se trata de uma carta, e não de um texto publicado, o caráter afirmativo lá presente salta aos olhos: “Uma falha na tradução — isto é o que se conhece clinicamente como “recalcamento”¹⁵¹. De fato, digno de nota, pois ao narrar a história do movimento psicanalítico em 1914, Freud afirmou a teoria do recalque como “o pilar em que repousa o edifício da psicanálise”¹⁵². Elencar dessa maneira as formulações

¹⁴⁸ Quatro ensaios, respectivamente sobre “a sujeição da mulher”, sobre “Platão”, sobre o “labor e suas reivindicações em Thornton” e sobre “o socialismo”. In: MILL, John Stuart. **John Stuart Mill's Gesammelte Werke**: Ueber Frauenemancipation, Plato, Arbeiterfrage und Socialismus, 1880.

¹⁴⁹ As “Conferências sobre doenças do sistema nervoso” e “Conferências de Ambulatório”. In: CHARCOT, Jean Martin. **Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems insbesondere über Hysterie**, 1886; CHARCOT, Jean Martin. **Poliklinische Vorträge**: Schuljahr 1887/88, 1892.

¹⁵⁰ “Da sugestão e suas aplicações à terapia” e “Novos estudos sobre hipnotismo, sugestão e psicoterapia”. In: BERNHEIM, Hippolyte. **Die Suggestion und ihre Heilwirkung**, 1888; BERNHEIM, Hippolyte. **Neue Studien ueber Hypnotismus, Suggestion and Psychotherapie**, 1892.

¹⁵¹ FREUD, Sigmund. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1950 [1892-1899]), 1996, p. 283.

¹⁵² Idem. Contribuição à história do movimento psicanalítico (1914) In: Idem. **Obras completas volume 11**: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914), 2012, p. 257.

freudianas induz à ousada argumentação suplementar de que o edifício da psicanálise repousa em “uma falha de tradução”.

Nesse caso, a ideia de tradução diz de um mecanismo de transcrição no psiquismo que consiga transmitir traços de memória entre as sucessivas camadas de registros psíquicos. Freud parte da concepção de que o psiquismo teria se formado em um processo de estratificação. Isso significa que nossa memória estaria organizada como uma série de camadas sobrepostas e que a inscrição de lembranças ocorreria em um percurso que iria do sistema perceptivo até o inconsciente. Freud estava às voltas com o fenômeno das reminiscências de seus pacientes, questionando-se sobre como traços de memória inconsciente aparentemente insignificantes poderiam retornar e agir no estado mental atual. Para tanto, indaga Freud, tais traços precisariam realizar uma jornada tanto espacial (entre registros de memória sobrepostos) quanto temporal (das memórias mais antigas para o pensamento atual). Isso significa que a memória não poderia ser compreendida como um bloco único linear e cronológico, e sim um desdobramento em vários tempos, em sobreposições de camadas de lembrança. Sucessivos registros de memória representam no psiquismo as sucessões das fases da vida. A atividade de tradução do material psíquico a que se refere Freud ocorreria nas fronteiras entre essas camadas de épocas diferentes.

Assim temos uma elegante analogia que leva em conta a questão da tradução como um “atravessamento da temporalidade”¹⁵³. Segundo Freud, os traços de memória de camadas psíquicas mais antigas precisam ser traduzidos para acessarem as camadas mais recentes de registros psíquicos. Trata-se de uma tradução que fundamentalmente transmite traços, através de um processo de escrita. Há uma ideia de temporalidade cronológica no decorrer dessas inscrições. Esse tipo de tradução é bem-sucedida quando os traços de memórias trazem consigo indicadores de “épocas sucessivas da vida”¹⁵⁴.

Nas psiconeuroses, segundo Freud, esse tipo de tradução falha, por causa do recalque. A imagem ou palavra, esse traço de memória que precisaria ser traduzido de um registro ao outro, por algum motivo é percebido como uma ameaça de desprazer pelo psiquismo, fazendo com que uma repressão seja acionada. O recalque opera no atravessamento dessa temporalidade psíquica, fazendo com que o traço de memória perca

¹⁵³ SOUZA JR., Paulo Sérgio de. Uma falha de tradução, 2016, p. 179.

¹⁵⁴ FREUD, Sigmund. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1950 [1892-1899]), 1996, p. 283.

sua referência temporal, abortando a tradução e lhe conferindo uma sobrevida. Como afirma Souza Jr., “algo permanece atual, acima de tudo, lá onde deveria carregar as marcas do passado”¹⁵⁵, Este resto sobrevivente [*Überlebsel*] é o sinal de que uma “falha na tradução”, uma repressão no tempo, se trata do índice da invasão de uma inscrição em outra instância sem que tenha sido sobrescrita.

1.2. *Kintsugi*: rastros da tradução

Essa primeiríssima teoria da memória de Freud encontrou solo fértil na psicanálise posterior e se derivou em diversas outras analogias e formulações presentes em textos como “Lembranças encobridoras” (1899), “Recordar, repetir e elaborar” (1914), “Nota sobre o bloco mágico” (1925) e “Um distúrbio de memória na Acrópole” (1936). Mas a analogia com o trabalho de tradução retornou de maneira constante no livro *A interpretação dos sonhos*¹⁵⁶ de 1900. Nesse caso, Freud retira a ideia de tradução do método criptográfico de se interpretar o sonho. Este se resume em tratar as representações oníricas como um código criptografado, no qual, com o auxílio de uma chave, cada signo cifrado pode ser traduzido por seu respectivo signo puro¹⁵⁷.

Porém, o que difere a interpretação psicanalítica do sonho de um método criptográfico é a ausência de uma chave fixa, que sirva para qualquer tradução. Ao invés de interpretar que “sonho com queda de dente, significa que morrerá um parente”, Freud propõe que um “mesmo conteúdo onírico, para pessoas diferentes e em contextos diferentes, também possa ocultar um sentido diverso”¹⁵⁸. A questão é que no método de interpretação psicanalítico a chave para traduzir um sonho é o próprio sonhador, já que ele é o responsável inconsciente da codificação. Nesse ponto, a analogia entre recalque e tradução torna-se então central, pois Freud toma a tarefa da tradução, a título de exemplo, para explicar o trabalho do sonho:

¹⁵⁵ SOUZA JR., Paulo Sérgio de. Uma falha de tradução, 2016, p. 179.

¹⁵⁶ FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos, volume 1** (1900), 2019; e Idem. **A interpretação dos sonhos, volume 2** (1900), 2018.

¹⁵⁷ Idem. **A interpretação dos sonhos, volume 1** (1900), 2019, p. 119.

¹⁵⁸ Ibid., p. 126.

Os pensamentos oníricos e o conteúdo onírico se mostram a nós como duas figurações do mesmo conteúdo em duas línguas diferentes, ou melhor, o conteúdo onírico se apresenta a nós como uma tradução dos pensamentos oníricos numa outra forma de expressão, cujos signos e leis sintáticas devemos chegar a conhecer pela comparação entre o original e a tradução. Os pensamentos oníricos são facilmente compreendidos tão logo tomemos conhecimento deles. O conteúdo onírico se apresenta numa espécie de pictografia, cujos signos cabe traduzir um a um na linguagem dos pensamentos oníricos.¹⁵⁹

O interessante nessa passagem é a concepção freudiana de que o aparelho psíquico não faz uma mera substituição de signos, mas sim uma tradução — no sentido em que “é a passagem de uma língua a outra por meio de uma cadeia contínua de transformações”¹⁶⁰, como afirma Benjamin sobre a tradução. Não apenas equiparações e semelhanças, mas verdadeiramente contínuas transformações. O que ocorre entre o texto onírico original e o texto onírico traduzido é exatamente um trabalho de transformação dos signos, e não uma relação básica de similaridade.

Na teoria psicanalítica, o sonho é a realização de um desejo que durante a vida de vigília foi reprimido, censurado pela consciência e/ou por pressão externa social. Durante o sono, sob a suspensão da consciência, fragmentos desse desejo reprimido são distorcidos e disfarçados para driblarem a censura e atingirem expressão e satisfação. Após fragmentados pela censura do recalque, durante o sono se associam a outras memórias e ideias, redistribuindo forças e protagonismo no enredo onírico — tornando aquilo que era mais importante num detalhe e vice-versa.

Na análise de um sonho, sua interpretação, essa tarefa de retrazar os caminhos dessa tradução se dá através das associações que o próprio sonhador consegue fazer quando é instigado a pensar nos elementos manifestos de seus sonhos. Levando em conta essa complexidade descrita por Freud na produção das imagens e enredos dos sonhos, constata-se a diferença entre a simples substituição de signos e uma verdadeira transformação deles.

¹⁵⁹ FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos, volume 1** (1900), 2019, p. 299.

¹⁶⁰ BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana (1916). In: Idem. **Linguagem, tradução, literatura: (filosofia, teoria e crítica)**, 2018. p. 20.

Essa postura em relação à ideia de tradução no psiquismo não desaparece por completo do pensamento freudiano, pois em 1915, ele se refere desta maneira à prática da psicanálise:

No exercício da técnica psicanalítica, exortamos continuamente o paciente a produzir tais derivados do reprimido, que devido a sua distância ou deformação podem passar pela censura do consciente. Não são outra coisa os pensamentos espontâneos que dele solicitamos, através da renúncia a todas as ideias intencionais conscientes e a toda crítica, e a partir dos quais reconstituímos uma tradução [*Übersetzung*] consciente da representante reprimida.¹⁶¹

A tarefa da escuta psicanalítica seria algo como reconstituir uma tradução, não no sentido enciclopédico de que “isso” significa “aquilo”, mas sublinhando exatamente as falhas de tradução. Elas são os rastros do trabalho inconsciente, da distorção necessária para sobreviver à censura. A falha é uma transmutação com intuito de preservação de algo do original na tradução. Freud¹⁶² é extremamente claro ao afirmar que o recalcado não morre, ao contrário permanece vivo e disfarçado no inconsciente. Tal persistência é no fundo uma resistência, um apego conservador que prefere encarnar seu próprio oposto ao apagamento. Assim como o estrangeiro que assume os signos e cores do país que lhe acolheu para não ser confundido com o inimigo.

A tradução enquanto sobrevivência está ancorada em duas concepções: a primeira se refere a um atravessamento de temporalidade, enquanto a segunda, ao atravessamento espacial. No caso do tempo enquanto fronteira, tal travessia se dá como algo até evidente, já que a tradução sempre vem depois do original, ou como afirma Benjamin: “a tradução nasce do original — de fato, não tanto da sua vida, mas da sua ‘sobrevivência’ [*Überleben*]”¹⁶³. Essa sobrevida supera a simples transmissão de conteúdos para gerações futuras, pois se refere também à possibilidade de que seja exatamente na tradução que o original alcance seu “desenvolvimento último, mais amplo e sempre renovado”¹⁶⁴, que se revele enquanto projeto realizado.

¹⁶¹ FREUD, Sigmund. A repressão (1915) In: Idem. **Obras completas volume 12**: Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916), 2010, p. 88.

¹⁶² Ibid., p. 90.

¹⁶³ BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor (1921), 2018, p. 89.

¹⁶⁴ Ibid., p. 90.

Trata-se de um paradoxo, pois apesar de uma tradução possuir certo caráter definitivo, ela também envelhece com o tempo. A tradução é definitiva porque sua existência supostamente deveria significar que o traduzido não se deslocaria mais para nenhuma outra língua. Entretanto, as traduções se referem a um determinado momento histórico de uma língua. Isso significa que após muitos anos a tradução pode estar tão distante temporalmente que ganha certo aspecto criptográfico.

A fronteira espacial se refere à questão da estrangeiridade em que toda tradução se situa em relação ao original. Nesse sentido, a tradução sempre indica a conquista de um novo território, definitivamente linguístico, mas muitas vezes até espacial. Se no caso clássico das traduções essa concepção não é tão difícil de conceber, no caso da tradução psíquica, Koltai destaca a estrangeiridade no pensamento metapsicológico de Freud:

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.¹⁶⁵

Não é significativo que um traço de memória — isto é, um fragmento da vida do próprio sujeito —, quando recalcado, possa retornar como um corpo estrangeiro [*Fremdkörper*]¹⁶⁶ para a consciência, um estranho [*Fremdes*]¹⁶⁷ para o Eu. Estrangeiro no sentido de que não é reconhecido como autóctone, mas também por estar perdido na cronologia, estrangeiro em sua temporalidade. Segundo Benjamin, o eco do texto original somente desperta na busca do tradutor por sua intencionalidade. Ele utiliza interessantes metáforas espaciais para dar conta da questão. Diz que a tradução nunca se vê no interior da “floresta da língua”, está sempre na sua fronteira. Seu trabalho é atrair o texto original para um lugar específico de sua mata, onde seu eco se torne audível em sua própria língua e ressoe de maneira mais intensa na língua estrangeira.

Para exemplificar, recorro ao que Luiz Alberto Hanns¹⁶⁸ apontou sobre a recepção da obra de Freud no Brasil, no que diz respeito à relação do texto original com seus tradutores e seus leitores estrangeiros. Boa parte das querelas e inovações acerca dos usos,

¹⁶⁵ KOLTAI, Caterina. **Psicanálise e Política: O estrangeiro**, 2000, p. 27.

¹⁶⁶ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Studien über Hysterie* (1893-1895), 1940-52, p. 85.

¹⁶⁷ FREUD, Sigmund. *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben* (1909), 1940-52, p. 339.

¹⁶⁸ HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**, 1996, p. 17.

significados e sentidos das palavras alemãs no pensamento freudiano está relacionada ao encontro de seus textos com tradutores e estrangeiros. É exatamente a dificuldade de manuseá-las que proporciona o afã por tentar compreendê-las em suas minúcias e ambiguidades, abrindo novos e constantes flancos de imprecisão nas traduções já realizadas. Entretanto, como ressalta Hanns, se muitas vezes o leitor estrangeiro de psicanálise parece sempre estar desconfiado se a tradução realiza uma transmissão precisa e sem falhas do sentido original, o leitor alemão pode desconfiar pouco, passar despercebido por palavras que lhe são naturais, deixando escapar a polissemia dos termos, ideia tão cara a Freud.

Para Benjamin¹⁶⁹, a palavra é o elemento primordial do tradutor, e a literalidade entre línguas é um importante reagente, com a potencialidade de correlacionar o original e o estrangeiro, bem como de transmutar o original em estrangeiro. Ele argumenta sobre a fidelidade e a liberdade como conceitos tradicionais em toda a discussão sobre a tarefa de tradução. Ele mesmo um tradutor, sabe que a liberdade de reconstituição do sentido original e a fidelidade à palavra original muitas vezes parecem expressar uma dicotomia insolúvel na passagem de uma língua a outra:

A fidelidade na tradução da palavra isolada quase nunca consegue dar plenamente o sentido que ela tem no original, porque este não se esgota, na sua significação poética original, naquilo que se quer dizer, mas adquire-a precisamente pela forma como o que se quer dizer se articula com o modo do querer dizer nessa palavra. Costuma expressar-se essa ideia através da fórmula que diz que as palavras transportam consigo conotações afetivas. A simples literalidade na transposição da sintaxe vira completamente do avesso qualquer reconstituição de sentido, ameaçando mesmo levar à absoluta incompreensão.¹⁷⁰

O rigor a respeito da literalidade não deriva do interesse em preservar o sentido original, pois a fidelidade na reconstituição da forma dificulta a do sentido. O que não significa que a liberdade resida no ato de preservar o sentido independentemente da sintaxe ou da palavra, o que ele considera uma “má tradução”. O sentido é prescindível em relação à *intentio*¹⁷¹. O sentido se agarra à intenção de comunicar algo, enquanto a

¹⁶⁹ BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor (1921), 2018, p. 97.

¹⁷⁰ Ibid., p. 96.

¹⁷¹ Ibid., p. 97.

intentio diz dos ecos de uma língua na outra, substituindo a primazia da restituição pela da harmonia. É nesse aspecto que a famosa metáfora do vaso quebrado de Benjamin¹⁷² encontra sua potência. Na tarefa de tradução, língua original e língua estrangeira são cacos, fragmentos de um mesmo vaso quebrado. Nesse sentido, a tradução não reúne seus pedaços para reconstituir uma forma original, mas propõe remendos e reajustes com os fragmentos originais a partir de seus próprios cacos. Uma harmonia entre as línguas. Longe de entender esse vaso harmonicamente remendado enquanto uma unidade ausente de fissuras. Talvez o melhor exemplo para compreender a ideia de harmonia na metáfora de Benjamin¹⁷³ seja a da técnica de artesanato japonês *Kintsugi*, na qual se emenda a cerâmica com ouro. A tradução é um estágio de sobrevivência do original, uma sobrevivência que não restitui o original. Ao contrário, orgulha-se da imperfeição, pois nela a tradução fica transparente, não escondendo o original, nem falseando as limitações da tradução.

Fig. 5 – *Kintsugi*.

Como disse Freud, é o resto que sobrevive na “falha de tradução”. Resto que também é o retorno do que foi reprimido, de um traço de memória destemporalizado e estrangeirizado. Esse resto somente pode ser compreendido em sua total potência quando se tem em mente uma concepção de tempo que se afasta de um conceito dogmático de progresso — algo fundamental tanto em Freud¹⁷⁴, quanto em Benjamin¹⁷⁵. É possível constatar que para ambos os autores, uma noção de temporalidade que leve em conta a incidência da memória, enquanto elemento fundamental para a própria constituição da

¹⁷² BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor (1921), 2018, p. 97.

¹⁷³ Ibid., p. 89.

¹⁷⁴ FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920), 2010, p. 190,

¹⁷⁵ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história (1939). In: Idem. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas (vol. I), 2012, pp. 248-249.

ideia de tempo, prescinde da linearidade exigida por uma concepção progressista de sucessão de acontecimentos históricos, por exemplo.

É contra a noção *continuum* que Freud argumentou que os processos psíquicos são “atemporais”, de que “não são ordenados temporalmente, que neles o tempo nada muda, que a ideia de tempo não lhes pode ser aplicada”¹⁷⁶. Isso não significa afirmar que o sujeito para psicanálise é a-histórico, muito pelo contrário, é exatamente porque a memória não se organiza temporalmente que para psicanálise o sujeito articula sua própria história no “tempo de agora”¹⁷⁷ — “*Jetztzeit*” nas palavras de Benjamin. Freud inferiu que a historiografia nasce da maneira através da qual os sujeitos articulam suas próprias memórias em uma narrativa temporal transmissível.

A questão da transmissão é central para a tradução. O ato de escrever é considerado essa forma excepcional de “rastro duradouro”, com o poder deixar “uma marca capaz de sobreviver à morte de seu autor e transmitir sua mensagem”¹⁷⁸. A travessia que um texto faz de uma língua para outra é também o cruzamento de uma fronteira entre tempos. Transmissão é esse tipo de atravessamento das bordas do tempo e do espaço, que deve levar em conta aquilo que fica pelo caminho, não só porque foi perdido no percurso, mas também porque criou-se no e pelo trajeto — os rastros. Talvez a intenção aqui possa se fazer mais clara ao se afirmar que por “falhas de tradução” quero dizer que a tradução deixa rastros. Nesse sentido, se destaca o caráter não-intencional do rastro e de sua investigação¹⁷⁹. Uma vez que se esteja atento à tais rastros, torna possível se deixar guiar por eles, em um percurso que vaga pelos antecedentes bem com pelos precedentes de uma ideia ou de uma palavra. Uma investigação desse tipo é mais criativa do que reveladora, opera uma construção restauradora com grandes limitações, ou seja, assim como no *Kintsugi*, deixa com que as fraturas e suas respectivas cicatrizes tomem a dianteira do que se apresenta. Estes rastros são fendas espaço-temporais onde a imagem do antigo acena para o “tempo de agora” em um relampejo fulgurante.

Acompanhando as reflexões de Benjamin e Freud acerca da tradução, revela-se a ideia de que a tradução é uma sobrevivência. Esse tipo de sobrevivência que se distancia

¹⁷⁶ FREUD, Sigmund. op. cit., 2010, p. 190.

¹⁷⁷ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história (1939), 2012, p. 249.

¹⁷⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**, 2009, p. 112.

¹⁷⁹ Ibid., p. 113.

temporal e espacialmente do original. É exatamente essa distância que promove seus limites de traduzibilidade. A sua limitação mais profunda se encontra naquilo que é intraduzível, pois há sempre um resto intocável e intransmissível¹⁸⁰. Isso não significa a desolação em território estrangeiro, como se não houvesse nada a fazer frente à intraduzibilidade. Altounian é precisa e afirma que “traduzir é finalmente consentir com o exílio”¹⁸¹. É questão de se exilar no território estrangeiro da língua do outro, apelar às mímicas e aos sinais, perguntar a mais de um local, mapear e peregrinar.

Assim, poder-se-ia incluir mais uma dentre as três profissões impossíveis descritas por Freud. Aqueles que se incumbem da tarefa de governar, educar ou psicanalisar já sabem, ou pelo menos deveriam saber de antemão, que os resultados nelas são sempre frustrados. É o que foi apontado sobre a tarefa de traduzir. Essas quatro atividades de maneira alguma correspondem a qualquer vulgata de “ciência exata”. Na perspectiva de Freud é o fator inconsciente da vida humana que torna essas tarefas impossíveis. Isso porque, muito cedo em sua carreira, ele descobriu que mesmo durante o sono ou quando hipnotizadas, isto é, até quando as pessoas parecem psiquicamente “rendidas”, ainda assim há a possibilidade de que surja uma resistência às influências internas e externas no psiquismo¹⁸².

Aqui está o ponto central da dificuldade encontrada com quem queira lidar com a pergunta sobre o que é “horror” em Freud. As palavras “horror” e suas variantes encontradas nas traduções em português da obra freudiana não correspondem a uma única palavra que defina uma única noção. O mais correto de afirmar é que aquilo que compreendemos por “horror” em português não é de simples definição, o que possibilita a essa palavra ser considerada correlata de uma gama de palavras alemãs de um mesmo campo semântico. Não basta que eu esteja lidando com a obra de um autor que escreve em alemão, língua da qual sou completamente estrangeiro, também tenho de lidar com a impotência frente a tradução e a experiência de desterro em minha língua materna. As

¹⁸⁰ BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor (1921), 2018, p. 93.

¹⁸¹ ALTOUNIAN, Janine. O intraduzível entre os ecos cálidos e mortíferos de uma mesma língua. In: SOUZA JR., Paulo Sérgio de (Org.). **A psicanálise e os lestes**: Volume 1, 2017, p. 76.

¹⁸² FREUD, Sigmund. Hipnose (1891). In: Idem. **Volume I das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira., 1996, p. 146; Idem. “Psicanálise” e “teoria da libido” [dois verbetes para um dicionário de sexologia] (1923) In: Idem. **Obras completas volume 15**: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923), 2011, pp. 278-279.

palavras de Gebrim¹⁸³ descrevem o espírito dessa peregrinação por terras estrangeiras da investigação entre línguas:

O fato é que só podemos falar em língua materna, na medida em que nos depararmos com outras línguas; as estrangeiras. Quem nunca angustiou-se frente a uma língua estrangeira? Essa angústia do que pode ser a aventura de falar outra língua. Do que é a aventura de fazer uma viagem. Do que é poder encarnar (ou encarar), no próprio corpo, a experiência de ser estrangeiro. Digo no próprio corpo porque, na grande maioria das vezes, nos defrontamos brutalmente com a limitação fonética que nos impõe outra língua, que nos impõe nossa própria língua. Essa limitação que, então, impede até as últimas consequências, de deixarmos de ser estrangeiros, que imprime nosso pertencimento originário à língua materna como uma marca indelével, inexorável, quase que como nossa carcaça.¹⁸⁴

Tal constatação é esclarecedora porque indica para a relação intrínseca entre o fenômeno do “horror” e o efeito de indeterminação ameaçadora fruto de uma desterritorialização semântica do fenômeno em si. O desolamento e a impotência frente ao desconhecido são característicos da experiência do horror. Falar sobre horror, portanto, é também falar de nossa posição enquanto estrangeiros em nossa própria língua. De fato, quando se procura a palavra “horror” em um dicionário português-alemão — como o *Michaelis*¹⁸⁵, por exemplo —, o resultado é que os termos alemães correspondentes de “horror” são *Schrecken*, *Entsetzen*, *Grauen*, *Abscheu*, *Schauder* e *Greuel*. O erro aqui seria pressupor que em alemão existem vários tipos de “horror”, ou que essa constatação significaria que a língua portuguesa — e, portanto, o pensamento em português — é mais simplificado, unificando diversas minúcias de um fenômeno em apenas um termo aglutinador.

1.3. Da polissemia ao limite das palavras.

¹⁸³ GEBRIM, Ana. Língua materna, língua estrangeira: reflexões sobre a língua do analista. **Lacuna**: uma revista de psicanálise, 2016, p. 9.

¹⁸⁴ GEBRIM, Ana. Língua materna, língua estrangeira: reflexões sobre a língua do analista. **Lacuna**: uma revista de psicanálise, 2016, p. 9.

¹⁸⁵ "Horror" In: **Dicionário escolar alemão Michaelis**, <<https://michaelis.uol.com.br/escolar-alemao/busca/portugues-alemao/Horror/>>, acessado em 2 de junho de 2020.

Não, o que aqui se encontra é uma “falha de tradução”. Um fenômeno de difícil tradução em palavras e, por conseguinte, de difícil tradução entre as línguas. É nessa intraduzibilidade, através de sua dificuldade, que abordarei a seguir o que Freud disse sobre “horror”, revelando ao leitor os contextos do que foi dito, bem como qual termo foi originalmente utilizado, sua significação e sua etimologia. Para a temática do horror, o lugar do desconhecido parece ir mais além do que apenas uma referência à um objeto que se teme, pois há também uma relação linguística em que falham as tentativas de traduzir o que se sente em palavras.

O mais proeminente escritor norte-americano do gênero literário “horror”, H. P. Lovecraft (1890-1937), nos é exemplar para a compreensão da relação insólita entre as palavras e o horror. Em suas histórias e contos predomina uma “retórica do indizível”, no qual as palavras dos narradores são notavelmente falhas e não conseguem descrever precisamente as coisas e os acontecimentos. Tal impossibilidade descritiva dá lugar a comparações, metáforas e neologismos que buscam fazer uma tradução aproximada para seus interlocutores. Por exemplo, em um de seus contos um “intruso” invade uma festa e o narrador tenta descrevê-lo:

Não posso dar sequer uma ideia de seu aspecto, pois era uma combinação de tudo que é poluto, nefasto, indesejável, anormal e detestável. Era a imagem macabra da decomposição, da antiguidade e da desolação; pútrido e viscoso *eidolon* de uma revelação doentia; desnudamento horrível daquilo que a terra misericordiosa deveria para sempre ocultar.¹⁸⁶

Como se sabe, nessa e em outras narrativas de Lovecraft predomina essa espécie de excessiva tentativa de descrever algo, ao mesmo tempo que a própria descrição parece tornar mais difícil a representação daquilo que se tenta representar. Como aponta David Roas¹⁸⁷, o objetivo de Lovecraft não é descrever a coisa em si, mas exatamente produzir um efeito de subversão linguística comum no terreno da literatura fantástica, principalmente na de medo e horror. O excesso de palavras, os paradoxos e os oximoros são estratégicos no intuito de produzir o efeito horripilante.

¹⁸⁶ LOVECRAFT, Howard Phillips. **Contos reunidos do mestre do horror cósmico H. P. Lovecraft**, 2017, p. 302.

¹⁸⁷ ROAS, David. **A ameaça do fantástico: aproximações teóricas**, 2014, pp. 170-177.

As descrições de Lovecraft são repletas de “sintagmas que sugerem algo impossível em nossa realidade por meio de substantivos e adjetivos que, de forma independente, correspondem a objetos e propriedades provenientes de nossa realidade”¹⁸⁸ — como, por exemplo, “arquitetura maléfica”, “ângulos obscenos”, “campanários leprosos” e “concerto nauseabundo”. Trata-se de uma escolha linguística estratégica, pois como o próprio Lovecraft refletiu acerca da teoria literária do horror sobrenatural, “a emoção mais antiga e forte da humanidade é o medo”¹⁸⁹, logo complementa dizendo que “o tipo de medo mais antigo e mais poderoso é o medo do desconhecido”¹⁹⁰. É interessante notar que ao abordar o gênero “horror sobrenatural” na literatura, Lovecraft argumenta sobre o fenômeno do medo. Isso não é nenhuma particularidade do escritor norte-americano, na realidade é algo particular dessa série de termos que parecem compartilhar de experiências muito próximas dificilmente passíveis de distinção.

Não é difícil perceber que palavras como medo, susto, terror, horror, repugnância, aflição podem ser incluídas dentro de uma categoria que inclua fenômenos, sentimentos, afetos etc., que se aproximam em termos de sentido, devido à uma espécie de caráter negativo que sustentam, muito relacionado ao desprazer, que as distanciam de outras palavras como conforto, felicidade, tranquilidade e comodidade. Em Freud não é diferente, porém a investigação do horror em sua obra nos coloca frente à perspectiva de articulação desse fenômeno com um aparelho psíquico que tem a predominância do prazer enquanto tendência. Ou seja, a chave para entender o “horror” em Freud é compreendê-lo dentro de sua metapsicologia, isto é, a teorização do funcionamento psíquico em seus aspectos dinâmicos, econômicos e topológicos.

Entretanto, se a Tabela I indicou que a noção de “horror” em Freud ora se vincula à ideia de *Schreck*, ora ao conceito de *Scheu*, por exemplo, dever-se-ia compreendê-los em suas específicas circunstâncias metapsicologias. Sem o recurso às palavras alemãs, facilmente se poderia incorrer à imprudência de constatar que entre o “horror à castração” e o “horror ao incesto”, Freud apenas diferenciaria o objeto de horror. Não é o que se verifica, já que *Kastrationsschreck* e *Inzestscheu* se referem à afetos diferentes,

¹⁸⁸ ROAS, David. **A ameaça do fantástico: aproximações teóricas**, 2014, p. 174.

¹⁸⁹ LOVECRAFT, Howard Phillips. **O horror sobrenatural em literatura** (1927), 2008, p. 13.

¹⁹⁰ Ibid., p. 13.

designados por palavras também distintas que dentro de suas respectivas polissemias, compartilham de um mesmo sentido “horror”, ao qual definitivamente não se reduzem.

Se os leitores já estiverem aqui se perguntando “afinal de contas qual é a definição de horror com a qual ele trabalhará nessa tese?”, corro o risco de oferecer apenas respostas insatisfatórias. A melhor alternativa aqui é suspender tal pergunta para que ela possa ser respondida ao longo dos capítulos a seguir. Apresentarei de maneira pormenorizada alguns dos principais termos utilizados por Freud que foram traduzidos por “horror”. Os capítulos se organizam a partir das palavras alemãs que aqui no Brasil podem ser lidas como “horror” nas principais traduções da obra freudiana disponíveis.

Se for possível compreender a fundo as palavras *Furcht*, *Schreck*, *Scheu* e *Grauen* e como elas se referem ao fenômeno do horror na obra freudiana, com segurança será possível se aproximar de uma noção do que é o “horror” em termos metapsicológicos para Freud. Mapear as diferentes versões da noção de horror na obra freudiana é um caminho metodologicamente rigoroso para qualquer um que almeje enquanto horizonte à conceitualização do fenômeno “horror” na psicanálise.

2. Horror: *Furcht*

Dentre as palavras alemãs que irei explorar daqui para frente, *Schreck* e *Furcht* talvez sejam as mais conhecidas dos psicanalistas e de quem tem alguma familiaridade com a obra freudiana. A explicação para isso provavelmente está relacionada aos próprios intentos de Freud ao diferenciar essas palavras-afetos, durante a discussão que inclui também a conceitualização de *Angst*. Diferentemente de outras palavras que foram traduzidas por “horror” (por exemplo, *Scheu* e *Grauen*), *Furcht* e *Schreck* podem ser analisadas através das próprias definições e distinções realizadas por Freud em seus textos, além do que dizem dicionários, tradutores e germanistas. As dificuldades encontradas pelo psicanalista na tentativa de conceitualizar o fenômeno do estado afetivo relacionado à *Angst* sempre o empurraram para questões terminológicas e fenomenológicas que envolveram essas três palavras alemãs.

Tal discussão é fundamental para se compreender a celeuma em torno da palavra *Angst*, que é bem conhecida dentro da psicanálise e surge principalmente dessa espécie de oposição que Freud primeiramente propõe em relação a *Furcht*. O curioso é que a insistência freudiana e pós-freudiana a respeito disso mais parece articular os afetos e as palavras que os designam do que firmar uma distinção categórica e resistente; afinal, é comum que, ao se tentar definir *Angst* psicanaliticamente, se comece por sua diferenciação em relação a *Furcht* e *Schreck*.

Apesar de a palavra *Angst* não ter sido apontada no mapeamento realizado como uma das palavras que foram traduzidas por “horror”, sua presença frequentemente orbita as aparições de “horror” em Freud, às vezes como “angústia” ou “ansiedade”, muitas vezes como “medo”. Tal presença obsessora já testemunha a importância de levar em conta o lugar desse afeto na obra freudiana; porém, o histórico de polêmicas em torno da tradução da palavra “*Angst*” também é, por si só, revelador. Essa é uma palavra que exigiu explicações de Freud, mas que também colocou os tradutores para falar e discutir sobre a sua presença no arcabouço conceitual do psicanalista.

Mesmo que tal presença obsessora de *Angst* impacte este capítulo, atraindo minhas reflexões para suas características enquanto um afeto, é importante que o leitor compreenda que o foco desta primeira seção é aprofundar as descrições e incidências do

termo *Furcht* em Freud, pois ela sim foi traduzida como “horror” em três passagens do português.

Uma delas está em *Estudos sobre a histeria* (1893-95). Tal como traduzido pela Companhia das Letras, Freud e Breuer indicam que a paciente Anna O. tinha “horríveis e apavorantes alucinações”¹, expressão que no original pode ser lida como “*furchtbarer, schreckhafter Hallucinationen*”². A segunda passagem se encontra em *A interpretação dos sonhos* (1900), e diz respeito ao “natural horror humano às cobras”³ [*natürliche Furcht vor der Schlange*]⁴, traduzida assim pela editora Imago. Outra das traduções de *Furcht* por “horror” pode ser encontrada em uma vinheta clínica presente no texto “Uma recordação de infância em *Poesia e Verdade*” (1917), publicado pela Companhia das Letras. Trata-se da expressão “*furchtbar ungezogen*”⁵, que foi vertida como “horrivelmente mal-educada”⁶. Em comparação com as outras palavras alemã vertidas como “horror”, são poucas as incidências de *Furcht* sendo traduzido dessa maneira.

Furcht é um dos termos aos quais Freud deu algum tipo de destaque em sua obra, sendo não apenas utilizado, mas também descrito e tomado como objeto de investigações mais pormenorizadas no desenvolvimento da psicanálise. Entretanto, não é prudente afirmar que a noção de “*Furcht*” se tornou um conceito em psicanálise, isso porque a necessidade de sua especificação se deu dentro dessa diferenciação com *Angst*, que era o principal interesse de Freud. É possível localizar a primeira aparição dessa tendência freudiana de opor *Angst* a *Furcht* no caso clínico conhecido como “O pequeno Hans”, publicado sob o título “Análise da fobia em um garoto de cinco anos” (1909)⁷.

Freud repete essa distinção alguns anos depois na publicação de suas “Conferências introdutórias à psicanálise” (1916-17)⁸, uma delas dedicada ao tema do afeto *Angst*, trazendo uma segunda distinção especificamente para *Angst*: entre “*Realangst*” [medo real] e “*neurotische Angst*” [medo neurótico]. Na sequência, o ensaio

¹ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria* (1893-95), 2016, p. 52; grifo meu.

² Idem. *Studien zur Hysterie*, 1895, p. 22.

³ FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* (1900), 1996, p. 378.

⁴ Idem. *Die Traumdeutung* (1900), 1940-52, p. 352.

⁵ Idem. *Eine Kindheitserinnerung aus “Dichtung und Wahrheit”* (1917), 1940-52, p. 24.

⁶ Idem. *Uma recordação de infância em Poesia e Verdade* (1917), 2010, p. 276.

⁷ Idem. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909), 2015, p. 147.

⁸ Idem. *Conferências introdutórias à psicanálise* (1916-17), 2014, p. 523.

“O incômodo” (1919)⁹ reapresentou a oposição, agora trazendo o termo *Schreck* para a discussão, de uma forma parecida como se encontra no *Além do princípio de prazer* (1920)¹⁰. Essa discussão abre o texto de 1920 e o lugar comum sobre ela é o de afirmar a angústia [*Angst*] como um afeto que se diferencia do medo [*Furcht*] e do susto [*Schreck*] através da relação estabelecida por cada um deles com o perigo. Alguns anos depois, em um texto chamado *Inibição, sintoma e medo* (1926 [1925]), Freud¹¹ retoma brevemente e pela última vez a relação entre as palavras *Angst* e *Furcht*, para focar o desenvolvimento de outra distinção, aquela entre “*Realangst*” e “*neurotische Angst*”.

Na psicanálise brasileira difundiu-se que, nesse momento da teoria psicanalítica freudiana, a angústia é definida como uma preparação para o perigo, um estado de expectativa em relação a algo que não se sabe o que é. Já o medo seria um afeto ligado a determinado objeto de perigo, uma coisa que nos amedronta. O susto, terror ou pavor (dependendo da tradução) surgiria exatamente quando o perigo se faz presente de surpresa, sem que houvesse nenhum aviso ou antecipação, marcado pela ausência de angústia. É como aprendemos a ler o “nosso Freud”, repetindo constantemente a ideia de que *angústia e medo são coisas diferentes*, porque Freud disse que *Angst* não tem objeto e *Furcht*, sim. Gostaria de propor um exercício aos leitores psicanalistas que aprenderam “nosso Freud” dessa forma. Por alguns instantes, descolaremos a palavra *Angst* da nossa concepção já bem estabelecida de “angústia” e, conseqüentemente, também faremos a mesma coisa com a palavra *Furcht* — afinal, ela foi traduzida por “horror” ao menos três vezes nas versões brasileiras dos textos de Freud. Esse exercício é importante para lembrar que, antes de definir conceitos e noções psicanalíticas, essas palavras designam experiências humanas — no caso, afetos.

É notável a relação ímpar que os afetos estabelecem com a linguagem. Com frequência faltam palavras para descrever o que se sente, assim como às vezes nomear um afeto exerce sobre ele uma influência direta, até mesmo transformando-o — a clínica psicanalítica se sustenta sobre essa premissa. O exercício de não diretamente identificarmos *Angst* como “angústia”, *Furcht* como “medo” ou *Schreck* como “susto” é um passo importante para o que trarei a seguir, já que no mapeamento realizado na obra

⁹ FREUD, Sigmund. **O incômodo** (1919), 2021, p. 46.

¹⁰ Idem. *Além do princípio de prazer* (1920). In: Idem. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II**: 1915-1920, 2006, p. 139.

¹¹ Idem. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, pp. 157 a 163.

de Freud em português foi possível constatar que, com muita frequência, essas palavras variam de tradução.

2.1. *Furcht* e *Angst* à luz de nossos tradutores

Na obra freudiana em português é possível encontrar a palavra *Furcht* sendo vertida para “horror”, “medo”, “temor”, “pavor” e “terror”. Por sua vez, *Angst* é traduzida por “angústia”, “ansiedade”, “temor”, “receio”, “terror” e “medo”. Já *Schreck* pode ser encontrado sendo traduzido por uma gama de palavras, como “pavor”, “susto”, “medo”, “espanto”, “terror”, “horror”, “choque”, “alarme”, “ameaça”, “arrepio” e “algo atroz”. É comum também encontrar em Freud expressões que combinam essas palavras como, por exemplo: “*schreckliche Angst*”, “terrível medo” ou “medo horrível”. Assim, proponho que sejamos reticentes em transpor a diferenciação descrita por Freud na língua alemã para os correlatos portugueses de tais palavras, pois as interrelações semânticas das palavras em uma língua muitas vezes não podem ser transferidas por completo para outra.

Segundo o dicionário digital *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* é possível constatar que *Furcht*¹² e *Angst*¹³ são considerados sinônimos. Freud ofereceu aos seus leitores uma definição etimológica da palavra *Angst*. Disse que “o substantivo *Angst* [angústia] — *angustiae*, aperto [em latim] — enfatiza o estreitamento da respiração, presente então como consequência da situação real e hoje reproduzido quase regularmente no afeto”¹⁴. Tal inferência etimológica tinha a intenção de argumentar que o medo repete a precoce experiência do nascimento. Freud relacionou a origem etimológica de *Angst* à experiência dolorosa de respirar através dos pulmões pela primeira vez no ato de nascimento.

Um dos tradutores de Freud para o português, Souza¹⁵ traz algumas ponderações específicas sobre o termo *Angst* e argumenta a propósito da evidente semelhança gráfica e fonética entre a palavra alemã e a portuguesa “angústia”. Seguindo a linha

¹² "Furcht" in: **Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache**, <<https://www.dwds.de/wb/Furcht>>, acessado em 6 de junho de 2020.

¹³ "Angst" in: **Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache**, <<https://www.dwds.de/wb/Angst>>, acessado em 6 de junho de 2020.

¹⁴ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 523.

¹⁵ SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**, 2010, pp. 196-204.

argumentativa de Freud, Souza indicou a possível origem etimológica no latim *angustia*, que significa algo entre “aperto” e “opressão”. Porém, também apontou que *Angst* poderia se originar de *Angust*, uma antiga palavra germânica que também significava algo como “estreiteza” e “aperto”, sugerindo que ambas (*angustiae* e *Angust*) provavelmente derivaram de uma mesma palavra de uma língua perdida.

Entretanto, mesmo assim, Souza se mostra convencido de que, na maioria das vezes, o sentido expresso por Freud ao utilizar *Angst* se aproximaria do significado presente na palavra “medo” em português, o que é possível identificar em diversas notas de tradução escritas por ele¹⁶. Em suas traduções, Souza alterna entre “medo” e “angústia” como opções de tradução para *Angst*. Ele não reconhece a distinção proposta por Freud na língua alemã, mas diz reconhecer que a questão da ausência ou presença de objetos é verdadeira em português:

Essa decantada diferenciação medo/angústia, implicando a presença ou ausência do objeto, não possui lastro na língua alemã, portanto, e não permite extrapolações ou especulações de natureza filosófica, metafísica, patafísica ou metapsicológica. Na verdade, essa distinção é mais facilmente defensável em português: ao falar em “medo”, imediatamente pensamos “de que?”, mas não fazemos a mesma pergunta ao mencionar “angústia” (a pergunta, no caso, seria “por quê?”).¹⁷

Apesar de concordar com o que Souza afirma sobre a característica difusa presente na ideia de “angústia”, fazendo com que seja raro uma inferência automática sobre a presença de um objeto-causa, quando alguém diz estar angustiado, devo discordar do afirmado sobre a ideia de “medo”. É bastante comum no Brasil a utilização da palavra “medo” para designar a experiência com esse afeto de maneira difusa e com objeto desconhecido. Na clínica psicanalítica atual é curioso notar que pacientes leigos em relação à psicanálise naturalmente dizem sofrer de “medos” injustificados e

¹⁶ FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905), 2016, p. 146, nota do tradutor; Idem. História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”, 1918 [1914]), 2010, p.24, nota do tradutor; Idem. O Eu e o Id (1923). In: Idem. **Obras completas volume 16:** O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925), p. 71, nota do tradutor.

¹⁷ SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud:** o vocabulário freudiano e suas versões, 2010, pp. 203-204.

desconhecidos, enquanto pacientes que participam da comunidade psicanalítica dizem estar angustiados em relação a *x* ou *y*.

Segundo Souza¹⁸, o argumento central para decidir entre “angústia” ou “medo” em suas traduções está sedimentado na ideia freudiana de que *Angst* se refere a um afeto sentido como “angústia ante algo” [*Angst vor etwas*], no sentido de “anterior a”, “antecipando” ou “espreitando”. Nessa leitura, a questão da expectativa temporal ganha destaque. Porém, ele parece saber que não se trata de uma regra inequívoca, pois, por exemplo, verteu uma passagem em que Freud fala de “*Angst vor Würmern*”¹⁹ como “temor de vermes”²⁰, ou seja, optando por um termo que não é nem “angústia” nem “medo”, e também não se referindo à questão de expectativa temporal. Supostamente, “temor” e “medo” seriam palavras que traduziriam melhor a ideia de *Furcht*.

Espero que o leitor esteja percebendo que, por mais que Freud tenha tentado nos dizer que as definições de *Angst* e *Furcht* estariam asseguradas por descrições etimológicas, as coisas não são tão simples assim. Além disso, não é nada seguro supor que a distinção entre *Angst* e *Furcht* se mantenha intacta quando optamos por traduzi-las por “angústia” e “medo”. Como manter na língua portuguesa uma oposição entre termos, que nem mesmo em sua língua original se sustenta com precisão? É por isso que os tradutores de Freud sempre se dedicaram a tal questão. Outro tradutor da obra freudiana para o português brasileiro, Hanns confirma que, de fato, *Furcht* significa “medo” no sentido de “receio” e “temor”, referindo-se a objetos específicos. Entretanto, sobre *Angst* ele esclarece que:

Angst significa medo. Geralmente indica um sentimento de grande inquietude perante ameaça real ou imaginária de dano. Pode variar da gradação de “receio” e “temor” até “pânico” ou “pavor”. Refere-se tanto a ameaças específicas (*Angst vor*, medo de) como inespecíficas (*Angst*, medo). *Tenho medo de ser mal interpretado (recear)*. *Tenho medo de cães. Morro de medo de vampiros (pavor)*. *Sinto medo durante a noite (inespecífico)*.²¹

¹⁸ SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**, 2010, p. 204.

¹⁹ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Studien über Hysterie* (1893-95), 1940-52, p. 127.

²⁰ Idem. *Estudos sobre a histeria* (1893-95), 2016, p. 111.

²¹ HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**, 1996, p. 62.

Hanns vai além e afirma que a palavra alemã *Angst* “não corresponde exatamente nem à palavra francesa “*angoisse*” (angústia) e tampouco à palavra inglesa *anxiety* (ansiedade)”²², apesar de assim serem traduzidas há anos. Informa que, a depender do contexto, tanto *Angst* quanto *Furcht* podem corresponder à ideia de “ansiedade” e, mais raramente, “angústia”, porém não se pode afirmá-las como correlatas. A correspondência de ambas estaria, de fato, mais vinculada às palavras “medo” e “temor”, respectivamente. Em sintonia com os apontamentos de Hanns, porém quase trinta anos antes, Strachey havia afirmado que, embora Freud acentue o caráter antecipatório e a ausência de objeto no caso do afeto *Angst*,

as distinções que [ele] traça não são inteiramente convincentes e o uso real que faz do termo está longe de obedecer-lhes invariavelmente. E isso não chega a surpreender, de vez que “*Angst*” é uma palavra usada comumente na fala alemã usual, não sendo de forma alguma exclusivamente um termo técnico psiquiátrico. Ocasionalmente, pode ser traduzida por qualquer uma dentre meia dúzia de palavras inglesas igualmente comuns — “*fear*” [medo], “*fright*” [pavor ou susto], “*alarm*” [sobressalto] e assim por diante —, sendo, portanto, muito pouco prático fixarmo-nos num único termo inglês como sua tradução exclusiva.²³

Mesmo com tal ressalva, Strachey optou por vincular *Angst* ao termo inglês *anxiety*, devido ao seu “consagrado uso psiquiátrico”²⁴. Isso explica porque nas versões publicadas pela editora Imago no Brasil é possível encontrar a palavra “ansiedade” como supostamente tendo sido a tradução de “*Angst*”. Supostamente, pois, como se sabe, o que realmente ocorreu foi uma tradução indireta realizada principalmente da versão inglesa da obra freudiana, ou seja, tradução da “*anxiety*” de Strachey. Entretanto, é possível encontrar diversas passagens na versão brasileira da editora Imago em que as palavras “medo” e “receio”²⁵ estão traduzindo a palavra *Angst*, provavelmente porque nesse caso

²² HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**, 1996, p. 62.

²³ STRACHEY, James. Apêndice (1969). In: FREUD, Sigmund. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 117.

²⁴ Ibid.

²⁵ Por exemplo em FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria (1893-95), 1996, p. 65; Idem. Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen (1907 [1906]). In: Idem. **Volume IX das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 55; Idem. O ‘estranho’ (1919), 1996, p. 237; e Idem. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (1933 [1932]). In: Idem. **Vol. XXII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 33.

são a conversão de *fear* ou *fright*, que foram utilizadas eventualmente na versão inglesa como tradução de *Angst*.

Entretanto, muito antes de Strachey estabelecer as obras completas de Freud em inglês, optando pela palavra *anxiety* como tradução, um livro chamado “Psicanálise e neuroses de guerra” foi publicado em 1919 na língua alemã e em 1921 na língua inglesa. Não há indicações de quem realizou a tradução para o inglês, mas sabe-se que Ernest Jones (1879—1958) foi o editor. O curioso é que nos textos de Freud, Sándor Ferenczi, Karl Abraham (1877—1925) e Ernest Simmel (1882—1947), onde se lê *Angst* na edição alemã, está *anxiety* na inglesa; porém, no texto do próprio Jones²⁶, que provavelmente foi escrito originalmente em inglês, sendo vertido para o alemão posteriormente, onde se lê *fear* em inglês, encontra-se *Angst* na versão alemã. Nesse sentido, o próprio Jones relaciona o conceito de *Angst* à palavra *fear* do inglês:

Freud afirma que, de um ponto de vista, todos os sintomas psiconeuróticos podem ser considerados como tendo sido construídos para impedir o desenvolvimento do medo [*fear*] — outro ponto de contato entre sua teoria e os que tratam de neuroses de guerra, que certamente concordariam que o medo é o problema central com o qual têm de lidar. Por medo, compreende-se aqui o estado de pavor [*dread*] e apreensão, aumentando ainda mais o *terror*, e acompanhado de manifestações corporais bem marcadas; um estado para o qual psicopatologistas concordaram em usar o termo “ansiedade mórbida” [*morbid anxiety*] (ou, simplesmente “ansiedade”) em um sentido técnico especial, como sendo o mais próximo equivalente da palavra alemã *Angst*.²⁷

De certa forma, Jones parece argumentar que a psicanálise freudiana dedica um olhar diferenciado para os sintomas neuróticos, buscando compreendê-los através do papel do medo na dinâmica psíquica, um paralelo técnico daquilo que a tradição médica de seu tempo operava com a ideia de ansiedade mórbida. Não se trata exatamente de um argumento definitivo que decida sobre *fear* ou *anxiety*, “medo” ou “ansiedade”, mas mais um indicativo de que as falhas de tradução relacionadas à tradução de *Angst* e *Furcht* não foram exclusividade nas traduções brasileiras.

²⁶ ABRAHAM, Karl et al. **Psycho-analysis and the war neuroses**, 1921, pp. 52-69.

²⁷ Ibid., p. 65.

O argumento mais forte para opção de traduzir *Angst* tanto por “ansiedade”, quanto por “angústia” foi dado pelo próprio Freud em 1894, no artigo chamado “Obsessões e fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia”. Não foi o conteúdo do texto em si que fez algum tipo de referência à especificidade da definição de *Angst*, mas o detalhe de que ele foi originalmente publicado em francês²⁸. Assim sendo, o artigo é uma fonte confiável sobre a equivalência de termos entre a língua alemã e a francesa. Partindo do pressuposto de que Freud tenha escrito o artigo em francês ou de que ele próprio o tenha traduzido do alemão, devido a conhecida familiaridade que ele possuía com a língua francesa, Strachey aponta em sua “nota do editor inglês”, presente na versão publicada pela Imago, que “o alemão ‘*Angstneurose*’ foi por Freud vertido em ‘*nevrose d’angoisse*’. Entretanto, em pelo menos um ponto, ele traduz ‘*Angst*’ por ‘*anxiété*’, palavra francesa com a mesma conotação da inglesa ‘*anxiety*’²⁹, demonstrando que teria optado por palavras em francês que são mais próximas de “angústia” e “ansiedade”, em português brasileiro, e não pelo termo *peur*, que mais se aproximaria da ideia de “medo”.

Entretanto, o próprio Strachey indica que tal versão francesa contribui mais para a constatação do perfil fluído de Freud, no que concerne às traduções, do que uma referência sobre o quanto ele era rigoroso com a questão. Por exemplo, no mesmo artigo, Freud traduziu *Zwangsvorstellung* por *obsession*, e não pela opção mais literal que seria algo como “*idée obsessionnelle*” ou “*représentation obsessionnelle*”. Nesse sentido, cabe apontar também que ele chegou a verter *Angst* por *angoisse* e *anxiété*³⁰ na mesma frase, indicando que ambas seriam boas substitutas para a palavra alemã. Mais curioso ainda é que na versão publicada pela editora Imago, no mesmo trecho o que se encontra é que as duas palavras francesas originais diferentes foram traduzidas ambas por um mesmo termo, “angústia”³¹. Essa anedota reforça a hipótese de que, em termos de tradução, para Freud, o essencial não é exatamente uma precisão correlata entre as palavras, mas principalmente o caráter funcional e o contextual dos termos por ele utilizados.

²⁸ FREUD, Sigmund. Obsessions et phobies: Leur mécanisme psychique et leur étiologie (1894). In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet**, vol. 1, 1940-52, pp. 345-353.

²⁹ STRACHEY, James. Nota do editor inglês In: FREUD, Sigmund. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira., 1996, p. 76.

³⁰ FREUD, Sigmund. op. cit., p. 346.

³¹ Idem. Obsessões e fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia (1895 [1894]). In: Idem. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 79.

Também tradutor de Freud para a editora L&PM, Renato Zwick³² apontou que em 1926, quando Freud utiliza a expressão “*Angst vor etwas*”, essa é uma das poucas vezes em que seria uma boa oportunidade de verter *Angst* por “angústia”, pois nesse momento o psicanalista está explicitamente se referindo ao sentido temporal da expressão — assim como afirmou Souza³³. É interessante notar a maneira como o próprio Zwick optou por lidar com a problemática em torno da tradução da palavra *Angst* para o português brasileiro. Nesse caso, vale indicar uma ordem cronológica das traduções realizadas por Zwick, pois sua postura frente ao termo alemão parece ter sido formulada durante a tradução de *Hemmung, Sympton und Angst* (1926 [1925]). Contrariando a tradição brasileira de optar por “ansiedade” ou “angústia” como tradução de *Angst*, o tradutor escolheu a palavra “medo” como principal correspondente da palavra alemã. A versão foi publicada pela editora L&PM sob o título de *Inibição, Sintoma e Medo*, e nela *Angst* é traduzida apenas por “medo” ao longo do texto todo. Assim sendo, o trecho no qual Freud retoma a discussão acerca da diferenciação entre *Angst* e *Furcht* ficou da seguinte maneira:

O afeto de medo mostra alguns traços cuja investigação promete maiores esclarecimentos. O medo tem uma relação inequívoca com a *expectativa*; ele é medo de algo [*Angst vor etwas*]. Adere-lhe um caráter de *indeterminação* e de *ausência de objeto*; o correto uso da linguagem inclusive muda seu nome quando ele encontra um objeto, substituindo-o por *Furcht* [temor, medo, receio]. Ademais, além de sua relação com o perigo, o medo tem outra relação com a neurose, em cuja explicação nos empenhamos há muito tempo. Surge a pergunta de saber por que nem todas as reações de medo são neuróticas, por que reconhecemos tantas delas como normais; por fim, a diferença entre medo real e neurótico exige uma apreciação mais profunda.³⁴

Nota-se que Zwick opta por manter *Furcht* no corpo do texto, em vez de traduzi-la, dispondo de algumas opções de tradução entre colchetes — inclusive “medo”. Talvez assim o faça, para evitar possíveis confusões, já que tradicionalmente “medo” estaria se referindo a *Furcht*, ao passo que “angústia” ou “ansiedade” seriam traduções de *Angst*.

³² FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, pp. 157-158, n. 24.

³³ SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**, 2010, p. 204.

³⁴ FREUD, Sigmund. op. cit., 2016, pp. 157-158.

Porém, na tradução de Zwick, quando se lê “medo”, trata-se sempre de *Angst*, e o tradutor indica sua decisão através de uma extensa nota de rodapé introdutória, em que retoma a presença do termo no caso do pequeno Hans:

Em alemão, *Angst*, termo que abrange tanto a expectativa do perigo (a angústia, a ansiedade) quanto a reação a ele quando se apresenta de fato (o medo propriamente dito). Optou-se nesta edição por verter esse termo uniformemente por “medo” (exceção feita à expressão “neurose de angústia”), não só porque essa palavra pode também indicar a angústia e a ansiedade (“medo sem objeto”), mas porque na grande maioria dos casos Freud trata do “medo com objeto”, das *fobias*, e soa bastante estranho, como no caso do “pequeno Hans”, falar de “angústia frente ao cavalo” ou de “ansiedade de castração” — o que o menino sente é simplesmente *medo* de cavalos e *medo* de ser castrado. Além disso, mesmo no caso do “medo sem objeto”, essa ausência é apenas aparente; [...], o objeto do medo neurótico precisa primeiro ser encontrado, pois é interno, de natureza impulsional; o que ameaça o indivíduo e lhe inspira medo não é, por exemplo, um animal ou uma situação, mas seus próprios impulsos.³⁵

Então compreende-se que, em seu posicionamento, o tradutor reconhece a possibilidade de traduzir o termo alemão pelos tradicionais “angústia” e “ansiedade”; porém, ele incisivamente afirma que, no caso freudiano, *Angst* refere-se majoritariamente ao afeto que conhecemos por “medo” em português. O fundamento para tal se baseia na constatação de que tanto *Angst*, para o alemão, quanto “medo”, para o brasileiro, podem estar vinculados ou desvinculados de objetos específicos. Nessa nota de rodapé ele ainda afirma que a expressão alemã *Angstneurose* seria uma exceção na qual *Angst* teria de ser vertida para “angústia”, formando “neurose de angústia”.

Outra dessas exceções pode ser observada na tradução realizada por Zwick de *Totem e tabu* (1912-13), em que no mesmo parágrafo ele traduz *Angst* por “angústia” e *Gewissenangst* por “medo da consciência moral”³⁶. Porém, ainda assim, inclui no texto a

³⁵ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 43, n. 1.

³⁶ Idem. **Totem e tabu: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos**. (1912-13), 2014, p. 119.

sinalização de que *Angst* também poderia significar “medo” — explicação parecida com a que consta em sua versão de *Psicologia das massas e análise do eu* (1921)³⁷.

Zwick encontrou na tradução de *O mal-estar na cultura* (1930) um trecho no qual supôs que a palavra “angústia” seria a melhor opção para a passagem em que Freud afirmou que, entre as pessoas que padecem de uma neurose obsessiva, existem aquelas que “não percebem seu sentimento de culpa ou que apenas o sentem como um mal-estar opressivo, uma espécie de *angústia*, quando são impedidas de realizar determinadas ações”³⁸. Nesse caso, em nota de tradução, Zwick afirma se tratar de uma das “raríssimas”³⁹ exceções na qual “angústia” é o termo mais adequado, talvez referindo-se ao sentido de “aperto” e “opressão” presente na etimologia da palavra. Entretanto, em sua mais recente tradução pela mesma editora, *A interpretação dos sonhos* (1900), Zwick contradisse suas afirmações anteriores e traduziu da seguinte maneira um trecho no qual a palavra *Angst* aparece:

Ainda restam os sonhos de angústia [*Angstträume*], uma subespécie particular de sonhos de conteúdo desagradável que as pessoas não esclarecidas não se mostrarão dispostas a compreender como sonhos de desejo. No entanto, posso dar conta dos sonhos de angústia com a maior brevidade; eles não mostram um novo aspecto do problema dos sonhos, mas o que está em questão neles é a compreensão da angústia neurótica [*neurotische Angst*] em geral. A angústia [*Angst*] que sentimos num sonho se explica apenas aparentemente pelo conteúdo desse sonho. Se submetermos o conteúdo onírico à interpretação, observaremos que a angústia [*Angst*] do sonho não é mais bem justificada pelo conteúdo onírico do que o medo [*Angst*] numa fobia se justifica pela representação a que essa fobia está ligada. É verdade, por exemplo, que podemos cair de janelas e que por isso temos razão em tomar um certo cuidado nas suas proximidades, mas não se pode compreender por que na fobia correspondente o medo [*Angst*] é tão grande e persegue o doente muito além dos motivos para tanto. Assim, a mesma explicação se mostra válida tanto para a fobia quanto para o sonho de angústia. Em

³⁷ FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), 2016, p. 124.

³⁸ Idem. *O mal-estar na cultura* (1930), 2016, p. 166.

³⁹ Ibid., n. 49.

ambos os casos, a angústia [*Angst*] está apenas soldada à representação que a acompanha e provém de outra fonte.⁴⁰

Apesar de longo, esse trecho é bastante elucidativo sobre como Zwick solucionou sua escolha de tradução. Em nota de tradução referente a esse trecho, afirma que optou por verter *Angst* ora por “angústia”, ora por “medo”, já que ambas podem corresponder ao mesmo sentido da palavra alemã. Também justificou que, quando *Angst* tem um objeto definido, a tradução seria “medo” — por exemplo, onde Freud se refere à fobia. E que quando não tem, a palavra adequada seria “angústia”. Ainda afirma que em determinados contextos “‘medo’ parece estreitar demais a abrangência de *Angst*”⁴¹.

O que surpreende nesse trecho não é só a impressão de um refugo do tradutor em relação ao que vinha defendendo até então, mas principalmente como sua justificativa contradiz diretamente as afirmações realizadas em traduções anteriores. Preocupante também é a tentativa de retroativamente utilizar as definições que Freud começou a formular somente a partir de 1909 em um texto publicado nove anos antes. Ou seja, Zwick transportou a distinção que Freud faz entre *Angst* e *Furcht* (sobre a presença ou ausência do objeto de perigo), para momentos em que tal diferença não parecia ser uma questão para o psicanalista.

Outra questão particularmente incômoda que se faz aparente nesse trecho, mas que de maneira alguma é exclusiva das traduções de Zwick, é a presença da expressão “sonhos de angústia” para traduzir “*Angsträume*”, quando possuímos em português a palavra “pesadelo”. Essa opção remete tanto à ideia de “medo” quanto à ideia de “aperto” e “opressão” presente no sentido de “angústia”, já que “pesadelo” se originou da palavra “pesado”⁴², no sentido de uma aflição que esmaga — como o íncubo pesando sobre o peito, retratado no quadro “O Pesadelo”, de Henry Füssli. E não é como se não houvesse precedentes para tal.

⁴⁰ FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos, volume 1** (1900), 2019, pp. 182-183.

⁴¹ Ibid., p. 183, n. 102.

⁴² NASCENTES, Antenor. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, 1955, p. 395.

Fig. 6 — “O Pesadelo”, 1781, Henry Füssli.

Discípulo de Freud, Jones publicou um longo livro chamado *On the Nightmare* [Sobre o pesadelo] (1931), em que retoma a teoria dos sonhos, sem problema algum em relacionar a ideia de “*nightmare*” com a ideia de “*Angsträume*”⁴³. Embasado pela teoria freudiana dos processos oníricos, afirmou que há uma “conexão entre o medo [*dread*] intrapsíquico e os impulsos sexuais reprimidos”⁴⁴, levando-o a formular o “pesadelo como um evento em que tais impulsos foram subjugados e encobertos por medo [*fear*] extremo”⁴⁵ — teorização que ajuda a verificar sua intenção de não se afastar da psicanálise freudiana.

Assim como todos os tradutores brasileiros parecem optar por “sonhos de angústia”⁴⁶ em vez de “pesadelos”, em um determinado trecho de *A interpretação dos sonhos*, todos traduzem a palavra *Alpdruck* por “pesadelo”⁴⁷. Conforme o *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, as palavras *Angsträume* e *Alpdruck* podem ser consideradas sinônimos, a única diferença sendo a possibilidade de utilizar a última em expressões como “o trânsito hoje estava um pesadelo”, já que a primeira apenas se refere ao estado de sono. É possível indagar se a famigerada querela em torno da tradução de

⁴³ JONES, Ernest. *On the Nightmare*, 1931, p. 149.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 345.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* (1900), 1996, p. 194; *Idem. A interpretação dos sonhos: volume 1* (1900), 2019, pp. 182-183; e *Idem. A interpretação dos sonhos* (1900). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas volume 4: A interpretação dos sonhos* (1900), 2019, p. 196.

⁴⁷ *Idem. A interpretação dos sonhos* (1900), 1996, p. 41; *Idem. A interpretação dos sonhos: volume 1* (1900), 2019, p. 17; e *Idem. A interpretação dos sonhos* (1900), 2019, p. 26.

Angst transformou-se em algum tipo de exigência automática de decomposição da palavra *Angsträume*, no intuito de garantir a presença da palavra “angústia” na tradução.

Em suma, percebe-se que os tradutores e comentadores da obra freudiana se debruçam bem mais sobre o uso, o significado e a etimologia da palavra *Angst* do que de *Furcht*. Naturalmente o fariam, já que o próprio Freud recorrentemente também o fez, uma vez que seu foco era realmente o afeto de *Angst*. Entretanto, Hanns indica que, diferentemente da vasta bibliografia que se encontra em torno da palavra *Angst*, “a etimologia de *Furcht* não está bem estabelecida”⁴⁸; isso justificaria o fato de que, em psicanálise, sempre que se busca defini-lo, recorre-se somente à definição apresentada por Freud e resumida por Hanns: “significa medo, no sentido de receio, temor. Refere-se a objetos específicos”⁴⁹.

2.2. O medo do pequeno Hans

Em 1909, Freud publicou o caso clínico do pequeno Hans, no qual tomou especificamente a fobia como ponto de partida de sua investigação teórica. A publicação de “Análise da fobia de um garoto de cinco anos” (1909) tornou-se um caso paradigmático no estabelecimento das ideias psicanalíticas, principalmente no que tange às questões relacionadas à sexualidade das crianças. É nesse caso que figura pela primeira vez, ainda que de maneira bastante lateral, a opinião de Freud no que se refere à distinção entre as definições de *Angst* e *Furcht*. Trata-se de um caso de histeria de angústia [*Angsthysterie*], isto é, uma histeria na qual o afeto *Angst* desenvolve um papel central, na medida em que o sofrimento de Hans estava articulado a uma série de fobias [*Phobies*].

Além de ser um texto no qual é possível abranger o uso dos termos *Angst* e *Furcht* aplicado à análise de um caso clínico, a história do sofrimento do pequeno Hans implica o fenômeno da fobia, que está diretamente articulado à tentativa de compreender a dinâmica metapsicológica do “natural horror humano às cobras” [*natürliche Furcht vor der Schlange*]. A zoofobia é um aspecto crucial do caso do pequeno Hans e uma das mais

⁴⁸ HANNS, Luiz Alberto. Comentários editoriais da *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. In: FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II: 1915-1920**, 2006, p. 129.

⁴⁹ Ibid., p. 128.

corriqueiras formas de fobia. O medo relacionado a animais se faz presente em mais de um caso publicado por Freud, sendo o homem dos ratos e o homem dos lobos os mais famosos destes. Porém, os casos “Anna O.” e “Sra. Emmy von N.” de *Estudos sobre a histeria* (1893-95) destacam-se consideravelmente no que diz respeito à presença do medo especificamente de cobras. Ratos, lobos e serpentes são animais que naturalmente podem ser considerados nocivos, fazendo com que o respectivo medo deles seja justificável. Não era o caso do pequeno Hans, já que sua fobia por cavalos, a princípio, não parecia encontrar explicação.

Os pais de Hans eram amigos próximos de Freud e foi através de uma sequência de conversas com o pai do menino que a análise aconteceu. Aos 5 anos de idade, Hans tinha um imenso medo de sair de casa. “*Eu tive medo de um cavalo me morder*”⁵⁰ é o que o garoto teria dito para sua mãe após uma crise de choro quando estavam para sair de casa para um passeio. O pai de Hans enfatizava que tal medo não parecia ser do mesmo tipo que as crianças dessa idade geralmente têm. A intensidade do afeto em Hans não só o impedia de sair de casa, mas também de brincar com os outros garotos que estavam na rua — o que evidentemente entristecia o garoto a ponto de preocupar os pais⁵¹.

Freud descreveu o medo de Hans tanto como uma zoofobia⁵², respectiva ao medo do cavalo, quanto como uma agorafobia⁵³, já que também havia ali um medo da rua. Segundo o pai, esses medos surgiram ao mesmo tempo em que o filho manifestou sentimentos angustiantes e tenros, relacionados a um pesadelo⁵⁴, no qual o menino sonhou que sua mãe o havia abandonado, o que significaria o fim de seus carinhos e proteção. A hipótese de Freud era a de que esse sonho estivesse relacionado às viagens que a família de Hans fazia durante o verão — momentos em que o garoto podia ficar a sós com sua mãe, já que o pai deixava a cidade com frequência para trabalhar. O pequeno aproveitava os carinhos da mãe, podendo dormir no quarto com ela, principalmente se estivesse tendo pesadelos.

Segundo Freud, o afeto do pequeno pela mãe intensificou nesse período, tanto em termos de ternura quanto de medo. Como sabemos através de Freud, Hans gostava de

⁵⁰ FREUD, Sigmund. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909), 2015, p. 145.

⁵¹ *Ibid.*, p. 144.

⁵² *Idem*. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 63.

⁵³ *Idem*. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909), 2015, p. 249.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 132.

“mimar” com sua mãe, uma situação na qual podia ficar próximo dela e estabelecer uma troca de carinhos, convencional entre as crianças pequenas e seus criadores, principalmente a mãe, em nossa cultura. Em termos psicanalíticos, o “mimar” era uma troca de investimentos libidinosos entre a mãe e a criança. A atividade de “mimar” produziu o respectivo medo de ser impedido da atividade, de perder isso, como indicavam suas fantasias e seus pesadelos com a temática de abandono e de desaparecimento da mãe. Os momentos no qual o pai retornava para casa também intensificavam não só a insatisfação de Hans, como também seus medos noturnos.

O garoto não tinha ciência de que seus medos estavam relacionados aos prazeres das trocas de carinho com a mãe. Isso era algo bastante perceptível para os pais, que puderam facilmente interpretar o que estava acontecendo, mas para Hans era simplesmente um medo paralisante. Segundo Freud, tanto o medo de sair de casa quanto o medo de cavalos seriam uma modificação desse outro medo anterior e difuso. A diferenciação entre *Angst* e *Furcht* se encontra nesse contexto, uma distinção conforme o tipo de perigo — que no primeiro é difuso, sem objeto fixo, simplesmente medo; e no segundo está relacionado a objetos específicos como o cavalo e a rua.

O verdadeiro enigma⁵⁵ para Freud está nessa passagem de um tipo de medo para o outro, isto é, como um medo difuso torna-se um medo bastante específico como “medo de sair na rua e ser mordido por um cavalo”. A hipótese freudiana é a de que os investimentos libidinais do garoto em relação à mãe, seu desejo de ficar sozinho com seus “mimos”, encontraram limite na ameaça de castração personificada pelo pai e foram recalçados. O aumento de afeição por ela de alguma forma foi transformando-se em um pavor, através de um “azedamento”⁵⁶ da libido recalçada. A ideia de que a libido passaria por algo como uma fermentação [*Vergärung*]⁵⁷, azedando em medo, é uma construção que interessa à minha investigação e voltarei a isso mais adiante. Uma vez que tais impulsos libidinosos transformaram-se em medo difuso⁵⁸, encontraram a rua e os cavalos como objetos de destino:

⁵⁵ FREUD, Sigmund. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909), 2015, p. 149.

⁵⁶ Idem. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 96.

⁵⁷ Idem. Hemmung, Symptom und Angst (1926 [1925]) In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet**, vol. 14, 1940-52, p. 153.

⁵⁸ Idem. Análise da fobia em um garoto de cinco anos (1909), 2015, pp. 252-253.

Podemos supor que havia em Hans, desde essa época, uma exaltada excitação sexual cujo objeto é a mãe, cuja intensidade se manifesta em duas tentativas de sedução da mãe — a última pouco antes da irrupção do medo [*Angst*] —, e que toda noite se desfoga e tem satisfação na atividade masturbatória. Se a transformação dessa excitação ocorre espontaneamente ou devido à rejeição por parte da mãe, ou pelo casual despertar de impressões antigas pela “causa imediata” da doença, de que ainda falaremos — eis algo que não podemos decidir, e que talvez também não importe, pois os três casos diferentes não podem ser vistos como opostos. O fato é que a excitação sexual transformou-se em angústia [*Angst*].⁵⁹

Essa transformação das pulsões sexuais do garoto em medo é sustentada pelo mecanismo psíquico inconsciente da “transformação no contrário”⁶⁰, frequentemente apontada por Freud. Uma vez que os afetos e as ideias relacionadas às pulsões sexuais direcionadas à mãe foram desbaratados pela repressão exercida pelo regime do recalque, estes afetos e estas ideias podem ser inconscientemente distorcidos e disfarçados, driblando a censura no intuito de novamente encontrar expressão e satisfação prazerosa. Uma das possibilidades de drible inconsciente é exatamente a transformação dos conteúdos psíquicos em agentes duplos, que passam a operar sob o disfarce de seus opostos.

Em sonhos e mitos, Freud destaca que é comum que essas transformações ocorram entre “fogo” e “água”⁶¹, ou “falta” e “profusão”⁶². No caso dos afetos de Hans, por exemplo, o “amor” virou “ódio”⁶³, “carinho e proteção” viraram “ameaça e medo”⁶⁴. Como destaca Freud, um componente importante para que a transformação no contrário realizada pelo recalque fosse possível foi o complexo de castração do menino. Isso porque, também por volta dos três anos de idade, Hans já havia iniciado suas investigações sobre a anatomia dos órgãos genitais, estando fascinado pela diferença anatômica entre as espécies e os gêneros.

⁵⁹ FREUD, Sigmund. *Análise da fobia em um garoto de cinco anos* (1909), 2015, p. 253.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ FREUD, Sigmund. *A conquista do fogo* (1932), 2010, pp. 400-407.

⁶² *Idem.* *A cabeça da Medusa* (1922), 2011, p. 327.

⁶³ *Idem.* **As pulsões e seus destinos** (1915), 2020, pp. 49-63.

⁶⁴ *Idem.* *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909), 2015, p. 253.

Parte de seu medo estava relacionado a uma dinâmica de prazer e desprazer existente no fascínio pelo pênis de animais de grande porte, principalmente cavalos. De certa forma, Hans tinha medo de que seu pênis fosse para sempre do mesmo tamanho, por isso se consolava dizendo que, quando se tornasse adulto, seu órgão iria crescer de forma proporcional, assim como o dos grandes animais e de seu pai. Parte de sua aflição em relação ao pênis estava relacionada à já sabida ausência de um no corpo da sua irmã recém-nascida, somada à intensa curiosidade de verificar se sua mãe, e depois sua babá, também tinham pênis. Tudo isso ocorria ao mesmo tempo que o pequeno estava experimentando o prazer de ter pequenas estimulações no próprio pênis, nos momentos de higiene ou por conta própria.

Certa vez, enquanto se estimulava, foi pego de surpresa pela mãe que ameaçou levá-lo ao médico para que lhe cortasse o pênis, caso ele não parasse de se tocar⁶⁵. Há um entrelaçamento entre o prazer de olhar, exhibir e tocar o membro masculino que também está de certa forma associado à figura da mãe do garoto. Ela foi por um bom tempo a principal responsável por sua higienização, momentos que não deixavam de ser prazerosos, já que envolviam a estimulação de diversas zonas erógenas, principalmente pênis e ânus. O desejo de ter a mãe toda para si fundou em Hans um pensamento inconsciente de que seria bom que os cavalos levassem seu pai para longe. Tal desejo surgiu durante as ausências do pai que constantemente viajava, partindo de carruagem ou a cavalo.

Contribuiu para a constituição do complexo de castração do garoto, já que ele certa vez ouvira que não se podia apontar o dedo para os cavalos, pois estes poderiam morder. De maneira inconsciente, essa notícia foi associada ao medo de que poderia ter seu genital cortado, caso ficasse tocando o pênis com a mão, como lhe havia ameaçado a mãe. Segundo Freud, a ameaça de castração adquiriu para Hans um estatuto de verdade quando ele pôde constatar a ausência de pênis nas mulheres, principalmente na irmã mais nova. Inconscientemente, julgou que tal ausência era fruto de uma punição, aos moldes da narrativa ameaçadora oferecida pela mãe. A partir daí surgiram alguns medos que começaram a atrapalhar a vida do garoto. Não conseguia dormir, imaginando que um cavalo iria mordê-lo durante a noite e sentia-se apavorado com a ideia de sair à rua

⁶⁵ FREUD, Sigmund. Análise da fobia em um garoto de cinco anos (1909), 2015, p. 127.

correndo o risco de encontrar cavalos no caminho (a residência da família ficava no trajeto de muitas carruagens e carroças).

A fobia de Hans encontrava seu enodamento no complexo de castração do rapaz. Por exemplo, certa vez, ele testemunhou a queda de um cavalo, que tombou devido ao peso da carga que carregava. Posteriormente, Hans confessou ao pai, ter imaginado (desejado) que animal tivesse morrido. Segundo Freud, o inconsciente do rapazinho interligou essa cena com outra, na qual uma vez seu amigo, que fingia ser um cavalo durante uma brincadeira, caiu sobre uma pedra e se feriu. Os desejos hostis que fantasiavam a morte de seus rivais no amor pela mãe (o pai e a irmã recém-nascida) encontraram aí um ponto de associação. Posteriormente, em 1926, de posse de uma nova teoria pulsional, na qual o dinamismo pulsional se dá entre Eros e Tânatos (pulsões de vida e de morte, respectivamente), Freud pôde argumentar sobre tal caráter agressivo do investimento afetivo de Hans para com o pai:

Não há dúvida de que a moção impulsional recalcada nessas fobias é uma moção hostil contra o pai. Pode-se dizer que ela é recalcada pelo processo de conversão em seu oposto; em lugar da agressão contra o pai surge a agressão — a vingança — do pai contra a pessoa.⁶⁶

Com essa inversão da hostilidade contra o pai em medo dele, Freud passou a contar com não apenas uma boa explicação metapsicológica para o surgimento do medo fóbico em Hans — já que, no caso, há uma identificação clara entre os cavalos e o pai —, mas também uma forte argumentação em favor da teoria do complexo de castração e da sexualidade infantil. Com isso, conseguiu discernir sobre o papel do vínculo afetivo de Hans com a mãe para a manifestação do medo difuso, enquanto é a relação afetiva com o pai e seu respectivo recalque que têm o sintoma fóbico como efeito.

Isso leva à constatação de que na neurose a produção de um sintoma é resultado de uma série de recalques, e não apenas de um único processo. Para que o sintoma do garoto se constitua na forma em que foi expresso, foi preciso o recalque dos afetos ternos em relação à mãe, mas também os afetos de admiração e amor pelo pai, assim como a hostilidade e a rivalidade com ele. Nessa mesma linha, Freud descreveu que o medo de castração de Hans não se deu exclusivamente em relação aos investimentos libidinais

⁶⁶ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 71.

direcionados à mãe, mas também em relação aos afetos sentidos pelo pai. Sua agressividade contra ele é recalcada pelo medo de castração [*Kastrationsangst*]⁶⁷.

A associação entre o pai e o cavalo foi inferida por Freud após ter a oportunidade de ver um desenho realizado por Hans. O psicanalista pediu para que o garoto transpusesse para o papel a imagem de cavalo que tanto o assustava. O desenho corresponde a uma cabeça de cavalo, na qual destaca-se uma focinheira preta. A presença da focinheira no desenho chamou a atenção de Freud, que logo supôs que poderia haver alguma relação entre ela e o grosso bigode ostentado pelo pai de Hans. Dividiu essa interpretação com o garoto, sugerindo em um gracejo que a focinheira era o “bigode” do cavalo igual ao que tem o pai. Essa interpretação divertiu Hans, deixando-o fascinado. A partir daí, Freud pôde derivar uma série de interpretações sobre o caso. Por exemplo, identificando as carroças engatadas nos cavalos como o corpo da mãe durante o ato sexual.

Fig. 7 — *Desenho do pequeno Hans presente no texto freudiano, 1909.*

Numa conversa com o pai, embaraçado, Hans confessa ter desejado que o pai tivesse caído e se machucado, assim como o cavalo que carregava carga demais. O objetivo do desejo seria ter a mãe só para si. O pai, o amigo e o cavalo são imagens que se sobrepõem quando se inscrevem na memória inconsciente de Hans. Assim sendo, a imagem do cavalo, que sempre havia sido seu animal favorito, transmuta em uma figura castradora para o menino, associada aos ambíguos afetos sentidos em relação ao pai, inclusive o medo.

Após esse breve resumo do caso do pequeno Hans, espero que tenha se tornado mais intuitiva a ideia de que o sofrimento do garoto estava intimamente relacionado ao

⁶⁷ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, pp. 73-74.

que conhecemos por “medo”, seja ele *Angst* ou *Furcht* em alemão. Nesse momento de sua teoria, Freud buscava demonstrar como esse afeto de medo [*Angst*], inicialmente difuso e sem objeto, buscava encontrar uma via de saída para a descarga das tensões pulsionais fruto das excitações. No caso de Hans, a saída encontrada foi vincular-se a objetos como os cavalos, a rua e o pai. Segundo Freud, uma vez que o medo estivesse fixado nesses objetos, seu nome na língua alemã não seria mais *Angst*, já que se transformaria em *Furcht*:

Essa angústia [*Angst*], correspondendo ao anseio erótico reprimido, é inicialmente sem objeto, como toda angústia infantil [*Kinderangst*], é ainda angústia [*Angst*], e não temor [*Furcht*]. A criança não pode saber o que teme [*fürchtet*], e quando Hans, no primeiro passeio com a babá, não quer dizer o que teme [*fürchtet*], é porque realmente não sabe o que é. Ele diz o que sabe, que na rua sente falta da mãe, com quem pode fazer carinho, e que não quer se afastar da mãe. Nisso revela, com toda a franqueza, o primeiro sentido de sua aversão à rua.⁶⁸

O mesmo trecho na tradução proposta pela Imago apresenta *Angst* vertida como “ansiedade” e *Furcht* sendo traduzido por “medo”⁶⁹. E é assim que Freud trabalha pela primeira vez esses dois termos em articulação. É notável que especificamente esse trecho perde muito de seu sentido quando a palavra *Angst* é traduzida por “angústia” ou “ansiedade”, tornando mais difícil a compreensão de *Furcht* nesse contexto. Se mantivermos a tradução presente na Companhia das Letras, apenas substituindo *Angst* e *Furcht* por “medo”, podemos compreender a sutileza do que Freud está propondo sobre a psicologia do medo:

Esse medo, correspondendo ao anseio erótico reprimido, é inicialmente sem objeto, como **todo medo infantil**, é ainda **medo difuso, e não medo de coisas específicas**. A criança não pode saber do **que têm medo**, e quando Hans, no primeiro passeio com a babá, não quer dizer o que teme, é porque realmente não sabe o que é.⁷⁰

⁶⁸ FREUD, Sigmund. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909), 2015, p. 147.

⁶⁹ Idem. Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1909). In: Idem. **Volume X das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 31.

⁷⁰ FREUD, Sigmund. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909), 2015, p. 147. Idem. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 521; tradução modificada em destaque.

Não advogo aqui por uma opção de tradução supostamente mais correta. Mas, é surpreendente como a compreensão do mesmo trecho se transforma significativamente ao se assumir que *Angst* e *Furcht* são duas palavras que correspondem a uma mesma palavra em português brasileiro: “medo”. O argumento de Freud — segundo o qual *Angst*, ao se vincular a um objeto, mudaria para *Furcht* — não implica necessariamente que o afeto mude, mas sim o nome. Assim, o nome *Angst* designaria um estado afetivo de medo relativo à expectativa de um perigo desconhecido, enquanto *Furcht* nomearia uma relação afetiva de medo estabelecida com um objeto específico, diante do qual a pessoa se sente amedrontada.

Entretanto, antes de nos debruçarmos sobre uma longa discussão a respeito das relações entre “angústia” e “medo” e *Angst* e *Furcht*, preservarei o leitor do trabalho e observarei que o próprio Freud, ao se utilizar desses termos em outros contextos, ignora a distinção por ele estabelecida. Por exemplo, como explicar que até mesmo no texto do caso do pequeno Hans — onde surgiu essa distinção pela primeira vez — seja possível encontrar a expressão *Furcht vor Pferden*⁷¹ [medo de cavalos]⁷² e, mais à frente, no mesmo texto, encontra-se a frase *Angst vor den Pferden*⁷³ [medo dos cavalos]⁷⁴. Esse exemplo é interessante, pois demonstra que Freud de fato compreendia *Angst* e *Furcht* como sinônimos, além de com naturalidade utilizar a palavra *Angst* para designar o afeto de medo relacionado à objetos específicos. Inclusive a maneira como essas expressões foram traduzidas para o português, com uma leve distinção entre a preposição “de” e o artigo definido “dos”, parece apontar uma intrigante falha de tradução na qual a expressão que originalmente utilizava *Angst* foi traduzida com um artigo que busca não deixar incerteza quanto ao substantivo que designa.

Na realidade, qualquer um que se detenha sobre a questão com um olhar atento irá identificar que com frequência em seus escritos Freud articula *Angst* a objetos específicos. Por exemplo, no caso clínico conhecido como “homem dos lobos”, o paciente descreve para Freud a sua fobia como um “medo da borboleta”⁷⁵, que em alemão foi

⁷¹ Idem. *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben* (1909), 1940-52, p. 264.

⁷² Idem. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909), 2015, p. 151.

⁷³ FREUD, Sigmund. op. cit., 1940-52, p. 252.

⁷⁴ FREUD, Sigmund. op. cit., 2015, p. 253.

⁷⁵ FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil* (“o homem dos lobos”, 1918 [1914]), 2010, p. 128.

expresso e está grafado como “*Angst vor dem Schmetterling*”⁷⁶. Os exemplos como esse são inúmeros, mas é desnecessário enumerá-los quando alguns dos principais conceitos formulados por Freud indicam a existência de objeto definido para o afeto *Angst*. A própria ideia de “medo da castração”⁷⁷, tão importante para o tema das fobias, é escrita de diversas formas por Freud, muitas vezes usando *Kastrationsschreck*⁷⁸ e *Abscheu vor der Kastration*⁷⁹. Porém, com frequência Freud escreveu *Kastrationsangst*⁸⁰ ou *Angst vor der Kastration*⁸¹, indicando que o medo nesse caso tinha um objeto específico, a ameaça de castração. Essa variação imprecisa pode ser compreendida através da hipótese de Pörksen⁸², segundo o qual Freud daria preferência à linguagem natural do uso comum da língua em seus escritos, evitando uma linguagem especializada e erudita.

Mas, a questão é mais complicada do que isso. Não se trata apenas da situação na qual Freud propôs uma distinção no caso de 1909 que ele mesmo contradiz. Essa diferenciação ganhou outro estatuto quando o psicanalista afirmou em 1926 que a palavra *Angst* indica a ideia de uma expectativa apreensiva na qual o objeto está definitivamente ausente, e que segundo o “uso correto da linguagem”⁸³ [*korrekte Sprachgebrauch*], quando essa mesma expectativa se fixa em um objeto, ela não é mais designada por *Angst*, e sim pela palavra *Furcht*. Esse tipo de apelo ao uso correto da linguagem chama a atenção de qualquer psicanalista. Já demonstrei anteriormente que alguns de nossos tradutores (Souza, Hanns e Zwick) não concordam com tal constatação freudiana sobre o “uso correto da linguagem”.

⁷⁶ Idem. Aus der Geschichte einer infantilen Neurose (1918 [1914]) In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 12.**, 1940-52, p. 129.

⁷⁷ Idem. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909), 2015, p. 266; e Idem. História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”, 1918 [1914]), 2010, p. 128.

⁷⁸ Idem. Das Medusenhauptes (1940 [1922]), 1940-52, p. 47.

⁷⁹ Idem. Fetischismus (1927), 1940-52, p. 313.

⁸⁰ Idem. Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (1909), 1940-52, p. 263.

⁸¹ Idem. Aus der Geschichte einer infantilen Neurose (1918 [1914]), 1940-52, p. 129.

⁸² PÖRKSEN, Uwe. **Zur Terminologie der Psychoanalyse**, 1973 *apud* SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**, 2010, p. 76.

⁸³ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 157; Idem. Hemmung, Symptom und Angst (1926 [1925]), 1940-52, p. 198.

O próprio Freud, anos antes havia sugerido não ter certeza sobre se “a nossa linguagem corrente”⁸⁴ [*unser Sprachgebrauch*]⁸⁵ de fato designaria a mesma coisa ou coisas nitidamente diferentes com essas palavras. Por volta de sete anos depois da publicação do caso do pequeno Hans, Freud retomou as especificações dos afetos e das palavras *Angst* e *Furcht* em uma de suas conferências apresentadas de 1915 a 1917 na Universidade de Viena. Publicadas sob o título de “Conferências introdutórias à psicanálise” em 1917, as 28 conferências visavam familiarizar o público mais amplo com os fundamentos da teoria psicanalítica até então⁸⁶.

Freud dedica a conferência de número 25 exclusivamente ao afeto *Angst*, dando um importante passo na conceitualização dessa noção. Essa conferência, chamada “*Die Angst*”, pode ser encontrada sob o título de “A ansiedade” ou “A angústia” nas edições brasileiras publicadas pela Imago e pela Companhia das Letras, respectivamente. O leitor talvez já consiga intuir que tal conferência poderia ser nomeada como “O medo”, e que assim uma conexão interessante poderia ser feita entre ela e alguns textos que, escritos logo nos anos seguintes, poderiam ser considerados seus sucessores, por exemplo: “O incômodo” (1919) e “A cabeça da Medusa” (1922), por abordarem exatamente a temática do medo. Na conferência 25, Freud propôs que a diferença entre *Furcht* e *Angst* parece ser menos em relação ao estado afetivo de medo em si, e mais em como designá-lo na língua alemã. Como já sabemos, ele tem a opinião de que um medo sem objeto deveria ser nomeado *Angst*, e que *Furcht* deveria ser o termo utilizado quando o medo estivesse vinculado a um objeto específico. Ainda assim, afirmou não ter certeza se as palavras de fato designam coisas divergentes:

Evito aqui aprofundar-me na questão de saber se [a] linguagem corrente designa a mesma coisa ou coisas claramente diferentes com as palavras *Angst* [angústia ou medo], *Furcht* [temor] e *Schreck* [terror]. Apenas acho que “angústia” se refere ao estado, não considerando o objeto, ao passo que “temor” chama a atenção precisamente para o objeto. “Terror”, por outro lado, parece ter um sentido especial, o de realçar o efeito de um perigo que não é recebido com a prontidão da angústia.

⁸⁴ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 523.

⁸⁵ Idem. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1916-17) In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet**, vol. 11, 1940-52, p. 410.

⁸⁶ GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**, 2012, p. 374.

Pode-se dizer, assim, que o homem se protege do terror por meio da angústia.⁸⁷

É notável como o psicanalista transita de um discurso coloquial para outro mais técnico em apenas alguns parágrafos, pois logo antes, em um parágrafo sobre os “perigos reais”, havia utilizado os mesmos termos de maneira entrelaçada e quase como sinônimos, para na sequência retomá-los nessa categorização terminológica. Foi a primeira vez que ele incluiu a palavra *Schreck* na distinção entre os termos. Mais adiante voltarei especificamente ao afeto de *Schreck* enquanto “terror”, “susto” ou “horror”, mas é interessante destacar a relação afirmada entre *Angst* e *Schreck*. A ideia de *Angst* enquanto sinal antecipatório faz parte de como Freud retoma esse estado afetivo em 1926.

É curioso notar que três anos depois, na publicação de *Além do princípio de prazer* (1920), Freud repete a distinção entre as palavras de forma similar, não fosse uma mudança radical sobre a dimensão linguística que tais termos envolvem. Se na passagem da conferência em 1917 ele preferiu evitar se aprofundar *na questão de saber se linguagem corrente designa a mesma coisa ou coisas claramente diferentes com as palavras*, em 1920 revoga essa afirmação através de outra concisa, dizendo que os termos *Schreck*, *Furcht* e *Angst* “são usados injustamente como expressões sinônimas; podemos distingui-las de fato em sua relação com o perigo”⁸⁸. A cautela apresentada anteriormente está completamente ausente em 1920. Aquilo que antes Freud destacava como sua opinião, não sabendo se são designados como o mesmo afeto ou afetos diferentes, retornou como uma afirmação mais veemente de que seria errado defini-los como a mesma coisa. Já as definições das palavras-afeto são retomadas com poucas mudanças. Novamente Freud propõe diferenciá-las através de uma relação temporal com a ausência ou presença do objeto de perigo:

Medo [*Angst*] denomina um certo estado, como o de expectativa diante do perigo e preparação para ele, mesmo que ele seja desconhecido; receio [*Furcht*] requer um objeto determinado do qual se tem medo [*Angst*]; susto [*Schreck*], porém, nomeia o estado em que se entra quando se corre perigo sem se estar preparado para ele, e acentua o fator da surpresa.⁸⁹

⁸⁷ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 523.

⁸⁸ Idem. *Além do princípio de prazer* (1920), 2006, p. 139.

⁸⁹ FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* (1920), 2006, p. 139

O medo enquanto *Angst* é um estado afetivo que se antecipa à presença de algum perigo, se prepara ante um perigo desconhecido. Já a palavra *Furcht* designaria o medo quando ele está claramente relacionado a um objeto de perigo específico. Pensando que *Schreck* poderia ser confundido como sinônimo das outras palavras, pode-se compreendê-lo como um medo intenso e súbito, característico das situações em que se está despreparado para a situação de perigo. Seis anos depois, em *Inibição, sintoma e medo* (1926), Freud retomou pela última vez a distinção entre *Angst* e *Furcht* e sua dimensão linguística, recorrendo ao tal apelo ao “uso correto da língua” alemã:

O afeto de medo [*Angstaffekt*] mostra alguns traços cuja investigação promete maiores esclarecimentos. O medo [*Angst*] tem uma relação inequívoca com a expectativa; ele é medo de algo [*Angst vor etwas*]. Adere-lhe um caráter de indeterminação e de ausência de objeto; o correto uso da linguagem inclusive muda seu nome quando ele encontra um objeto, substituindo-o por *Furcht* [temor, medo, receio].⁹⁰

A ideia de “uso correto da linguagem” [*korrekte Sprachgebrauch*] que ele sugere nesse texto é fundamental, pois dissolve uma parte das querelas em torno das palavras *Angst* e *Furcht*. O que estava mais para uma intuição na conferência de 1917, aqui já se tornou uma afirmação, ou seja, para Freud, trata-se de uma constatação sobre o uso correto da língua alemã, não necessariamente o seu uso comum. Na língua do cotidiano à época de Freud é possível que com frequência essas palavras fossem utilizadas “erradamente como sinônimos”. Seu interesse parecia estar mais em precisar o que ele acreditava ser uma fundamentação linguística dessas palavras, do que argumentar sobre impropriedades semânticas da língua comum. Somente assim é possível compreender como, em alguns trechos de sua própria obra, ele mesmo utiliza *Angst* e *Furcht* como sinônimos, até mesmo intercalando-as textualmente — como, por exemplo, nesta passagem presente no caso do pequeno Hans:

Um dia, na rua, Hans teve um ataque de medo [*Angst*]. Ele não sabia dizer de que teve medo [*furchtet*], mas no início do estado de angústia [*Angstzustand*] revelou ao pai o motivo de ficar doente, a vantagem da doença. Queria ficar junto à mãe, trocar carinhos com ela. Segundo o pai, a lembrança de que também estivera separado da mãe, quando o bebê nasceu, podia contribuir para esse anseio. Logo se verifica que

⁹⁰ Idem. *Inibição, sintoma e medo* (1926 [1925]), 2016, p. 157.

esse medo [*Angst*] já não podia ser retraduzido em anseio, ele também sentia temor [*fürchtet*] quando a mãe ia com ele. Enquanto isso, obtivemos indicações daquilo em que se fixara a libido transformada em angústia [*Angst*]. Ele expressou o medo [*Furcht*] bem específico de que um cavalo branco o morderia.⁹¹

Em um mesmo parágrafo a escrita de Freud contradiz suas distinções, ao mesmo tempo que corrobora com elas. Sobre as contradições, seria possível sugerir que no caso do pequeno Hans o psicanalista ainda estava ensaiando as distinções que viriam em futuras obras, e que analisar tal trecho dessa maneira seria um grave erro de anacronismo. Porém, o objetivo de apresentá-lo é exatamente argumentar que essa forma de utilização dos termos é a verdadeira regra, inclusive em textos escritos depois de todas as diferenciações apresentadas.

De 1909 a 1926, passando por 1916-17, há no desenvolvimento do pensamento de Freud uma hesitação. Ela se torna mais nítida quando desviamos nosso olhar do nome dos afetos para a questão dos objetos do medo. Tradutor de Freud para as versões da Companhia das Letras, Souza⁹² chamou a atenção para como essa diferenciação relacionada à ausência ou presença de um objeto de perigo é contraditória com a formulação dos denominados “medo real” [*Realangst*] e “medo neurótico” [*neurotische Angst*]. Sendo ambos tipos diferentes de *Angst*, Freud os distinguiu afirmando que, respectivamente, o primeiro é uma *Angst* diante de um perigo conhecido e o segundo, uma *Angst* em que não se sabe qual é o perigo. Souza é preciso em apontar a contradição freudiana nesse ponto, constatando que, “se o perigo é conhecido, se o objeto está presente, a palavra deveria se “*Furcht*”, e não “*Angst*”⁹³.

2.3. Medo real e neurótico: os objetos do medo

Espero que o leitor já esteja convencido de que, se Freud estava confiante quanto à sua diferenciação das palavras e dos afetos *Angst* e *Furcht*, sedimentada na presença ou ausência de objeto conhecido, nós, seus leitores, não podemos compartilhar de sua confiança, já que é possível detectar diversos exemplos em seus textos que contradizem

⁹¹ FREUD, Sigmund. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909), 2015, pp. 248-249.

⁹² SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud**: o vocabulário freudiano e suas versões, 2010, p. 198.

⁹³ Ibid., p. 199.

essa hipótese. No entanto, é possível que o leitor ainda não esteja convencido e enxergue algum tipo de contorção argumentativa nos elementos que destaquei para afirmar que essa distinção não é tão dedutiva assim. Bem, como último argumento a respeito dessa questão, recorro a uma interessante passagem na discussão final sobre o caso do pequeno Hans; discussão em que, ao recapitular sobre as fobias do garoto, Freud reforçou sua proposta sobre um ganho secundário nos sintomas apresentados pelo menino:

Já mencionei, nas glosas que acompanhavam a história clínica, que é muito instrutivo abordar assim detalhadamente uma fobia e adquirir a sólida impressão de que entre **o medo [Angst] e seus objetos há uma relação** produzida de forma secundária.⁹⁴

Salta aos olhos de qualquer um que Freud argumente sobre a existência dessa relação secundária entre *Angst* e seus objetos no mesmo texto em que defendeu a inexistência de objetos para esse mesmo afeto em questão. Seria possível argumentar que Freud se refere aqui exatamente à ideia de que se existe uma relação entre *Angst* e seus objetos; relação não original, e sim “secundária”, posteriormente transformando o nome do afeto para *Furcht*. Mas, a questão central aqui é outra — diz respeito mais às falhas de tradução. A frase em alemão, *der Angst und ihren Objekten*⁹⁵, elimina qualquer dúvida sobre um problema de tradução. Inclusive é possível notar que na versão publicada pela editora Companhia das Letras, especificamente nessa frase, “*Angst*” está traduzida como “medo”. De maneira acidental ou não, nas páginas que antecedem esse trecho, a palavra alemã estava sendo vertida por “angústia”, mas nesse momento, precisamente quando pareceria contradizer as formulações anteriores, outra opção de tradução é utilizada.

É difícil, e até desnecessário, saber se foi uma escolha intencional. Porém, é possível verificar que o efeito de tal decisão tem algumas implicações que não são desprezíveis. Por exemplo, ela suprime a contradição existente no texto freudiano, principalmente quando não oferece nenhuma indicação de qual era originalmente a palavra que foi traduzida como “medo”. Um leitor desavisado e que acabara de ler a distinção entre “angústia” [*Angst*] e “medo” [*Furcht*] nas páginas anteriores iria supor, sem pestanejar, que na referida frase (“o medo e seus objetos”), “medo” seria uma tradução de *Furcht*, e não de *Angst*, como de fato é. É um excelente exemplo do que

⁹⁴ FREUD, Sigmund. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909), 2015, p. 259; grifo meu.

⁹⁵ Idem. Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (1909), 1940-52, p. 357.

argumento aqui enquanto “falha de tradução”, pois não há erro algum de tradução, já que *Angst* e *Furcht* compartilham o significado do que conhecemos como “medo” em português brasileiro. Porém, não especificar qual é o medo que se refere à frase “o medo e seus objetos” ajuda a sustentar a rígida ideia de que, *para Freud, a angústia é um afeto sem objeto e nisso se difere do medo.*

A hipótese que tenho quanto a essa questão, no que diz respeito às traduções para o português brasileiro, sustenta-se na ideia de que entre as palavras alemãs *Angst* e *Furcht* e as palavras brasileiras “temor”, “medo”, “angústia” e “ansiedade” não há correspondências definitivas que limitem as possibilidades de tradução. Isso significa reconhecer que seja possível que a distinção freudiana entre *Angst* e *Furcht*, no que diz respeito aos seus objetos, não exista entre “angústia” e “medo”, ou entre “ansiedade” e “medo”, nem entre “angústia” e “temor”, e assim por diante. Muito provavelmente essa seja uma especificidade da língua alemã que dificilmente poderia ser transposta com precisão para qualquer outra língua. E mesmo existindo tal distinção no alemão, ainda assim, Freud infere que no cotidiano tal diferença não era respeitada⁹⁶. É interessante notar como a questão da presença ou ausência de objeto de perigo foi transportada por Freud também para a distinção entre medo real e medo neurótico, sendo que aí também a diferenciação encontrou obstáculos conceituais que a tornaram, de certa forma, supérflua.

Como já foi apresentado no caso do pequeno Hans, Freud distinguiu brevemente as palavras *Angst* e *Furcht* através da leitura de que inicialmente, no medo infantil, *Angst* é difusa e sem objeto. Também indicou que, no caso de uma fobia, por exemplo, esse medo se encontra fixo em um objeto — supostamente tornando-se *Furcht*. De certa forma então, a ideia de fobia parece estar associada ao afeto designado pela palavra *Furcht*; entretanto, como apresentarei a seguir, não é exatamente o caso para Freud em textos posteriores.

Em 1917, na Conferência 25, “*Die Angst*”, Freud abordou três pontos relacionados à teoria do medo, que são de bastante interesse para a investigação aqui proposta acerca do “horror”. O primeiro está relacionado ao que nela é novidade, ou seja, a distinção feita entre duas categorias de *Angst*, a saber: *Realangst* [medo real] e *neurotische Angst* [medo neurótico]. O segundo ponto está em como as relações entre *Angst* e *Furcht* são reintroduzidas, mas incluindo um terceiro termo à questão, *Schreck*. E por fim, em

⁹⁶ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 157.

terceiro, a marcante influência da teoria de Darwin no pensamento de Freud, que culmina exatamente na inesperada presença da palavra “horror” como tradução de *Furcht* em uma das versões brasileiras.

A Conferência 25 é um ótimo exemplo de como Freud costumava transitar do senso comum para a especificidade técnica, abordando um fenômeno mundano com objetivos nosográficos, alçando-o à categoria de noção e, posteriormente, conceito. É nessa toada que Freud abre a conferência comentando não haver necessidade de apresentar o que é *Angst* para seus espectadores e leitores, pois “cada um de nós já experimentou essa sensação, ou melhor dizendo, esse estado afetivo”⁹⁷. Mesmo que Freud aponte que seus pacientes neuróticos se queixem de sentir esse afeto de forma mais intensa que o comum, ele não deixa dúvidas sobre o caráter ordinário de *Angst*. Seria então uma questão de intensidade que diferenciaria aqueles que padecem desse afeto daqueles que apenas o conhecem por já terem entrado nesse estado afetivo. Cabe destacar que, nesse momento de sua obra, Freud ainda distinguia radicalmente o padecimento neurótico do estado psíquico saudável, que evito aqui deliberadamente chamar de “normal”.

É a partir dessa distinção que propõe a separação entre *Realangst*, muitas vezes traduzida como “angústia realística”, mas que se pode traduzir por “medo real” — no sentido de “medo de um perigo real” —, e *neurotische Angst*, frequentemente traduzida por “angústia neurótica”, mas que também poderia significar “medo neurótico”. A princípio, o medo real seria aquele justificado e cotidiano, enquanto o neurótico nomearia um tipo de medo patogênico, aparentemente desconectado da realidade. Entretanto, essa distinção é feita às vésperas de uma importante reformulação da teoria psicanalítica em 1920, que modifica alguns pontos do que Freud disse, enquanto de fato subverte outros. Se em 1916-17, ele questionava sobre uma distinção entre medo real e medo neurótico, relacionando esse último com o fenômeno das fobias, depois da publicação de *Além do princípio de prazer* (1920) ele passa borrar cada vez mais essa diferenciação, transformando-a completamente. Talvez o mais significativo nesse movimento da teoria freudiana seja precisamente como a importância do termo *Furcht* passa a ser cada vez menor, ao ponto de ser apenas mencionada em um apêndice em *Inibição, sintoma e medo*

⁹⁷ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 519.

(1926) e nem chegar a ser mencionada na Conferência 32, “Medo e vida pulsional” (1933).

Mas é possível remontar o caminho percorrido pela relevância da ideia de *Furcht* enquanto distinta de *Angst*, quando se acompanha o percurso freudiano de descrição da *Realangst* e da *neurotische Angst*. Estas caracterizam uma espécie de subdivisão do estado afetivo *Angst* em dois tipos nosográficos. Isso explica por que seria difícil distingui-los em termos de “sensações” sentidas, pois em ambos os casos o que se sente é “medo”. Portanto, a distinção está fundamentada sobre a diferença de perigo que produz o estado de medo — definição que já começa a se sobrepor àquela proposta em relação à *Angst* e *Furcht*. Por exemplo, em 1916-17, a *Realangst* foi descrita como um medo “de algo real”:

O medo real [*Realangst*] nos parece bastante racional e compreensível. Diremos que é uma reação à percepção de um perigo externo, ou seja, de um dano esperado, previsto; está [vinculado] ao reflexo da fuga, e é lícito considerá-la manifestação da **pulsão** de autoconservação [*Selbsterhaltungstriebes*].⁹⁸

Nota-se que “real” para Freud é o perigo⁹⁹. Essa constatação é importante para que não se incorra em confusões como a de afirmar que na *Realangst* o medo é real, o que empurraria para a *neurotische Angst* a definição errônea de um medo que não é real. Em momento algum Freud questionou a veracidade do afeto em si; é a presença do objeto de perigo externo que é real no caso da *Realangst*. O oposto de “real” aqui não é o fictício, imaginário ou psíquico, mas essencialmente o “desconhecido”. Nesse sentido, o “medo neurótico” [*neurotische Angst*], em contraste, seria exatamente aquele no qual a ameaça temida é desconhecida:

encontramos um estado de **medo generalizado** [*allgemeine Ängstlichkeit*], **um**, digamos, **medo** flutuante [*frei flottierende Angst*], pronto a se apegar a todo e qualquer conteúdo vagamente apropriado, **influenciando o juízo**, que seleciona expectativas, à espreita de uma oportunidade para justificar-se. A esse estado damos o nome de “**medo expectante**” [*Erwartungsangst*] ou “expectativa **amedrontada**”

⁹⁸ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 521; tradução modificada em destaque.

⁹⁹ LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da Psicanálise**: Laplanche e Pontalis, 2001, p. 26.

[*ängstliche Erwartung*]. Pessoas que sofrem desse tipo de **medo** [*Angst*] preveem sempre a concretização da possibilidade mais terrível [*schrecklichste*], interpretam todo acaso como sinal de alguma desgraça, exploram toda incerteza no pior sentido.¹⁰⁰

Entretanto, já em 1916-17, a argumentação de Freud é repleta de questionamentos, como é de costume em suas exposições, o que sustenta um tensionamento intranquilo na oposição entre medo real e medo neurótico. A descrição do medo real em exemplos leva Freud a apontar, pela primeira vez, para a concepção do medo enquanto um sinal e sua relação com a evolução das espécies. Charles Darwin não é apenas uma referência, já que Freud estava em um verdadeiro diálogo com o livro *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (1872), inclusive citando-o diretamente nessa conferência¹⁰¹. Tanto a descrição do medo real, e sua relação com os mecanismos adaptativos de paralização e fuga, quanto a própria tentativa de definir um afeto são exemplos da ressonância da obra de Darwin no pensamento freudiano.

Me parece fundamental apontar para meus leitores os indícios da presença marcante das teorias darwinianas nesse ponto, para somente depois avançar com as transformações que as concepções de *Angst*, *Furcht*, medo real e medo neurótico foram sofrendo ao longo da obra de Freud. Com isso, podemos apresentar não apenas os fundamentos antecedentes da teoria freudiana, mas principalmente uma interessante hipótese sobre a presença da palavra *Furcht* no vocabulário relativo à argumentação sobre o medo em Freud. Soma-se a isso o fato de que um dos elementos que contribuem para que possamos compreender a ideia de “natural horror humano às cobras” [*natürliche Furcht vor der Schlange*] em Freud é um exemplo retirado por ele diretamente de *A expressão das emoções nos homens e nos animais*.

2.4. O medo entre Freud e Darwin

A influência do pensamento de Darwin na obra de Freud já foi reconhecida, apontada, discutida e criticada por inúmeros autores sob diferentes perspectivas e interesses. Remeto o leitor ao trabalho de Lucille B. Ritvo, *A influência de Darwin sobre*

¹⁰⁰ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 521; tradução modificada em destaque.

¹⁰¹ Idem. Conferências introdutórias sobre psicanálise (1916-17 [1915-17]) In: Idem. **Volume XVI das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 400.

Freud: um conto de duas ciências (1992), que realizou importantes mapeamento e contextualização das ideias darwinianas em momentos pontuais da teorização da psicanálise feita por Freud. Mas também, trata-se de um livro que tem o mérito de apresentar vários dados biográficos da vida do psicanalista que apontam para uma verdadeira inserção no campo “darwinista”, principalmente durante sua formação acadêmica em medicina.

O artigo, publicado em 2013 por Marcelo Galletti Ferretti e Ana Maria Loffredo, chamado “A temática darwiniana em Freud: um exame das referências a Darwin na obra freudiana” apontou com precisão que uma das principais vias de verificação da influência de Darwin em Freud é exatamente o mapeamento das citações e referências diretas que o próprio psicanalista optou por deixar em seus escritos. Entretanto, a investigação realizada pelos autores indicou que mais do que importar conceitos, Freud encontrou na obra darwiniana um “modelo de teorizar”¹⁰², tomando Darwin como um parceiro epistêmico. Ferretti retornou a esse tema em 2013 na publicação de sua tese¹⁰³ e em um subsequente artigo¹⁰⁴, publicado em 2020, abordando a presença das noções de ontogênese e filogênese na obra de Freud, inclusive apontando a notável influência darwiniana sobre essa questão.

Na esteira de tais autores, irei propor alguns apontamentos relacionados a um determinado trecho da Conferência 25 que Freud dedica à *Angst*; trecho no qual acredito se possível tecer alguns comentários que apontam para uma influência da teoria das expressões das emoções darwiniana na teoria freudiana sobre *Angst*, bem como sobre a presença e o uso de *Furcht*. No momento em que Freud apresentou pela primeira vez a ideia de medo real e medo neurótico como dois tipos diferentes de medo, na Conferência 25, há um trecho em que é aprofundada a ideia de medo real através de alguns exemplos que iremos investigar com mais dedicação. Sabe-se que também nessa conferência Freud citou a situação, narrada por Darwin em *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (1872), em que o autor havia se assustado com o bote de uma serpente no zoológico. É possível argumentar que a maneira como Freud define um afeto, assim como

¹⁰² FERRETTI, Marcelo Galletti; LOFFREDO, Ana Maria. A temática darwiniana em Freud: um exame das referências a Darwin na obra freudiana. **Psicologia Clínica.**, 2013, p. 125.

¹⁰³ FERRETTI, Marcelo Galletti. **Ontogênese e filogênese em Freud**: uma visão de conjunto, 2014.

¹⁰⁴ Idem. Da ontogênese à filogênese: uma velha diretriz metodológica de Freud em Além do princípio do prazer. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, 2020.

as palavras que escolheu para designar o medo real, são empréstimos feitos do pensamento darwiniano. Nesse sentido, o interesse freudiano pelo tema do “medo”, bem como a presença da palavra *Furcht*, até mesmo enquanto “horror”, podem ser remontados à influência de Darwin em Freud.

Freud articulou a ideia de medo real às pulsões do eu, isto é, os impulsos de autopreservação que reagem aos perigos externos que ameaçam a integridade do indivíduo. Entretanto, Freud impõe ressalvas quanto a conferir ao medo real a alcunha de “resposta adequada” ao perigo, pois compreende que, frente a uma ameaça, a resposta adequada de qualquer indivíduo seria mensurar a magnitude [*Größe*] do perigo e decidir pela fuga ou pelo enfrentamento. Nesse sentido, “em intensidade demasiada, o **medo** [*Angst*] se revela extremamente inadequado, pois paralisa toda a ação, inclusive a fuga”¹⁰⁵ Assim, o medo real está relacionado à uma espécie de fenomenologia da percepção, na qual o que é considerado um “perigo” depende consideravelmente de quão preparado o eu está para perceber aquilo que o ameaça:

Julgamos inteiramente compreensível que o selvagem sinta medo [*fürchtet*] de um canhão e que um eclipse o **amedronte** [*ängstigt*], ao passo que, sob as mesmas circunstâncias, o homem branco, capaz de manejar a arma e de prever o eclipse do sol, permanece livre do **medo** [*angstfrei*]. Outras vezes, é justamente o maior saber que favorece o **medo** [*Angst*], porque permite antever o perigo. Assim, o selvagem se assustará [*erschrecken*] com pegadas na mata que nada informam ao insciente, mas lhe denunciam a proximidade de um animal feroz; e um navegante experiente contemplará com horror [*Entsetzen*] uma nuvenzinha que parece inofensiva ao passageiro, mas lhe anuncia a aproximação de um furacão.¹⁰⁶

Três pontos precisam ser enumerados sobre esse trecho.

1) O primeiro ponto está relacionado ao fato de que, nas traduções presentes na Companhia das Letras e na Imago, o termo *Angst* é traduzido por “angústia” ou “ansiedade”, e não medo, enfraquecendo o aspecto relacionado a uma psicologia do medo a que o trecho se refere. Isso é relevante, uma vez que nos parágrafos seguintes Freud

¹⁰⁵ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 522; tradução modificada em destaque.

¹⁰⁶ Ibid., p. 521; tradução modificada em destaque.

propôs novamente a distinção entre *Angst* e *Furcht*, argumentando que a primeira não considera o objeto, enquanto a segunda destaca a presença do objeto de perigo. Mas, nesse parágrafo sobre o medo real, Freud argumenta que o selvagem, exatamente por não saber o que é, teme [*Furcht*] o canhão, enquanto o homem branco, por conhecê-lo e saber manejá-lo, não sente medo [*Angst*]. Ou seja, no trecho Freud utiliza *Furcht* para designar um medo do desconhecido, enquanto utiliza *Angst* para nomear a ausência de medo de algo conhecido.

2) Como segundo ponto, destaco a constatação de que essa descrição de medo real em muito se confunde com a própria definição de medo neurótico — algo percebido por Freud, apontado e reformulado posteriormente. Por exemplo, tomemos a forma como Freud distinguiu os três grupos de fobias que compõem o medo neurótico, sendo o primeiro grupo aquele no qual

vários desses objetos ou dessas situações temidas possuem também para nós, pessoas normais, algo de inquietante, alguma relação com o perigo, razão pela qual as fobias não nos parecem incompreensíveis, ainda que bastante exageradas em sua intensidade. Assim, a maioria de nós experimentará um sentimento de repugnância ao deparar com uma cobra.¹⁰⁷

No segundo grupo,

situamos aquelas fobias nas quais uma relação com o perigo está presente, mas um perigo que estamos acostumados a minimizar e a não antever. A esse grupo pertence a maioria das fobias situacionais. Sabemos que, em uma viagem de trem, a chance de sofrermos um acidente — ou seja, a chance de um choque de trens — é maior do que se ficássemos em casa; sabemos também que um navio pode afundar e que, se isso acontecer, poderemos morrer afogados; contudo, não pensamos nesses perigos e viajamos sem nos angustiar, tanto de trem como de navio.¹⁰⁸

Por fim, o terceiro grupo é explicado descrito da seguinte maneira:

Quando um homem adulto, forte, não consegue atravessar uma rua ou praça de sua tão familiar cidade natal, ou quando uma mulher saudável,

¹⁰⁷ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 527.

¹⁰⁸ Ibid., pp. 527-528.

bem constituída, mergulha em desvairada angústia porque um gato roçou a barra de seu vestido ou um rato atravessou a sala, como estabelecer aí a ligação com o perigo que evidentemente existe para o fóbico? No caso das fobias de animais pertencentes a esse grupo, já não se trata da intensificação daquelas antipatias comuns a todas as pessoas, uma vez que, como se a demonstrar o oposto, existem numerosas pessoas que são incapazes de passar por um gato sem pretender atraí-lo ou acariciá-lo.¹⁰⁹

Nesse sentido, acaso é possível questionar qual seria a diferença entre o primeiro e segundo grupo de fobias e os exemplos de medo real, no qual o medo [*Angst*] permite ao dito “selvagem” antever o perigo através do susto com as pegadas de um animal feroz na mata ou do marinheiro horrorizado com a nuvenzinha que lhe anuncia a tempestade? Ainda mais ao perceber que Freud apresenta o exemplo do medo de cobras como uma fobia quase filogenética, “generalizada entre os seres humanos”. Seria esse um medo real ou um medo neurótico? Acredito que o leitor facilmente argumentaria se tratar de um medo real, no sentido de que a serpente oferece um verdadeiro e conhecido perigo. Porém, se seguimos a Conferência 25 de maneira literal, Freud nos diz que esse medo é um exemplo do primeiro grupo de fobias que compõem o medo neurótico. De qualquer maneira, as tentativas de compreensão das inconsistências dessas formulações são bastante infrutíferas, tendo em vista a constatação de que a distinção entre medo real e medo neurótico foi completamente reformulada posteriormente, nos anos de 1926 e 1933.

3) O terceiro e último ponto sobre o trecho anteriormente citado se relaciona com os termos em alemão utilizados por Freud (*Angst*, *Furcht*, *Schreck* e *Entsetzen*), especificamente porque alguns deles eventualmente foram traduzidos por “horror” em determinados momentos da obra freudiana, como aponta a Tabela I. Nota-se também como eles aparecem articulados quase como sinônimos, entrelaçados enquanto fenômenos de uma mesma constelação afetiva. São apresentados como uma espécie de gradação de um estado afetivo mais geral que, em português, facilmente se poderia denominar de “medo”. De *Angst* a *Entsetzen* há uma intensificação afetiva que poderíamos supor semelhante à que temos de medo a horror, guardando as devidas proporções linguísticas. Trata-se de um bom exemplo de como Freud costuma utilizar

¹⁰⁹ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, pp. 528-529.

essas palavras de forma fluida e natural, sem um excessivo rigor semântico, mesmo que no parágrafo seguinte faça uma ressalva na qual busca distingui-los.

O que irei apresentar a seguir é uma série de informações que corroboram para a sustentação da hipótese de que as reflexões de Freud sobre a teoria do medo, pelo menos da maneira como foram expostas neste trecho, e principalmente na Conferência 25, encontram-se influenciadas pelas ideias e escritos de Darwin sobre o mesmo tema. São um conjunto de fatos e inferências que demonstram a existência de relações diretas e indiretas entre os dois autores. Como já afirmei anteriormente, há na Conferência 25, como um todo, notáveis ecos da leitura freudiana do livro de Darwin sobre as emoções. Freud já havia se referido a ele em outras oportunidades¹¹⁰, de maneira mais ou menos explícita. Sabe-se que Freud possuía em sua biblioteca pessoal uma edição alemã do livro *Expressão das emoções*, traduzido do inglês para o alemão pelo também biólogo Julius Victor Carus (1823—1903)¹¹¹.

Apesar de se referir ao tema do medo ao longo de quase todo o livro, Darwin dedica o capítulo doze aos afetos “surpresa”, “espanto”, “medo”, “terror” e “horror” — respectivamente escritos na língua original como: *surprise*, *astonishment*, *fear*, *terror* e *horror*¹¹². Segundo o biólogo, essas emoções e suas respectivas expressões apresentam uma gradação relativa à sua intensidade, ou seja: a atenção, quando repentina e em alto grau de intensidade, “transforma-se em surpresa [*surprise*]; e essa em espanto [*astonishment*]; que, por sua vez, pode evoluir para um assombro estupefato [*stupefied amazement*]. Este último estado de espírito muito se aproxima do [*terror*]”¹¹³.

É surpreendente reparar na maneira como tais palavras se encontram transcritas na versão alemã que Freud possuía do livro de Darwin. Na tradução de Carus¹¹⁴, a palavra *fear* foi vertida como *Furcht* e a palavra inglesa *horror*, por *Entsetzen*. Já no caso de *terror*, o tradutor alternou entre *Schreck* e a curiosa expressão *äußerste Angst*, que literalmente significa “medo extremo”. Se, por um lado, tal constatação não deveria

¹¹⁰ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-95), 2016, pp. 135 e 260; FREUD, Sigmund. O chiste e sua relação com o inconsciente (1905), 2017, pp. 209-210, n.49.

¹¹¹ DAVIES, J. Keith; FICHTNER, Gerhard (comp.). **Freud's Library: A Comprehensive Catalogue**, 2004, p. 90.

¹¹² DARWIN, Charles. **The Expression of the Emotions in Man and Animals**, 1897, p. 280.

¹¹³ Idem. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 239.

¹¹⁴ DARWIN, Charles. **Der Ausdruck der Gemütsbewegungen beim Menschen und den Tieren**, 1872.

surpreender — pois essas são as palavras disponíveis, sendo difícil supor que outras seriam utilizadas no lugar —, por outro, a argumentação freudiana sobre o medo real, na qual utiliza exatamente as mesmas palavras, sugere Darwin como uma forte fonte de inspiração. Isso torna-se mais incontornável quando se constatar que a maneira como Freud articulou os afetos de “medo” [*Angst*] e “terror” [*Schreck*] é muito similar ao que Darwin disse sobre “medo” [*fear*] e “terror” [*terror*]. Destaco a seguir em colchetes as palavras utilizadas tanto por Darwin quanto por Carus na tradução a que Freud teve acesso:

A palavra “medo” [*fear/Furcht*] parece derivar daquilo que é repentino e perigoso; e “terror” [*terror/Schreck*] do tremor dos órgãos vocais e do corpo. Eu utilizo a palavra “terror” para o medo extremo [*extreme fear/äußerste Furcht*], mas alguns autores pensam que ela deveria ser confinada aos casos que envolvem mais a imaginação. O medo [*Fear/Furcht*] é habitualmente precedido pelo espanto [*astonishment/Erstaunen*], e é tão próximo dele que em ambos os casos a boca e os olhos são bem abertos e as sobrancelhas erguidas. O homem amedrontado fica primeiro paralisado, sem respiração, ou então se agacha, como para não ser visto.¹¹⁵

Desse trecho, Freud parece importar sua terminologia (*Schreck* e *Furcht* enquanto oposição a *Angst*), mas principalmente a forma de compreender a articulação entre as variações de intensidade afetiva. Lembremos o que Freud disse:

Medo [*Angst*] denomina um certo estado, como o de expectativa diante do perigo e preparação para ele, mesmo que ele seja desconhecido; receio [*Furcht*] requer um objeto determinado do qual se tem medo [*Angst*]; susto [*Schreck*], porém, nomeia o estado em que se entra quando se corre perigo sem se estar preparado para ele, e acentua o fator da surpresa.¹¹⁶

Em *A expressão das emoções*, Carus traduziu *terror* do inglês por *Schreck*, que, segundo Darwin, seria sinônimo de *extreme fear* — vertido, por sua vez, como *äußerste Furcht* no alemão. Entretanto, em outra passagem na qual Darwin diz que “em todos ou

¹¹⁵ Idem. *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (1872), 2009, p. 248.

¹¹⁶ FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* (1920), 2006, p. 139

quase todos os animais [...] o terror provoca tremores no corpo”¹¹⁷, o tradutor alemão optou por transcrever *terror* do inglês como *äußerste Angst*. Ou seja, além de Carus utilizar *Angst* e *Furcht* como sinônimos substituíveis, eles seriam — de acordo com o Darwin em alemão — uma espécie de “*terror*” atenuado. Se Freud buscava articular e distinguir *Angst*, *Furcht* e *Schreck* através da relação que tais afetos estabelecem com o perigo, Darwin propôs que *fear* seria um afeto produzido pelo que é repentino e perigoso, habitualmente precedido por um espanto. Então, em Freud, temos que *Angst* (um medo difuso) precederia *Furcht* (a forma de denominar o mesmo afeto a partir do momento em que ele se vinculou a um objeto). Por sua vez, *Schreck* seria a resposta afetiva disparada quando estamos à mercê de um grande perigo repentino, sem preparação do sinal de *Angst*. Assim, ao se reconhecer um empréstimo terminológico feito por Freud, necessariamente cabe destacar que a correspondência entre palavras e definições é transfigurada e não se mantém igual à de Darwin.

Aprofundando essa investigação sobre as influências de Darwin no pensamento de Freud, também na Conferência 25, o psicanalista começou a desenvolver suas principais formulações sobre uma teoria dos afetos, tendo *Angst* como afeto [*Affekt*] central. Entretanto, para Freud, a palavra *Angst* designava tanto o estado subjetivo de medo quanto o sinal perceptivo do afeto de medo. Essa concepção pode ser considerada tributária da teoria darwiniana presente em *A expressão das emoções*. O estudo de Darwin sobre as emoções visava contribuir para a sua teoria da evolução das espécies, principalmente na argumentação de que o ser humano descende de animais primitivos. No livro, Darwin investiga em humanos e alguns animais os gestos expressivos comumente identificados como dor, raiva, alegria, choro, inveja, amor, ódio, nojo, culpa, timidez, medo, surpresa, terror e horror, dentre outros, tecendo hipóteses sobre a gênese de tais modos de expressão.

Segundo Darwin, as expressões das emoções em humanos podem ser compreendidas e explicadas a partir de três princípios gerais que abarcam a explicação do desenvolvimento das expressões das emoções em todos os animais vertebrados. Os três princípios darwinianos sustentam que a maioria dos movimentos expressivos de qualquer espécie provavelmente foi gradualmente adquirida, apenas tornando-se instintiva com o tempo, se vantajosa para a sobrevivência e a reprodução. Apesar de ele

¹¹⁷ DARWIN, Charles. *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (1872), 2009, p. 72.

afirmar que os principais movimentos expressivos nos homens e nos animais (enrubescimento e choro, por exemplo) sejam inatos ou hereditários, também sugeriu que gestos voluntários arbitrários, quando amplamente frequentes pelo hábito, podem se tornar hereditários.

Nesse caso, os gestos são aprendidos através da imitação, assim como “as palavras de uma linguagem”¹¹⁸ são adquiridas, mesmo que pareçam inatas, afirmou Darwin. Tais gestos podem ser considerados como aqueles que tiveram participação da “vontade”, ou seja, são originalmente voluntários com objetivos específicos como fugir de um perigo, aliviar o desprazer de um sofrimento ou satisfazer um desejo. O que já indica que nem todo movimento expressivo inato ou adquirido seja exatamente útil — algo que Freud insistentemente afirmava sobre o afeto de *Angst*. Ao longo dos processos evolutivos, gestos expressivos que anteriormente haviam tido alguma função podem se tornar inúteis sem desaparecer da espécie, sobrevivendo apenas pela repetição do hábito. A oposição entre hábito e utilidade marca o livro de Darwin, sendo fundamental para a compreensão da categorização da gênese dos gestos expressivos. Em suma, são três os princípios darwinianos que explicam como as expressões das emoções de caráter voluntário, aquelas arbitrárias, tornaram-se hereditárias, mesmo que pareçam ter perdido a sua utilidade inicial. O primeiro princípio foi nomeado por ele de *princípio dos hábitos associados úteis*, e foi definido da seguinte maneira:

O primeiro desses princípios diz que movimentos que ajudam a satisfazer algum desejo, ou aliviar alguma sensação, se repetidos com frequência, tornam-se tão habituais que são realizados, tendo utilidade ou não, sempre que o mesmo desejo ou sensação são experimentados, ainda que muito levemente¹¹⁹.

Basicamente, se a maneira como uma emoção afeta o corpo produzindo determinados movimentos gerar algum tipo de prazer ou eliminação de desprazer, a tendência de repetir esses gestos durante o sentimento de uma emoção parecida torna-se mais frequente, mesmo que as repetições não sejam necessariamente úteis para o indivíduo. Isso explica o motivo pelo qual, em sua conferência, Freud se refere a certo tipo de psicologia do medo do qual o livro de Darwin é uma das bases fundantes. É por

¹¹⁸ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 299.

¹¹⁹ Ibid., p. 295.

isso que, embasado pelo *princípio dos hábitos associados úteis* da teoria darwiniana, Freud consegue descolar sua perspectiva da concepção corrente de sua época em que o afeto de “medo” era considerado a resposta biologicamente adequada para a situação de perigo.

Assim como Darwin, Freud argumenta que, no caso do medo real, se esse medo [*Angst*] é exacerbado, quando paralisa toda a ação do ameaçado, pode ser uma resposta “absolutamente inútil”¹²⁰ ao objeto de perigo. Para o psicanalista, uma resposta adequada frente ao perigo seria “avaliar calmamente as próprias forças em comparação com o tamanho da ameaça e, então, decidir que alternativa oferece maior perspectiva de um bom desfecho”¹²¹. É possível identificar a influência darwiniana nessa passagem de 1916-17; porém, cabe a ressalva de que existe, sim, a possibilidade de reconhecer uma eventual vantagem evolutiva no comportamento de permanecer imóvel quando o ambiente favorece a camuflagem, ou no caso da *tanatose*¹²², conhecida pela expressão “fingir-se de morto” para defesa e/ou procriação — como fazem, por exemplo, as aranhas-de-jardim.

O segundo princípio darwiniano é, de certa forma, derivado do primeiro. Isso porque ele argumenta que, quando um movimento já está hereditariamente articulado como reação a uma determinada emoção, é muito frequente que um estado afetivo oposto gere exatamente movimentos considerados opostos aos gestos produzidos no afeto original. Trata-se do *princípio da antítese* e o seu exemplo mais básico se encontra na contorção dos extremos da boca para cima no sorriso, e em contraste, para baixo durante a tristeza:

Nosso segundo princípio é o da antítese. O hábito de voluntariamente realizar movimentos opostos sob impulsos opostos estabeleceu-se firmemente entre nós pela prática de nossas vidas inteiras. Portanto, se algumas atitudes foram regularmente tomadas, de acordo com nosso primeiro princípio, sob um determinado estado de espírito, haverá uma forte e involuntária tendência à execução de movimentos diretamente

¹²⁰ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 521.

¹²¹ Ibid., p. 522.

¹²² HANSEN, Line Spinner; GONZALES, Sofia Fernandez; TOFT, Søren; BILDE, Trine. Thanatosis as an adaptive male mating strategy in the nuptial gift—giving spider *Pisaura mirabilis*. **Behavioral Ecology**, 2008, p. 546.

opostos, independentemente de sua utilidade, sob estados de espíritos opostos.¹²³

Mesmo que não seja tão simples verificar a influência desse segundo princípio na psicanálise freudiana, como sinaliza Ritvo¹²⁴, é possível traçar um paralelo entre o *princípio da antítese* de Darwin com, por exemplo, o ensaio de Freud sobre o sentido antitético das palavras primitivas. De fato, o psicanalista sempre encampou hipóteses sobre o funcionamento psíquico de maneira que incluíssem a noção de que ideias antitéticas pudessem coexistir sob uma mesma expressão das formações inconscientes, como sonhos, sintomas e atos falhos. A coexistência de sentimentos ambivalentes, bem como a possibilidade de que elementos inconscientes pudessem ser transformados em seu exato oposto através da intervenção do recalque, sempre esteve presente no pensamento freudiano no conceito de “transformação no contrário”¹²⁵ [*Gegenteil verwandelt worden*].

Já o terceiro princípio darwiniano é citado diretamente por Freud em *Estudos sobre a histeria* (1893-95), como “descarga de excitação”¹²⁶ [*Ableitung der Erregung*]. Foi nele que o psicanalista apoiou sua inferência sobre o funcionamento dinâmico dos afetos. É o princípio que dá conta do que ocorre quando o aparelho sensorio é intensamente estimulado, gerando o que Darwin chamou de “força nervosa em excesso”¹²⁷. Esse princípio foi utilizado por Freud para compreender os tiques de sua paciente Sra. Emmy von N.. O interessante é reconhecer como o referencial darwiniano sobre as expressões das emoções é utilizado enquanto um elemento semiológico da clínica, compondo o instrumental diagnóstico freudiano:

Uma parte das surpreendentes manifestações motoras apresentadas pela sra. v. N... era simplesmente expressão de emoções e fácil de reconhecer como tal: o estender as mãos à frente com os dedos abertos e crispados como expressão de **horror** [*Ausdruck des Grausens*], o jogo mímico fisionômico etc. [...]. Outra parte dos seus sintomas motores, segundo o que ela própria declarou, estava diretamente

¹²³ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 295.

¹²⁴ RITVO, Lucille B.. **A influência de Darwin sobre Freud**: um conto de duas ciências, 1992, pp. 235-239.

¹²⁵ FREUD, Sigmund. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909), 2015, p. 253; Idem. **As pulsões e seus destinos** (1915), 2020, p. 49.; e Idem. *A conquista do fogo* (1932), 2010, pp. 400-407.

¹²⁶ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria* (1893-95), 2016, p. 135; tradução modificada.

¹²⁷ DARWIN, Charles. op. cit., p. 33.

relacionada a suas dores; ela movia os dedos sem cessar [...] ou esfregava as mãos uma na outra [...] para não ter que gritar. Essa motivação lembra vivamente um dos princípios darwinianos para a explicação dos movimentos expressivos, o princípio da “**descarga de excitação**”, pelo qual ele esclarece, por exemplo, o abanar a cauda dos cães. Todos nós, aliás, por ocasião de estímulos dolorosos substituímos o grito por outro tipo de inervação motora. Quem, no consultório do dentista, pretende manter imóveis a cabeça e a boca e não intervir com as mãos, pelo menos bate com os pés.¹²⁸

Segundo Darwin, a descarga do acúmulo de força nervosa é direcionada para diferentes vias de transmissão das células nervosas (neurônios), acionando o sistema motor. Essa descarga encontra-se favorecida pelas vias já estabelecidas pelo hábito, mas não dependem exclusivamente delas, podendo criar vias novas de expressão. Trata-se do *princípio das ações devidas à constituição do sistema nervoso, totalmente independente da vontade e, num certo grau, do hábito*:

Nosso terceiro princípio é o da ação direta de estimulação do sistema nervoso sobre o corpo, independentemente da vontade e também em grande parte do hábito. A experiência mostra que há geração e liberação de força nervosa sempre que o sistema cerebrospectral é estimulado. A direção que essa força nervosa toma é necessariamente determinada pelas linhas de conexão entre as células nervosas, umas com as outras e com as diversas partes do corpo. Mas a direção é igualmente bastante influenciada pelo hábito, já que a força nervosa flui facilmente por canais já utilizados.¹²⁹

Esse princípio é tributário de Herbert Spencer (1820—1903), que Darwin cita diretamente referindo-se à “lei da descarga de excitação”¹³⁰. Freud já havia se referido a Spencer em “O chiste e sua relação com o inconsciente” (1905), citando-o diretamente, no intuito de fundamentar o fenômeno do riso enquanto uma “descarga da excitação mental”¹³¹. Ao retomar Spencer, o psicanalista inclusive insere uma nota de rodapé na

¹²⁸ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-95), 2016, p. 135; tradução modificada em destaque.

¹²⁹ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, pp. 295-296.

¹³⁰ SPENCER, Herbert *apud* DARWIN, Charles. op. cit., pp. 170-171.

¹³¹ FREUD, Sigmund. O chiste e sua relação com o inconsciente (1905), 2017, p. 209.

qual se refere às ponderações de Darwin acerca da questão. Freud¹³² demonstrou-se bastante receoso sobre a apropriação que fez especificamente da “lei de descarga da excitação” de Spencer em sua própria compreensão da expressão do riso. Diz deliberadamente ter alterado os conceitos de “energia psíquica” e “descarga” para se adequarem às suas considerações, querendo se distanciar de uma proposição que parecesse inferir “que as células e fibras, ou os sistemas neuronais”¹³³ fossem os correspondentes biológicos da metapsicologia psicanalítica. Em sua adaptação de Spencer, o interesse de Freud estava em destacar a capacidade de deslocamento da energia psíquica através de certas vias de associação e a conservação mnêmica, que resultariam na expressão de gestos emocionais como o riso, por exemplo.

Para absorver completamente a concepção de que os gestos expressivos das emoções e dos afetos seguem os três princípios descritos por Darwin, Freud precisou incorporar o pressuposto de que a sensação de tais emoções e afetos coincidem com suas respectivas expressões. Em nenhum momento Darwin se interessa ou infere a possibilidade de que existam emoções que não se expressem através de atividades motoras. Os princípios darwinianos conseguem conceber a possibilidade de que uma mesma emoção seja expressa de maneiras diferentes em espécies e até mesmo indivíduos diferentes. No caso da espécie humana, culturas diferentes também podem apresentar gestos diferentes para um mesmo sentimento.

Porém, o pressuposto darwiniano impõe a noção de que as emoções apenas se expõem através da expressão gestual. Mesmo no caso de humanos que conseguem se expressar através da linguagem falada, os gestos integram fundamentalmente o ato de falar. Não podemos esquecer que o ato de falar é uma técnica corporal que envolve diversos elementos como a postura da boca, cordas vocais, língua, dentes, pulmões entre outros. É por isso que as crianças pequenas aprendem a falar enquanto imitam tanto os gestos de fala quanto os sons que falam os adultos. No texto “O chiste e sua relação com o inconsciente” (1905), Freud disse que quando alguém tenta se fazer compreender, nunca se contenta em buscar as melhores palavras para a descrição, mas com frequência utiliza movimentos expressivos, vinculando a representação verbal com a mímica. Levanta as mãos para falar de uma montanha alta e as abaixa para falar de algo pequeno. Podem ser

¹³² FREUD, Sigmund. O chiste e sua relação com o inconsciente (1905), 2017, p. 210.

¹³³ Ibid., p. 210.

gestos realizados com as mãos, mas também com a voz, abrir e fechar dos olhos, levantar e abaixar as sobrancelhas etc. De certa forma, retoma a concepção darwiniana de que “os movimentos expressivos conferem vivacidade e energia às nossas palavras”¹³⁴ e que “eles revelam os pensamentos e as intenções alheios melhor do que as palavras, que podem ser falsas”¹³⁵. O livro dos chistes é um importante exemplo de como a teoria de Darwin sobre a expressão das emoções foi absorvida por Freud:

Acredito antes que essa mímica, mesmo quando pouco vivaz, exista independentemente de qualquer comunicação, que se apresente quando a pessoa está representando algo apenas para si mesma, imaginando algo vivamente; e essa pessoa exprime “grande” e “pequeno” em seu corpo do mesmo modo como o faz durante a fala — pelo menos nas modificações da inervação de seus traços faciais e órgãos sensoriais. Posso conceber inclusive que a inervação somática correspondente ao conteúdo do que é representado foi o princípio e a origem da mímica para fins de comunicação; ela só precisava, com efeito, ser aumentada, tornada perceptível pelos outros, para servir a esse propósito. Se defendo a visão de que à “expressão das emoções”, reconhecida como efeito secundário de processos psíquicos, deveria ser acrescentada essa “expressão do conteúdo da representação”, tenho bem claro que as minhas observações sobre as categorias de grande e pequeno não esgotam o tema.¹³⁶

Aqui Freud se refere à espécie de imitação dos afetos, uma “mimética das representações”¹³⁷. Essa discussão se faz presente na argumentação dedicada ao fenômeno do “cômico”, que, segundo Freud, ocorre sob a forma de um contágio afetivo, uma forma mimética de transmissão através de um “impulso à imitação”¹³⁸. Este surge quando detectamos movimentos de outras pessoas, isto é, “quando percebo um movimento semelhante, maior ou menor, em outra pessoa, o caminho mais seguro para compreendê-lo — na apercepção — será imitá-lo”¹³⁹. A imitação, portanto, seria muito

¹³⁴ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 310.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ FREUD, Sigmund. O chiste e sua relação com o inconsciente (1905), 2017, p. 274.

¹³⁷ DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Repetição em Darwin e Freud**, 2013; FREUD, Sigmund. O chiste e sua relação com o inconsciente (1905), 2017, p. 273.

¹³⁸ FREUD, Sigmund. O chiste e sua relação com o inconsciente (1905), 2017, p. 272.

¹³⁹ Ibid.

mais uma questão de memorização das representações dos movimentos de outros corpos do que uma imitação restritamente muscular, que despenderia muito mais energia para ocorrer.

Para Freud, a noção de cômico está pautada na possibilidade de que os afetos sejam transmissíveis e essa é notavelmente uma concepção darwiniana. Diferentemente do chiste, que precisa necessariamente de três interlocutores para ocorrer, o cômico é marcadamente descrito por Freud como um fenômeno que se transmite entre duas pessoas. O importante é destacar a articulação entre um inatismo do impulso à repetição e o caráter adquirido dos gestos expressivos. Ao comentar sobre a verdadeira contribuição freudiana, em consonância com a teoria de Darwin sobre a expressão das emoções, Georges Didi-Huberman apontou que a psicanálise não ignora que “acontece com frequência que uma emoção nos tome, nos toque, sem que saibamos por que, nem exatamente o que ela é: sem que possamos representá-la para nós”¹⁴⁰. Ao mesmo tempo que acontecem “em mim”, também acontecem “fora de mim”, no sentido de serem algo profundo e passageiro que foge à razão e se efetiva no olho do outro. São os afetos e as emoções que nos tomam, e não o contrário. Trata-se de uma concepção que se encontra em acordo com a hipótese psicanalítica de inconsciente, principalmente com a noção metapsicológica de uma articulação intrínseca entre pulsão [*Trieb*], afeto [*Affekt*] e ideia/imagem/representante [*Vorstellung*].

No texto “O recalque”¹⁴¹ (1915), Freud aborda os afetos enquanto representantes das pulsões, assim como as ideias. As pulsões são fenômenos especificamente inconscientes, caracterizados pela pressão direcionada e exercida para a satisfação através da descarga. Tais pulsões não podem ser percebidas pela consciência, a não ser através de seus representantes substitutos: as ideias e os afetos — que se encontram unidos antes de o recalque acontecer. Uma vez que a pulsão elevou a tensão intrapsíquica ao ponto de que se torne uma ameaça para o eu, no sentido de um desprazer intolerável, o mecanismo inconsciente do recalque age contra a pulsão, desconectando suas representações, desligando a ideia do afeto:

tratamos, até o momento, do **recalque** de um representante **pulsional**, entendendo por isso uma ideia ou grupo de ideias investido de um

¹⁴⁰ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Que emoção! Que emoção?**, 2016, p. 26.

¹⁴¹ FREUD, Sigmund. A repressão (1915), 2010; tradução modificada.

determinado montante de energia psíquica (libido, interesse) a partir da **pulsão**. A observação clínica nos leva agora a decompor o que até então apreendemos como uma unidade, pois nos mostra que é preciso considerar, além da ideia, uma outra coisa que representa a **pulsão**, e o fato de que ela experimenta um destino de **recalque** que pode ser inteiramente diverso do da ideia. Para designar esse outro elemento da representante psíquica já se encontra estabelecido o termo de *montante afetivo*; ele corresponde à pulsão, na medida em que esta se desligou da ideia e acha expressão, proporcional à sua quantidade, em processos que são percebidos como afetos.¹⁴²

Uma vez separado da ideia recalçada, o afeto pode encontrar outra via de expressão. Para Freud, a essência de um fenômeno do inconsciente só lhe interessa enquanto oferecer respostas para o enigma de sua aparição, isto é, a via que foi encontrada ou construída para sua expressão (sonho, sintoma, chiste, ato falho etc.). Por exemplo, Freud disse que “se **a pulsão** não se prendesse a uma ideia ou não aparecesse como um estado afetivo, nada poderíamos saber sobre [ela]”¹⁴³, ou seja, as expressões dos afetos exercem uma função representativa para a consciência, seja na forma de gesto, descrição verbal do estado afetivo e ideia a ele vinculada. Em consonância com o pensamento de Darwin, para Freud é implícita a noção de que o afeto é a sua própria expressão, no sentido de que, mesmo que se postule que os afetos são reações psicossomáticas internas dos indivíduos, a sua apreensão fenomenológica só é identificável através do reconhecimento do afeto enquanto expressão gestual. Com isso chegamos na definição de “afeto” [*Affekt*], particularmente darwiniana, apresentada por Freud na Conferência 25 em 1916-17:

Mas o que é um afeto, no sentido dinâmico do termo? De todo modo, é algo composto. Um afeto compreende, em primeiro lugar, determinadas inervações motoras ou descargas; em segundo, certas sensações de dois tipos distintos: as percepções das ações motoras ocorridas e as sensações diretas de prazer e desprazer que dão o tom, como se diz, ao afeto. Não acredito, porém, que com essa enumeração cheguemos à essência do afeto. Em alguns afetos, acreditamos enxergar mais fundo e reconhecer que o núcleo que sustenta o conjunto é a repetição de

¹⁴² FREUD, Sigmund. A repressão (1915), 2010, pp. 91-92; tradução modificada em destaque.

¹⁴³ Idem. O inconsciente (1915) In: Idem. **Obras completas volume 12: Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**, 2010, p. 115; tradução modificada em destaque.

determinada vivência cheia de significado. Ela poderia ser apenas alguma impressão bastante precoce e de natureza muito geral, que deve ser situada não na pré-história do indivíduo, mas na da espécie.¹⁴⁴

É notável a maneira como Freud, nesse trecho, amarra o primeiro e o terceiro princípio formulados por Darwin para suas próprias intenções. A concepção de que um afeto possa ser definido como inervações motoras, ou até mesmo descargas resultantes de percepções também motoras relacionadas às sensações de prazer e desprazer que “dão o tom” do afeto, é uma construção darwiniana por excelência. Tanto para Darwin quanto para Freud o fenômeno afetivo acontece em um circuito perceptivo-psíquico-motor que envolve as sensações e os sentimentos evocados no indivíduo, mas principalmente os gestos e as expressões por ele gerada. Herdadas ou apreendidas, as expressões das emoções são, para Darwin, uma acumulação de gestos úteis ou que já foram úteis para a sobrevivência e a reprodução das espécies, através da seleção natural.

Destaca-se inclusive a referência à famosa concepção de que a ontogênese repete a filogênese, a lei biogenética de Ernest Haeckel (1894—1919) — um dos principais divulgadores das teorias de Darwin —, na ideia de que o núcleo dos afetos seria uma repetição de uma determinada vivência anterior que transborda de significado. Trata-se de uma presença constante na obra de Freud, muitas vezes confundida com uma espécie de lamarckismo — algo já suficientemente rebatido por pesquisadores como Ritvo¹⁴⁵ e Ferretti¹⁴⁶. A ideia de acumulação está presente na concepção de que a ontogênese repete a filogênese que pode ser encontrada, por exemplo, em *Além do princípio de prazer* (1920), quando Freud comentou sobre o comportamento migratório de aves e peixes que retornam ao seu lugar de nascimento para procriar. Ele disse que “o germe de um animal vivo é obrigado a repetir em seu desenvolvimento [...] as estruturas de todas as formas de que ele procede, em vez de tomar a via mais curta para a sua configuração definitiva”¹⁴⁷. Em sua argumentação, infere que as tendências conservadoras da pulsão [*Trieb*], isto é, de sempre buscarem a restauração de um estado anterior, também estão articuladas a esse tipo de repetição.

¹⁴⁴ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 523.

¹⁴⁵ RITVO, Lucille B.. **A influência de Darwin sobre Freud**: um conto de duas ciências, 1992, pp. 47-83.

¹⁴⁶ FERRETTI, Marcelo Galletti. **Ontogênese e filogênese em Freud**: uma visão de conjunto, 2014, pp. 77-79.

¹⁴⁷ FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* (1920), 2010, pp. 202-203.

Alguns anos antes, no prefácio escrito em 1914 para o texto “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade infantil” (1905), Freud descreveu literalmente a relação entre ontogênese e filogênese: “a primeira pode ser vista como repetição da segunda, na medida em que esta não seja modificada por uma vivência mais recente”¹⁴⁸. Refere-se à disposição filogenética enquanto um precipitado de vivências mais antigas da espécie que se faz notar por trás do evento ontogenético, a vida do indivíduo. Nesse contexto, a formulação freudiana é a de que o afeto, em suma, seria o “precipitado de uma reminiscência”¹⁴⁹, isto é, uma imagem do passado. O medo enquanto traço afetivo seria um precipitado do nascimento, um evento significativo e traumático que foi incorporado pela hereditariedade:

No caso do afeto de **medo** [*Angstaffekt*], acreditamos saber que impressão precoce ele repete. Acreditamos que se trata do ato do nascimento, no qual se dá aquele agrupamento de sensações de desprazer, impulsos de descarga e sensações corporais que se tornou para nós o modelo do efeito gerado por um perigo de vida e que, desde então, repetimos sob a forma do estado de **medo** [*Angstzustand*]. No aumento enorme da estimulação verificado outrora, devido à interrupção da renovação do sangue (da respiração interna), encontra-se a causa da vivência do **medo** [*Angsterlebnis*]; o primeiro **medo** [*erste Angst*] foi, portanto, **tóxico**. O substantivo *Angst* — *angustiae*, aperto [em latim] — enfatiza o estreitamento da respiração, presente então como consequência da situação real e hoje reproduzido quase regularmente no afeto. Reconheceremos também como bastante significativo o fato de aquele primeiro estado de [medo] ter decorrido da separação da mãe. Por certo, estamos convencidos de que a disposição de repetir aquele primeiro estado de **medo** [*Angstzustand*] foi tão incorporada ao organismo por uma série de incontáveis gerações que nenhum indivíduo logra escapar ao afeto de **medo** [*Angstaffekt*].¹⁵⁰

Essa é uma construção argumentativa darwiniana exemplar, pois é justamente através da expressão e de seu respectivo reconhecimento que se pode identificar a presença de um afeto em alguém. A comparação dos gestos enquanto imagens foi

¹⁴⁸ FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905), 2016, p. 15.

¹⁴⁹ Idem. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 524.

¹⁵⁰ Ibid., pp. 524-525; tradução modificada em destaque.

inclusive o método utilizado por Darwin em *A expressão das emoções*. Reconhecer, nos gestos expressivos de um bebê durante o parto, os mesmos movimentos que se apresentam durante o estado de medo é uma inferência justificável para um Freud darwiniano. Quando à sua hipótese do medo como repetição do ato do nascimento, o psicanalista disse tê-la tirado de uma história que ouviu quando trabalhava em um hospital. Soube que quando estava sendo realizada uma prova para avaliar as parteiras, elas foram questionadas sobre quais seriam os motivos para a presença de mecônio durante um parto. Uma das avaliadas respondeu que “significa que o bebê está com medo [Angst]”¹⁵¹. Freud diz reconhecer aí um saber popular que está em completo acordo com como Darwin descreve o medo intenso:

Quando o medo [*fear*] alcança seu mais alto grau, um horrível grito de terror é ouvido. Enormes gotas de suor surgem na pele. Todos os músculos do corpo se relaxam. Logo vem uma prostração absoluta e a capacidade mental se esgota. Os intestinos são afetados. Os músculos do esfíncter deixam de agir e não mais retêm os conteúdos do corpo.¹⁵²

A intensificação da estimulação sensorio-motora gera um excesso de tensão intrapsíquica que é desprazerosa tomando o corpo do bebê, que, por sua vez, não tem capacidade alguma de sentir qualquer coisa que não um tremendo e incômodo desamparo. Assim surge a ênfase freudiana na ideia de *Angst* como “aperto” e “sufocamento”, utilizada na argumentação pela tradução como “angústia”, no sentido de estreitamento da respiração presente no nascimento e que se repete quando se é tomado pelo afeto de medo. Para não sugerir a hipótese de que já se trataria de um medo na ocasião do nascimento, Freud descreve esse primeiríssimo afeto como um “medo tóxico”, no sentido de ser uma série difusa de impulsos, descargas e sensações corporais que intoxicam a vivência do bebê. Se revivida posteriormente, será reconhecida como uma ameaça de perigo e desprazer.

Nesse ponto, é imprescindível que se leve em conta o espectro semântico no qual *Angst* e *Furcht* possam ser considerados sinônimos para que se possa avançar na hipótese de que, ao propor uma origem para o afeto de medo, Freud estava se referindo à gama de emoções descritas por Darwin na qual *fear* ocupa um lugar central. Assim sendo, torna-se viável compreender a ideia freudiana de que o ato do nascimento, enquanto

¹⁵¹ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 524.

¹⁵² DARWIN, Charles. *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (1872), 2009, p. 250.

agrupamento de impulsos de descarga e sensações corporais desprazerosas, é o modelo afetivo que se repete sob a forma de medo. A relação entre o medo e o desprazer sensório corporal do nascimento fica mais explícita quando Freud traz uma nova concepção para a questão, ao afirmar que o “estado de medo [é] uma reprodução do trauma do nascimento”¹⁵³. Sem a ideia de trauma, a discussão freudiana acerca do medo não poderia avançar, já que é a partir dela que se torna possível supor uma relação entre medo e nascimento. Sua argumentação nesse ponto é precisa.

As situações traumáticas inscrevem-se no psiquismo enquanto experiências não elaboradas, mas “precipitados de vivências”¹⁵⁴ na memória, diz Freud. Uma experiência traumática é aquela na qual as excitações externas e internas são fortes o suficiente para romper a proteção psíquica. Isso significa que durante o nascimento o bebê e seu ainda rudimentar aparelho psíquico devem fazer frente a uma soma de excitações intensas e desproporcionais que o afetam. Aqui Freud articula a noção de trauma com a ideia de desamparo. A experiência traumática é vivida enquanto situação de desamparo no sentido de que o sujeito não possui os recursos materiais ou simbólicos para lidar com o acúmulo de tensão excitatória pelo qual está passando.

Para Freud, o bebê reage à experiência traumática do nascimento com respostas expressivas filogeneticamente adequadas, pois uma vez que ele esteja de fato desamparado e correndo risco de vida (caso não seja cuidado), os gestos que se apresentam no parto podem ser considerados vantajosos, se trouxerem como resposta o acolhimento, a atenção, o calor e a alimentação maternos, por exemplo. Os gestos de gritar, tremer, soluçar e enrubescer, por exemplo, são completamente inatos e funcionais enquanto respostas para uma situação de perigo real como o desamparo de um recém-nascido. Freud questiona a validade de se afirmar que o parto seja uma situação de perigo *a priori*, porém apresenta alguns argumentos acerca da presença do medo no nascimento que fundamentam sua hipótese.

A partir daí, deriva-se o segundo argumento freudiano acerca do nascimento como fonte de medo. A experiência do parto enquanto separação da unidade gestacional mãe-bebê é fundamental para a percepção de Freud de que o nascimento é uma situação traumática. Inspirado pelas hipóteses elaboradas na conferência 25, Otto Rank (1884-

¹⁵³ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 110.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 52.

1939)¹⁵⁵ desenvolveu a concepção de que o ato do nascimento poderia ser compreendido como um modelo antecipatório da castração, no sentido de que essa primeira separação do útero da mãe seria vivida pelo bebê como traumática. Assim sendo, toda nova ameaça de desmembramento reavivaria o trauma do nascimento. Freud concordou com a intuição, mas discordou da maneira como Rank¹⁵⁶ inferiu ao bebê algum tipo de memória visual ou compreensão subjetiva do parto como separação. Solucionando a questão, Freud¹⁵⁷ inverte a intuição de Rank e infere que o ato do nascimento pode, sim, ser vivido enquanto uma castração para a mãe, que definitivamente passa pela experiência de extrair de si aquele que até então lhe ocupava o corpo:

A primeira experiência de medo, pelo menos do ser humano, é o nascimento, e este significa objetivamente ser separado da mãe, podendo ser comparado a uma castração da mãe (segundo a equação “criança = pênis”).¹⁵⁸

Freud argumentou que, se for incorreto inferir que o bebê sente medo durante o nascimento, seria possível concluir pela presença do medo durante o parto, ao se verificar o estado afetivo da própria mãe em relação ao que está para acontecer. Quando se parte do pressuposto no qual a experiência afetiva é aprendida através do mimetismo e da partilha, naturalmente se conclui que mãe e bebê dividem seus estados afetivos durante o parto. Basta que se tenha em mente que a gestação é um período de muitas inseguranças e receios¹⁵⁹, principalmente no que diz respeito ao momento do parto, o qual muito se anseia e geralmente muito se teme. Soma-se a isso as incontáveis e insistentes violências infligidas às mulheres em puerpério e durante o parto. Tendo em vista esse longo histórico de maus tratos, é mais do que natural que a experiência do parto tenha se tornado, para muitas mulheres, uma ameaça.

Então para Freud torna-se bastante significativo o fato de que o primeiro estado de medo seja uma decorrência da separação entre mãe e bebê, pois de certa forma fica implícito que há uma espécie de ciclo da transmissão do medo entre o trauma do nascimento e o complexo de castração. A partir disso Freud consegue formular a ideia de

¹⁵⁵ RANK, Otto. **O trauma do nascimento**: e seu significado para a psicanálise (1924), 2016, p. 40.

¹⁵⁶ Ibid., pp. 36-46.

¹⁵⁷ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 106.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ IACONELLI, Vera. **Mal-estar na maternidade**: do infanticídio à função materna, 2015, pp. 100-101.

que a disposição de repetir o primeiro estado de medo foi incorporado por uma série de incontáveis gerações, fazendo com que nenhum indivíduo esteja imune aos efeitos do afeto de medo¹⁶⁰. Ou seja, partindo da teoria da recapitulação, tem-se que os estados afetivos “foram incorporados à vida psíquica como precipitados de vivências traumáticas antiquíssimas e, em situações semelhantes, são despertados tal como símbolos mnêmicos”¹⁶¹. Assim, há em Freud uma teoria dos afetos, principalmente do medo, que supõe a existência de medos instintivos e hereditários. Ao comparar o estado afetivo de medo com um ataque histérico, no sentido em que ambos são “o precipitado de uma reminiscência”, Freud ofereceu a possibilidade de compreender o medo enquanto um sintoma histérico da espécie humana.

Algo muito próximo do que propôs Darwin ao afirmar que “o medo já se exprimia desde um período muito remoto quase da mesma maneira que ele é atualmente expresso pelo homem”¹⁶², argumentando que os princípios do hábito associado, da antítese e da descarga direta, em conjunto, explicam a presença das respostas expressivas ao medo. Em outras palavras, a ideia defendida por H. P. Lovecraft, em 1927, de que “a emoção mais antiga e forte da humanidade é o medo”¹⁶³ corresponde à formulação darwiniana de que, toda vez que a emoção do medo é fortemente sentida, mesmo que não leve a esforço nenhum, os mesmos efeitos tendem a reaparecer pela força da hereditariedade e da associação.

O trabalho de Darwin visava indicar a presença do hábito, das associações de comportamentos e da hereditariedade nas expressões das emoções — como, por exemplo, o medo. Para tanto, ele havia coletado com diversos colaboradores a descrição de como os homens e os animais expressam o medo, o terror, o horror etc. Assim, gestos frequentes na situação de medo como a abertura da boca e dos olhos com as sobrancelhas podem ser explicados pelo hábito de se preparar, em uma situação de perigo, para olhar rapidamente à volta e distinguir os sons que chegam aos ouvidos, enquanto estratégia de defesa preparatória. Segundo o mesmo princípio, Darwin¹⁶⁴ afirma que, ao longo de muitas gerações, a espécie humana lutou para escapar de seus inimigos e que esses esforços

¹⁶⁰ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 525.

¹⁶¹ Idem. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 52.

¹⁶² DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 306.

¹⁶³ LOVECRAFT, Howard Phillips. **O horror sobrenatural em literatura** (1927), 2008, p. 13.

¹⁶⁴ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, pp. 263-264.

faziam o coração bater mais rápido, a respiração ficava ofegante, o peito arqueava e as narinas ficavam dilatadas. Todas essas reações ainda podem ser observadas em alguém que expressa medo, bem como a prostração completa, palidez, transpiração, tremor nos músculos e completo relaxamento deles, resultantes dos esforços anteriores.

2.5.O “azedar” da libido em medo

A ideia freudiana de que a libido, quando inibida pelo recalque e tornada livre, acabaria por “azedar”, transformando-se em medo, havia ficado em aberto para ser retomada em um momento oportuno. É bastante oportuno retornar a essa questão agora, pois, como veremos, a formulação das categorias nosográficas de histeria de medo e fobia, bem como a noção de medo neurótico, são tributárias dos desdobramentos do conceito de *Angst* e da sua relação com a teoria da libido. As investigações freudianas acerca do afeto do medo sempre tiveram como cenário os questionamentos de fundo clínico, relativos à compreensão etiológica das psiconeuroses (histeria de conversão, histeria de medo [*Angsthysterie*] e neurose obsessiva). Entretanto, a ideia-base para a concepção de transformação da libido em medo surge no bojo das tentativas de compreensão das neuroses atuais, categoria que de certa maneira se distingue a partir da oposição em relação às psiconeuroses.

Inicialmente, por volta de 1890-1900, Freud acreditava que, no caso, das psiconeuroses, o medo [*Angst*] poderia não fazer parte da produção sintomatológica. Essa afirmação pode soar estranha atualmente, mas fica mais compreensível quando lembramos que, com frequência, Freud constatava que os sintomas corporais de casos de histeria pareciam estar desvinculados de qualquer reação afetiva mais intensa. Por isso, a hipótese era a de que, a partir do recalque, a libido seria desligada de sua representação sexual original, sendo então desviada para um sintoma corporal. O recalque das moções sexuais era motivado por conflitos característicos do período da sexualidade infantil. Nesse sentido, o sintoma seria uma expressão simbólica do conflito entre satisfação e recalque, atrelado ao dinamismo pulsional. Essa é uma hipótese que foi revista posteriormente, principalmente a partir da compreensão de que o eu, enquanto instância psíquica, é a sede do medo [*Angst*].

Diferentemente das psiconeuroses, as neuroses atuais (neurastenia, neurose de medo [*Angstneurose*] e hipocondria) seriam descritas exatamente pela presença do medo

[*Angst*] como resultado de uma tensão sexual não descarregada sob a forma de satisfação. Elas se manifestam de maneira “tóxica”, com a característica sintomatológica de “influenciar todos os sistemas de órgãos e todas as funções”¹⁶⁵. Entretanto, Freud acreditava que as motivações nesse caso não estavam relacionadas aos conflitos da sexualidade infantil, e sim às disposições “atuais” de intensificação excitatória sem descarga. É possível constatar que essa ideia já acompanhava Freud¹⁶⁶ pelo menos desde 1894, como aparece descrita no “Rascunho E”, em que ele enumerou sete tipos de situações de abstinências sexual, em que tensão sexual acumulada sem descarga acabava por ser transformada em medo.

Tratava-se de casos nos quais o principal sintoma era a presença de um medo súbito muito intenso e sem causa aparente. A tipificação proposta por Freud estava relacionada às hipóteses etiológicas sobre o surgimento do medo nesses casos: 1) medo em pessoas virgens; 2) medo em pessoas excessivamente pudicas; 3) medo em casos de abstinência forçosa; 4) medo em mulheres, decorrente de coito interrompido; 5) medo em homens, decorrente de coito interrompido; 6) medo que acompanha a diminuição da potência ou libido insuficiente; e 7) medo em pessoas que se abstêm eventualmente em consequência de aversão, ou em neurastênicos abstinentes. Mas, em suma, o que nos interessa é o questionamento levantado por Freud em tal ocasião e sua respectiva resposta, mesmo que provisória:

Mas por que a transformação se faz precisamente em **medo**? **Medo** é a sensação de acumulação de um outro estímulo endógeno, o estímulo de respirar, um estímulo que é incapaz de ser psiquicamente elaborado à parte o próprio respirar; portanto, **o medo** poderia ser empregado para a tensão física acumulada em geral. Além disso, se examinarmos mais detidamente os sintomas da neurose de **medo**, encontraremos nela os componentes separados de um grande ataque de **medo**, ou seja, dispneia isolada, palpitações isoladas, sensação de **medo** isolada, ou uma combinação desses elementos. Vistas mais de perto, estas são as vias de inervação que a tensão psicosexual comumente percorre, mesmo quando está por ser transformada psiquicamente. A dispneia e as palpitações fazem parte do coito; e, conquanto sejam habitualmente

¹⁶⁵ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, pp. 514-515.

¹⁶⁶ Idem. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1950 [1892-1899]), 1996, pp. 236-240.

utilizadas somente como vias auxiliares de descarga, aqui, por assim dizer, servem como as únicas saídas para a excitação. Na neurose de **medo**, existe uma espécie de *conversão*, tal como ocorre na histeria [...]; contudo, na histeria, é a excitação *psíquica* que toma um caminho errado, exclusivamente em direção à área somática, ao passo que aqui é uma tensão *física*, que não consegue penetrar no âmbito psíquico e, portanto, permanece no trajeto físico.¹⁶⁷

A ideia era a de que nesses casos há um considerável aumento da tensão sexual física que, devido a certa precariedade da sexualidade psíquica, não consegue transformar psiquicamente o afeto, deixando-o como um desprazer físico. Em suma, a investigação dos sintomas de medo generalizado indicava uma importante relação com a situação de abstinência sexual. Em 1926, ao comentar sobre o surgimento dessa hipótese, Freud confirmou que:

[A ideia surgiu] do estudo das neuroses atuais, numa época em que ainda estava muito longe de nós diferenciar processos no eu e processos no isso. Descobri que determinadas práticas sexuais como o *coitus interruptus*, a excitação frustrada e a abstinência forçada geram ataques de medo [*Angstausbrüche*] e uma prontidão geral para ele, ou seja, sempre que a excitação sexual é inibida, impedida ou desviada de seu curso rumo à satisfação. Visto que a excitação sexual é expressão de moções impulsionais libidinais, não parecia ousado supor que a libido se transformasse em medo [*Angst*] pela ação de tais perturbações.¹⁶⁸

Apesar de surgir no contexto das neuroses atuais, essa concepção é importada para a descrição das neuroses em geral, principalmente a histeria de medo, como a do pequeno Hans. De certa forma, ela sobrevive na teoria freudiana até o advento da chamada segunda teoria do medo [*Angst*], que se estabeleceu em 1926 no texto *Inibição, sintoma e medo*. Entretanto, até 1919, Freud ainda trabalhava com a primeira teoria do medo, em que “todo afeto de uma emoção, independentemente do tipo, é metamorfoseado em medo por meio do recalque”¹⁶⁹. Mesmo às vésperas da reformulação teórica ocorrida em 1920, modificando a descrição da dinâmica pulsional, a hipótese de que é o recalque quem

¹⁶⁷ FREUD, Sigmund. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1950 [1892-1899]), 1996, p. 240; tradução modificada em destaque.

¹⁶⁸ Idem. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, pp. 76-77.

¹⁶⁹ FREUD, Sigmund. **O incômodo** (1919), 2021, p. 91.

produz o medo ainda vigorava, como é possível verificar na nota de rodapé adicionada em 1920 aos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905). Nela, Freud retomou a metáfora do “azedar” ou “fermentar” [*Vergärung*]¹⁷⁰, dizendo que “o fato de o **medo neurótico** nascer da libido, representar um produto de sua transformação, ou seja, de relacionar-se com ela tal como o vinagre e o vinho, é um dos mais significativos resultados da pesquisa psicanalítica”¹⁷¹. Aqui, a analogia deixa de ser especificamente com a fermentação, apesar de a oxidação do vinho em vinagre poder ser compreendida como uma espécie de azedamento.

Essa oxidação ou fermentação está relacionada com a ideia de que a libido inibida permaneceria acumulada e livre no organismo. Após tal processo de azedamento é que ela se tornaria *Angst*. É interessante notar que toda essa dinâmica entre “livre” ou “vinculada”, “acumulada” ou “descarregada”, será transposta para as características dinâmicas e econômicas do medo na metapsicologia. Afinal, não era exatamente essa a distinção entre *Angst* e *Furcht*, respectivamente, medo livre e medo vinculado? Vale notar que, a princípio, era apenas nas neuroses atuais que a libido livre e acumulada se transformava em medo. Posteriormente, a ideia de que a libido era transformada em medo através do recalque foi ampliada para as psiconeuroses — como, por exemplo, nos casos de fobia (histeria de medo), como o do pequeno Hans.

Nesse sentido, Freud passou a explicar a notável presença do medo [*Angst*] nos casos de psicose: um medo que, na verdade, não estava ausente, mas deslocado — supostamente desviado pela ação do recalque. Assim, em 1916-17, na Conferência 24 sobre “O estado neurótico comum”, Freud¹⁷² apontou que raramente é possível encontrar neuroses atuais ou psicose em sua forma pura, já que são muito mais frequentes sob a forma de neuroses mistas. Inclusive, “o sintoma da neurose atual é, com frequência, o núcleo e estágio preliminar do sintoma psiconeurótico”¹⁷³; em outras palavras, a libido livre e acumulada que não encontrou destino transforma-se em medo [*Angst*] generalizado. Porém, ao se manifestar a conflitiva da sexualidade infantil — por exemplo na histeria de medo —, esse mesmo medo pode ser deslocado para determinados objetos.

¹⁷⁰ FREUD, Sigmund. *Hemmung, Symptom und Angst* (1926 [1925]), 1940-52, p. 153.

¹⁷¹ Idem. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), 2016, p. 146; n. 75; tradução modificada em destaque.

¹⁷² Idem. *Conferências introdutórias à psicanálise* (1916-17), 2014, pp. 516-518.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 517.

Encontramos, assim, a gênese da distinção entre medo difuso e medo vinculado, e ela está localizada no núcleo da teorização sobre a histeria de medo.

A ideia de histeria de medo [*Angsthysterie*] surgiu na obra de Freud apenas em 1909, para categorizar o caso do pequeno Hans. Segundo Elisabeth Roudinesco e Michel Plon¹⁷⁴, Freud haveria preferido a nomenclatura de “fobia” em vez de “histeria de medo”, já que esta última foi considerada uma ideia de seu discípulo, Wilhelm Stekel (1868—1940), com quem Freud deixou de ter uma boa relação a partir de 1912. Entretanto, na publicação de 1909, o psicanalista comentou que a noção apareceu pela primeira vez no livro de Stekel, intitulado *Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung* (1908) [Estados nervosos de angústia e seu tratamento] e publicado um ano antes. Stekel¹⁷⁵ utilizou a nomenclatura de *Angsthysterie*, supostamente sugerida por Freud¹⁷⁶, para se referir a um caso clínico no qual a especificidade da transformação da libido em medo estava explícita. Trata-se do “caso Nº 7. Sra. I. I.”, no qual uma mulher de 30 anos de idade, sem qualquer complicação de saúde, subitamente teve um ataque de medo.

À princípio o ataque havia ocorrido sem motivo aparente algum. Enquanto lia determinado capítulo de um livro em voz alta para seu irmão, começou a chorar de maneira copiosa e extremamente agitada, ficando com medo de se levantar da cadeira. Disse que tudo parecia nublado aos seus olhos e que calafrios percorriam o seu corpo. Tinha certeza de que estava febril, apesar de o termômetro indicar o contrário. Logo, pensamentos obscuros invadiram sua mente, deixando-a apavorada e impossibilitando-a de dormir, já que começou a imaginar sua própria morte. Os pensamentos mórbidos, conseqüentemente lhe faziam temer nunca mais voltar a ver sua filha, bem como despertavam uma preocupação assombrosa com o futuro da mesma.

No dia seguinte à crise de medo, Stekel pôde examiná-la e verificou que ela ainda estava com muito medo de morrer, enquanto seu estado de saúde físico estava impecável. Ao investigar sobre o capítulo do livro que ela lia em voz alta para o irmão, descobriu que se tratava de uma “cena de amor”¹⁷⁷, que fez com que ela recordasse seus recentes

¹⁷⁴ ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**, 1998, p. 240.

¹⁷⁵ STEKEL, Wilhelm. Clínica de la parapatía de angustia: el ataque de angustia (1908). **Revista Affectio Societatis**, 2010, pp. 4-5.

¹⁷⁶ FREUD, Sigmund. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909), 2015, p. 249.

¹⁷⁷ STEKEL, Wilhelm. Clínica de la parapatía de angustia: el ataque de angustia (1908). **Revista Affectio Societatis**, 2010, p. 5.

fracassos amorosos, ao mesmo tempo em que provavelmente lhe trouxe algum nível de excitação sexual. Viúva há dois anos, a paciente havia permanecido desde então em abstinência sexual, sendo que no ano anterior ao ataque havia se apaixonado por um homem, com quem tinha constantes sonhos eróticos.

Ela descreveu a Stekel que, quanto mais intensos tornavam-se os sonhos, maior era sua sensação de mau-humor e irritabilidade ao longo do dia. Quando ocorria de se encontrar com o homem por quem estava apaixonada, sempre acabava frustrada, pois ele não parecia demonstrar interesse amoroso algum por ela. Nos últimos meses antes do ataque, estava sentido um medo leve vez ou outra e algumas palpitações. Segundo a descrição fenomenológica de Stekel, o constante aumento de tensão devido ao acúmulo de libido livre e não descarregada (abstinência) foi paulatinamente sendo transformado, através do recalque, em um medo difuso — e, de certa forma, até silencioso — que, “precisamente em um dia crítico, irrompeu com violência”¹⁷⁸. Essa irrupção ocorreu sob a forma de um sintoma fóbico, que no caso da Sra. I. I. era o medo de morrer e abandonar sua filha à própria sorte.

Tanto Stekel, quanto Freud reconheciam que a especificidade da histeria de medo estaria no processo pelo qual a libido tornada livre pelo mecanismo de recalque seria transformada em medo, em vez de ser utilizada em uma via de expressão somática, produzindo um sintoma. A questão é que, assim como Freud, Stekel também não possuía uma explicação satisfatória sobre essa tal transformação da libido em medo. Porém, parecia ser uma descrição adequada do processo psíquico em termos fenomenológicos, já que a investigação clínica apontava uma relação direta entre a libido livre e a manifestação do medo. É dessa concepção que surge a hipótese de que o recalque seria o motor do medo, agindo sobre a pulsão sexual, frustrando-a e impedindo o ligamento da libido com seu objeto almejado.

Como já descrevi anteriormente, Freud inicialmente inferiu que a fobia de Hans havia se originado do recalque do investimento libidinal dirigido à mãe. Disse que seu “carinho intensificado em relação à mãe é que se transformou em **medo** [*Angst*], que, como afirmamos, sucumbe ao **recalque** [*Verdrängung*]”¹⁷⁹. Entretanto, no caso de Hans,

¹⁷⁸ STEKEL, Wilhelm. Clínica de la parapatía de angustia: el ataque de angustia (1908). **Revista Affectio Societatis**, 2010.

¹⁷⁹ FREUD, Sigmund. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909), 2015, pp. 146-147; tradução modificada em destaque.

Freud demarcou a presença do pai enquanto um rival e, principalmente, uma ameaça de castração. Essa presença tinha papel substancial na efetivação da transformação da libido em medo. Seria possível afirmar, então, que o caso do pequeno Hans se trata de uma psicose (histeria de medo) que tem como núcleo o sintoma de uma neurose atual (neurose de medo), na qual a libido direcionada à mãe foi recalcada, ficando livre, sendo transformada em medo geral e difuso. Em determinado momento da vida do pequeno Hans, seus impulsos amorosos inconscientes direcionados à mãe foram recalcados como reação à ameaça de castração que se constituiu em torno da figura do pai. Seu medo de castração atuou de diversas maneiras: tanto na possibilidade de perder alguma parte de seu corpo como punição, mas também na forma do receio de ser abandonado — que seria o sinal de ter perdido o lugar como objeto de amor da mãe. O objetivo do investimento pulsional é ligar a libido aos objetos amorosos que ela almeja, em geral aqueles que lhe deram origem através da excitação perceptiva e do acúmulo de tensão energética. Quando a libido não pode encontrar destino em seus objetos previstos, ela fica represada através do recalque — acumulada e livre.

Se acompanharmos a cronologia freudiana, estamos por volta dos anos 1909, e até esse momento Freud já havia utilizado a ideia de medo neurótico algumas vezes com uma conotação peculiarmente diferente daquela utilizada como definição na Conferência 25 em 1916-17. Lá Freud havia proposto a diferenciação entre medo real [*Realangst*] e medo neurótico [*neurotische Angst*], enquanto “medo de um tal perigo conhecido”¹⁸⁰ e “medo de um perigo que não conhecemos”¹⁸¹, respectivamente. Entretanto, em textos anteriores — como *A interpretação dos sonhos* (1900) e “Resenha de *Os fenômenos psíquicos compulsivos*” (1904) —, Freud afirmava que “**o medo neurótico** provém da vida sexual e corresponde a uma libido desviada de seu destino e que não chegou a ser utilizada”¹⁸². Nessa concepção, segundo Freud, o medo neurótico teria “origem somática”¹⁸³ e estaria associado à neurose de medo [*Angstneurose*], uma neurose atual que tem o coito interrompido como um de seus fatores causais.

¹⁸⁰ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 158.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Idem. **A interpretação dos sonhos, volume 1** (1900), 2019, 183; tradução modificada em destaque.

¹⁸³ Idem. Resenha de *Os fenômenos psíquicos compulsivos* (1904). In: Idem. **Obras completas volume 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos** (1901-1905), 2016, p. 373.

O medo neurótico foi categorizado por Freud¹⁸⁴ em três formas de expressão: 1) o medo generalizado livremente flutuante [*frei flottierende, allgemeine Ängstlichkeit*], que se encontra pronto para vincular-se provisoriamente a cada nova situação que se faça presente. Este seria o medo predominante na *Angstneurose* [neurose de medo]; 2) outro tipo de medo, relacionado às fobias, é aquele que se encontra investido e fixado a determinados objetos e ideias. Nelas, o medo pode inclusive ter alguma relação com um perigo externo, mas a intensidade sentida é desproporcional em relação à magnitude da ameaça; 3) por fim, o medo presente na histeria e em neuroses severas, que surge como um ataque de medo acompanhado de sintomas e que pode ter duração prolongada. Notável nesses casos é a ausência de motivos, situações ou justificativas visíveis para o medo.

Acredito que o leitor tenha percebido que a noção de medo neurótico herdou da noção de neurose atual a hipótese de que a libido livre e acumulada, ao azedar, torna-se medo difuso; bem como a importância da ideia de medo difuso para a compreensão metapsicológica de casos de fobia ou histeria de medo, como o do pequeno Hans. É exatamente esse medo generalizado — medo neurótico — que, ao se vincular a objetos, deixaria de ser grafado como *Angst* e passaria a ser nomeado *Furcht*. É possível notar também que o medo neurótico do tipo generalizado se refere às neuroses atuais, enquanto o relacionado às fobias, histeria e neuroses severas diz respeito às psiconeuroses. Assim, a partir das *Conferências introdutórias* (1916-17), o medo neurótico já é concebido como o tipo de afeto que se encontra presente tanto nas neuroses atuais como nas psiconeuroses, borrando a distinção anteriormente realizada por Freud.

Ao fim da Conferência 25, em 1916-17, Freud havia constatado o medo [*Angst*] enquanto um afeto, descrevendo-o como um conjunto de sensações de desprazer, relativas a uma série de inervações perceptivas e de descarga motora. Mas também o definiu como o precipitado de um evento traumático hereditariamente adquirido. Destacou o ato do nascimento como sendo esse significativo evento traumático, no qual as alterações da atividade cardíaca e da respiração são adequadas para a situação, mas que acabaram sendo incorporadas como características do afeto de medo — na forma de um medo tóxico, um

¹⁸⁴ Idem. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, pp. 526-531; Idem. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In: Idem. **Obras completas volume 18: O mal-estar na civilização**, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936), 2010, pp. 225-226.

conjunto difuso de sensações corporais vividas durante o nascimento, percepções, impulsos e descargas pulsionais.

É essa perspectiva do medo [*Angst*] enquanto uma experiência originária, tanto no sentido filogenético (acúmulo hereditários de gestos vinculado às sensações de prazer-desprazer) quanto no sentido ontogenético (vivência traumática do nascimento como medo tóxico), que demandou de Freud uma distinção entre medo relativo a perigos conhecidos e medo sem ameaça aparente. Nesse sentido, surge a definição, um tanto coloquial, de medo realista [*Realangst*], sendo aquele que pode ser avaliado como uma reação razoável ao perigo. Isso significa afirmar que o medo real sempre é uma resposta a uma ameaça externa, já que o medo neurótico foi definido exatamente como aquele que aparenta ser injustificável ou desproporcional perante o objeto temido.

Quanto mais avançamos cronologicamente nas obras de Freud¹⁸⁵, mais se torna perceptível o argumento de que o medo real opera como um estado de atenção sensorial elevada. Surgiu assim, a ideia do medo enquanto um sinal. Trata-se de uma prontidão para o medo [*Angstbereitschaft*] sob a forma de tensão corporal, sendo que o desenvolvimento do medo seria uma reação a essa tensão. Segundo Freud, quando há um perigo que parece a repetição de uma antiga vivência traumática, o desenvolvimento do medo [*Angstentwicklung*] pode se limitar a um sinal que ative as respostas adequadas (fuga ou defesa) conforme a situação de perigo. Quando o medo não se limita a um sinal, a situação traumática é revivida sob a forma do medo paralisante. Assim, a distinção entre medo real e medo neurótico começa a perder espaço para uma última diferenciação entre medo automático ou tóxico e sinal de medo, que se preocupa mais com a função do medo do que com o objeto ameaçador ao qual ele está reagindo.

2.6.Segunda teoria do medo

Acredito que, a essa altura, o leitor já percebeu que estive anunciando aos poucos que a hipótese metapsicológica de Freud sobre a origem do medo [*Angst*] não permaneceu a mesma ao longo de toda a sua obra. Se inicialmente havia a perspectiva na qual o medo se originaria através do recalque da pulsão e do respectivo azedamento da libido

¹⁸⁵ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 522; Idem. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933), 2010, p. 225.

desvinculada, a partir de publicações como “O Eu e o Id” (1923) e *Inibição, sintoma e medo* (1926), a teoria do medo ganhou outra formulação que se manteve ao longo dos anos, podendo ser encontrada em escritos posteriores como, por exemplo, a Conferência 32, intitulada “*Angst und Tribleben*” [Medo e vida pulsional] das “Novas conferências introdutórias à psicanálise” (1933). Porém, convém reconhecer a passagem de uma primeira teoria do medo para outra segunda não apenas como uma revisão relativa a esse conceito, mas como uma reconsideração à luz de uma série de reformulações teóricas que ocorreram principalmente a partir de 1920 com a publicação de *Além do princípio de prazer*.

É nesse contexto, de uma série de revisões, que a distinção e a consequente articulação entre *Furcht* e *Angst* foi realizada pelas últimas vezes. Já tive a oportunidade de citar estas passagens anteriormente, mas as retomarei de maneira sucinta para que as tenhamos vivas na memória. Em 1920, Freud¹⁸⁶ afirmou que a palavra *Angst* designa um certo estado afetivo, uma expectativa diante do perigo e a respectiva preparação para ele, mesmo que ele seja desconhecido. Já a palavra *Furcht* requereria um objeto determinado em relação ao qual se sente esse medo [*Angst*]. Seis anos depois, em 1926¹⁸⁷, ele indicou que a ideia de *Angst* tem uma relação inequívoca como estado de expectativa, ou seja, *Angst* perante algo indeterminado e ausente. Então, *Furcht* seria o nome cujo uso correto da linguagem pressuporia esse mesmo estado afetivo ter encontrado um objeto.

Depois de 1926, *Furcht* deixa de participar das formulações de Freud enquanto uma noção, apesar de continuar sendo utilizada no vocabulário freudiano de maneira inespecífica, por exemplo, na frase “*wovor man sich bei neurotischer Angst fürchtet*”¹⁸⁸ presente nas *Novas conferências introdutórias* (1933), que se encontra traduzida como o questionamento: “o que teme a pessoa no **medo neurótico** [?]”¹⁸⁹. A pergunta não deixa de ser interessante, pois a definição de medo neurótico era correlacionada com a descrição de *Angst* enquanto um medo sem objeto conhecido. Entretanto, a partir de 1926, Freud constatou que no medo neurótico “aquilo que se teme é, evidentemente, a própria

¹⁸⁶ FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* (1920), 2006, p. 139

¹⁸⁷ Idem. *Inibição, sintoma e medo* (1926 [1925]), 2016, p. 157.

¹⁸⁸ Idem. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932). In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 15**, 1940-52, p. 90.

¹⁸⁹ Idem. *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (1933), 2010, p. 228; tradução modificada em destaque.

libido”¹⁹⁰ [*Das, wovor man sich fürchtet, ist offenbar die eigene Libido*] — novamente *Furcht* é usada sem implicar uma conotação específica. Ou seja, não só o medo neurótico tem um objeto, mesmo que interno, como também a distinção entre *Angst* e *Furcht* parece apenas um capricho freudiano, tal como indicaram nossos tradutores¹⁹¹ de Freud para o português brasileiro.

Mesmo que a noção de *Furcht* tenha se tornado aparentemente irrelevante para a segunda teoria do medo [*Angst*], é bastante oportuno oferecer aos meus leitores de maneira bastante sintetizada essa última versão da explicação metapsicológica de *Angst* em Freud, pois o medo é o afeto-modelo em psicanálise. De maneira sucinta, após o ano de 1920, Freud propôs principalmente três revisões na metapsicologia proposta pela psicanálise que envolviam diretamente a conceitualização de *Angst*. São elas:

1) uma reformulação na teoria pulsional, na qual a oposição entre pulsões sexuais e pulsões de autopreservação deram lugar à oposição entre pulsão de morte e pulsão de vida¹⁹²;

2) elaboração de um novo modelo tópico do aparelho psíquico, no qual as instâncias psíquicas passam a ser nomeadas como eu [*Ich*], isso [*Es*] e supereu [*Über-Ich*]¹⁹³ — que, a depender da tradução, foram designados respectivamente por ego, id e superego. Essa nova tópica é de certa forma incorporada na tópica anterior, que dividia o aparelho psíquico entre a parte consciente, a pré-consciente e o inconsciente;

3) revisão da teoria sobre *Angst*, abandonando o que considerou como uma descrição fenomenológica dos processos psíquicos, para desenvolver o que chamará de uma exposição metapsicológica de sua hipótese. A novidade se encontra na ideia de que “o eu é a verdadeira sede do medo [*Angststätte*]”¹⁹⁴, não sendo ela efeito ou produto do recalçamento, mas, na verdade, o seu principal agente. Essa instância psíquica que Freud designou de “eu” é a única capaz de produzir e sentir o medo, mas para que se possa

¹⁹⁰ FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933), 2010, p. 228.

¹⁹¹ HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**, 1996, p. 62; SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud**: o vocabulário freudiano e suas versões, 2010, pp. 203-204; e ZWICK, Renato. In: FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 43, n. 1.

¹⁹² FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920), 2010, p. 207.

¹⁹³ Idem. O Eu e o Id (1923), 2011, pp. 59-74.

¹⁹⁴ Ibid., 2016, p. 51.

compreender tais afirmações, algumas considerações sobre a metapsicologia são imprescindíveis.

A ideia central é compreender que essa instância psíquica chamada “eu” é, por definição, atrelada ao medo, já que produzir, sentir e agenciar o medo é a sua função. De certa forma, o medo deixa de ser um acidente no percurso do psiquismo e se torna um de seus principais motores de funcionamento. Mais ainda, a perspectiva freudiana aborda o medo enquanto a primeira experiência vivida pelo organismo durante o nascimento, no sentido de um desamparo psicofísico, que funda o psiquismo. Para que isso se torne compreensível, à luz da segunda tópica do aparelho psíquico de Freud, faz-se necessário uma boa compreensão da descrição de cada uma das três instâncias psíquicas — eu, isso e supereu —, bem como de suas funções.

Em termos cronológicos do desenvolvimento psíquico do ser humano, segundo Freud, pode-se afirmar que o isso é a instância mais primitiva, no sentido filogenético da expressão. Na instância que foi denominada “isso” está tudo aquilo que já nos habita desde o nascimento e que se manifesta conforme determinações da hereditariedade. É uma instância totalmente inconsciente, morada de pressões internas sob a forma de moções pulsantes. As pulsões são impulsos corporais de caráter energético (libidinais) que visam a uma descarga como forma de satisfação, ou seja, eliminar a tensão fruto de um acúmulo através de um investimento de ligação com determinados objetos. Vale considerar que, a partir da segunda teoria pulsional, o isso, além de contar com impulsos que buscam ligação, também possui investimentos destrutivos que buscam eliminar o acúmulo de tensão de duas maneiras: com o aniquilamento do objeto, eliminando a fonte do estímulo excitatório; ou do próprio organismo que porta o acúmulo de tensão, eliminando a si mesmo. Nas palavras de Freud, o isso (ou Id)

é a parte obscura e inacessível de nossa personalidade; o pouco que dele sabemos descobrimos no estudo do trabalho do sonho e da formação do sintoma neurótico, e a maior parte disso é de caráter negativo, pode ser descrita somente em contraposição ao Eu. Aproximamo-nos do Id com analogias, chamamo-lo um caos, um caldeirão cheio de excitações fervilhantes. Nós o representamos como sendo aberto em direção ao somático na extremidade, ali acolhendo as necessidades **pulsionais** [*Triebbedürfnisse*], que nele acham expressão psíquica, mas não sabemos dizer em qual substrato. A partir das **pulsões** [*Triebe*] ele se enche de energia, mas não tem organização, não introduz uma vontade

geral, apenas o esforço de satisfazer as necessidades da **pulsão** [*Triebbedürfnisse*] observando o princípio do prazer.¹⁹⁵

Portanto, o *eu* e suas exigências de satisfação oferecem a referência a partir da qual o *eu* se organiza em contraposição. É a partir da relação que vai sendo estabelecida nos primeiros anos de vida entre o *eu* e mundo externo que o *eu* emerge do *isso* enquanto uma parte que não é mais o todo. O *eu* surge como uma espécie de camada do *isso* que vai se diferenciando dele a partir das relações que vão sendo estabelecidas entre esse aparelho psíquico (ainda rudimentar) — no qual predominam as exigências de satisfação do *isso* — e as exigências do mundo externo. Nesse sentido, o *eu* também nasce enquanto um elemento da parte inconsciente do psiquismo; porém, sua relação com o mundo externo através do sistema perceptivo funda a parte consciente do *eu*. Entre as pressões pulsionais oriundas do *isso* e as percepções de estímulos vindas do mundo externo, pode-se dizer que o *eu* brota de sua própria função enquanto agente mediador:

Devido à relação preestabelecida entre percepção sensorial e ação muscular, o *Eu* tem à disposição os movimentos voluntários. Sua tarefa é a autopreservação, e a cumpre tomando conhecimento dos estímulos externos, armazenando (na memória) experiências relativas a eles, evitando (através da fuga) estímulos fortes demais, indo ao encontro (através da adaptação) dos estímulos moderados e, por fim, aprendendo a modificar o mundo externo para sua vantagem (a atividade); na direção interna, perante o *Id*, adquirindo controle sobre as reivindicações das **pulsões** [*Triebansprüche*], decidindo se devem chegar a ter satisfação, adiando essa satisfação para momentos e circunstâncias favoráveis no mundo externo ou suprimindo simplesmente as excitações deles.¹⁹⁶

Se seguirmos um pouco mais esse trecho tardio de Freud presente no texto “Compêndio de psicanálise” (1940 [1938]), torna-se notável como a descrição das principais características do *eu*, em relação ao princípio de prazer e a satisfação das tensões excitatórias, resvalam em sua função enquanto sede e moderador do medo:

¹⁹⁵ FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933), 2010, p. 215; tradução modificada em destaque.

¹⁹⁶ Idem. Compêndio de psicanálise (1940 [1938]) In: Idem. **Obras completas volume 19**: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939), 2018, pp. 192-193; tradução modificada em destaque.

Em sua atividade, o Eu é guiado pela consideração das tensões produzidas pelos estímulos, tensões nele existentes ou nele introduzidas. A elevação dessas tensões é sentida em geral como desprazer, e sua diminuição, como prazer. Mas provavelmente não são as alturas absolutas dessa tensão dos estímulos, e sim algo no ritmo de sua alteração, que é sentido como prazer ou desprazer. O Eu busca o prazer e foge ao desprazer. Um aumento esperado e previsto do desprazer é respondido com o sinal de **medo** [*Angstsignal*]; a ocasião para esse aumento, venha ela de fora ou de dentro, denomina-se perigo.¹⁹⁷

A estimulação perceptual e a descarga de tensão têm por efeito deixar uma série de marcas inconscientes, já nas primeiras experiências após o nascimento. Freud denominou essas marcas de *Erinnerungsspuren*¹⁹⁸, que são frequentemente traduzidas como “traços mnêmicos”¹⁹⁹. São rastros de memória perceptiva que vão se acumulando e estabelecendo conexões através de uma sobreposição em camadas. Freud²⁰⁰ utiliza como exemplo o brinquedo conhecido como lousa mágica ou bloquinho mágico, em que é possível fazer um desenho por meio do contato entre a película da tela e a tábua da base. Ao se descolar a película da tábua, o desenho desaparece; entretanto, traços do que havia sido desenhado (e de todos os desenhos anteriores a ele) continuam existindo na tábua enquanto rastros acumulados. Segundo Freud, esse seria um modelo do que é nosso aparelho de memória e é exatamente a partir desse tipo de sobreposição das primeiras experiências, do acúmulo de rastros, que o eu começa a se diferenciar do isso.

O surgimento do eu enquanto instância psíquica responsável pela consciência está diretamente relacionado a essa função de lembrar. O reconhecimento de si é resultado da possibilidade de encadear a acumulação das marcas de memória enquanto uma cronologia, mesmo que sutil, provisória e imprecisa. É somente com a presença de traços mnêmicos de experiências já vividas que o eu pode identificar repetições, assimilar vivências e se referir a algum tipo de passado. A ideia de “consciência de si” enquanto

¹⁹⁷ Idem. Compêndio de psicanálise (1940 [1938]), 2018, p. 193; tradução modificada em destaque.

¹⁹⁸ Idem. Abriss der Psychoanalysis (1938). In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch Geordnet**, vol. 17, 1940-52, p. 130.

¹⁹⁹ FREUD, Sigmund. op. cit., 2018, p. 212.

²⁰⁰ Idem. Nota sobre o bloco mágico (1925). In: Idem. **Obras completas volume 16: O Eu e o Id**, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925), 2011, pp. 270-274.

algo que pode ser denominado “eu” está intimamente conectada com essa possibilidade de se identificar habitando o espaço e o tempo. Isso não é a mesma coisa que afirmar que o recém-nascido, que já acumulou os rastros de algumas experiências na memória, seja um ser ciente de sua temporalidade. Porém, a capacidade de lembrar é fundamental para a concepção de “eu” enquanto instância psíquica, mesmo que seja de uma forma muito rudimentar.

No caso do medo [*Angst*], já havia sido apresentada a ideia de que ele é a repetição da vivência do nascimento enquanto uma experiência traumática. Essa concepção fica mais elucidativa se pensarmos que o ato do nascimento exerce sobre o feto algumas importantes alterações sensoriais com altíssimas chances de serem desprazerosas — desamparo, respiração dificultada e aceleração cardíaca. Freud toma emprestada de sua teoria do trauma a concepção de que, dentre as primeiras experiências de um indivíduo, existe aquela em que uma quantidade desmedida de excitação rompe com a proteção contra os estímulos externos. Essa seria a primeira vivência de medo [*Angst*], bastante atrelada ao sentimento de desprazer resultante do acúmulo de excitação intrapsíquica não transformada em motilidade. Freud supõe que o afeto de medo é resultante desse desprazer intenso somado à sensação de desamparo frente à situação.

A passagem dessas intensas percepções pelo corpo do recém-nascido deixa rastros (traços mnêmicos), que se sedimentam na memória e são reativados nas futuras experiências de medo. Recorrendo a Darwin e à experiência clínica, Freud pôde afirmar que a espécie humana frente a um perigo amedrontador expressa a resposta física reflexa na qual o coração passa a bater mais rápido e a respiração fica ofegante, instalam-se a palidez, a transpiração, o tremor nos músculos, dentre outros. Sabemos que Darwin²⁰¹ inferiu que tais reações poderiam ter sido adquiridas e selecionadas através dos tempos, como adequadas ou associadas às respostas adequadas em momentos específicos de sobrevivência. Coube a Freud incluir a sobrevivência ao nascimento como uma dessas experiências e, para tanto, ele buscou explicitar o que havia de perigo amedrontador no ato do nascimento. Assim, o medo torna-se a expressão automática de quando o desprazer é vivido como uma situação aversiva, uma ameaça perigosa à integridade do indivíduo. Isso se dá devido à importante associação que há entre o aumento da tensão de

²⁰¹ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, pp. 263-264.

necessidade e uma impotência originária para saná-la — que, no caso da fome de um recém-nascido, quando se mantém insaciada, irá levar o organismo à morte:

[...] a situação de insatisfação, na qual quantidades de estímulo alcançam um nível desprazeroso sem serem controladas mediante uso psíquico e descarga, deve ser para o lactente a analogia com a vivência do nascimento, a repetição da situação de perigo; o elemento comum a ambas é a perturbação econômica pelo aumento das quantidades de estímulo que exigem eliminação, fator que é, portanto, o verdadeiro núcleo do “perigo”. Nos dois casos, surge a reação de medo, que também no lactente ainda se mostra adequada, pois o direcionamento da descarga à musculatura respiratória e vocal chama a mãe agora tal como antes estimulava a atividade pulmonar a eliminar os estímulos internos. A criança não precisa ter conservado de seu nascimento mais do que essa capacidade de assinalar o perigo.²⁰²

Assim, percebe-se novamente a articulação proposta entre o afeto de medo e o automatismo prazer-desprazer, pois da mesma forma que toda busca de obtenção de prazer é uma repetição das primeiras vivências de satisfação, o medo, quando surge, também consiste na repetição das primeiras experiências de desprazer sentidas no desamparo. A ideia de que os primeiros traços mnêmicos surgem da relação entre o isso e o mundo externo, produzindo uma acumulação de memórias que fornecem as fundações do eu, satisfaz a ambição freudiana de buscar compreender as origens²⁰³ dos fenômenos que observava — que não foi diferente no caso do afeto de medo. Em geral, Freud utiliza dois caminhos para investigar as origens daquilo que lhe interessava.

O primeiro está relacionado à ideia de descrição fenomenológica, na qual o fenômeno é reduzido a suposições que são passíveis de observação e verificação. Por exemplo, é possível descrever que, no momento do parto, a inervação do sistema respiratório do recém-nascido prepara os pulmões e órgãos adjacentes para as primeiras e dolorosas tentativas de respiração, assim como o batimento cardíaco acelerado previne da intoxicação do sangue. Sobre isso, disse Freud, é possível inferir que “grandes montantes de excitação chegam até ele [feto], geram novas sensações desprazerosas e

²⁰² FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, pp. 116-117.

²⁰³ Ibid., p. 77.

muitos órgãos obtêm à força investimentos elevados”²⁰⁴, fazendo com que o bebê chore e trema, por exemplo. Trata-se de uma série de respostas expressivas, filogeneticamente adquiridas, que foram selecionadas especificamente pela relação de nossa espécie com o ambiente, ao longo de milhares de anos. Também é passível de verificação que tais reações são efetivas para convocar a atenção dos adultos, que na maioria das vezes se prontificam ao cuidado, protegendo o bebê do barulho, luz e frio excessivos. Uma vez no colo, aquecido, levado para meia-luz e isolado de ruídos intensos, o choro e o tremor provavelmente passarão.

Já o segundo caminho pode ser concebido como uma descrição mítica dos fenômenos estudados, na qual Freud elabora hipóteses sobre o que haveria ocorrido em um tempo imemorial e heterogêneo, que é mais bem designado como “tempo mítico”. Mítico no sentido de oferecer uma narrativa ficcional de origem, que não está fundamentada no fato e na verificação, mas no saber comum. A ideia de ficção não se refere à ideia de “fingir”, mas sim na concepção mais próxima da etimologia de *fingere*, do latim, que se aproxima mais da ideia de “forjar” e “moldar”. Uma narrativa mítica sobre a origem das coisas não opera com engodos, mas com a fabulação de estruturas inteligíveis²⁰⁵. Trata-se de pressupor um encadeamento de ações que antecederam as ações em jogo no presente²⁰⁶. Quando se torna impossível definir quais os acontecimentos que engendram o devir do psiquismo, por exemplo, Freud recorre à hipótese de um recalque originário, que não passa de uma inferência, mas preenche muito bem as lacunas argumentativas impossíveis de serem respondidas. Também utiliza dessa concepção mítica ao tomar de empréstimo de Darwin e William Robertson Smith (1846—1894) as hipóteses sobre a situação social primordial dos seres humanos, através da narrativa do parricídio seguido do banquete totêmico como mito fundador.

No caso do medo [*Angst*], o recurso é utilizado para inferir que, nesse momento primordial no qual o recém-nascido é ainda dotado de um psiquismo rudimentar, processos psíquicos estão em curso e transformação. Assim, a teoria freudiana concebe a ideia de que, antes mesmo de haver uma unidade de traços mnêmicos que possa ser chamada de “eu”, uma imagem mnêmica referente às sensações vividas na primeira

²⁰⁴ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 113.

²⁰⁵ RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: Estética e política**, 2009, pp. 58-59; Idem. **A fábula cinematográfica**, 2013, p. 160

²⁰⁶ RANCIÈRE, Jacques. op. cit, 2013, p. 161.

experiência de desprazer frente ao desamparo é inscrita como medo [*Angst*]. Supõe-se um tempo anterior ao próprio nascimento, que poderia ser descrito como a vida intrauterina, mas também poderia ser uma referência hipotética de vivência atemporal que antecede a experiência de desamparo sentida no nascimento. Se o nascimento é essa experiência traumática de medo, Freud pressupõe que “antes” havia um não-medo, que em termos psicanalíticos é a ausência de estímulo causador de tensão e desprazer. Antes do quê? “Antes do medo”, que necessariamente significa antes de que um “eu” tenha se constituído. Entretanto, esse “antes do medo” é apenas uma hipótese mítica, já que, em termos de uma psicanálise freudiana, o que marca os instantes fundantes do psiquismo é a experiência traumática do nascimento — que, por sua vez, engendra o medo tóxico.

Ainda persiste a questão sobre como os traços mnêmicos das experiências de intensa excitação e suas conseqüentes sensações desprazerosas, típicas do nascimento, se transformam especificamente em medo, isto é, no medo que sentimos na infância e vida adulta. A descrição freudiana recorre à ideia do medo enquanto repetição do trauma do nascimento, uma ameaça de repetir o estado de desamparo absoluto pressentido hereditariamente como perigo. Freud não acreditava que pudéssemos explicar todos os casos em que o medo se manifesta na infância, mas considerava que alguns eram compreensíveis. Um dos mais interessantes está articulado à presença dos principais cuidadores, na maioria das vezes com mais intensidade com a mãe. Freud²⁰⁷ inferia que o psiquismo do bebê investe intensamente a imagem mnemônica [*Erinnerungsbild*] dessas pessoas ao ponto de que sua presença passa a ser um sinal de satisfação antecipada, assim como sua ausência passa a ser o sinal de que o medo tóxico irá retornar:

Se o lactente exige a percepção da mãe, isso apenas ocorre porque ele sabe por experiência que a mãe satisfará todas as suas necessidades sem demora. A situação que ele avalia como “perigo”, contra a qual quer estar assegurado, é, portanto, a da insatisfação, do aumento da tensão de necessidade, frente à qual ele é impotente. Considero que deste ponto de vista tudo se organiza; a situação de insatisfação, na qual quantidades de estímulo alcançam um nível desprazeroso sem serem controladas mediante uso psíquico e descarga, deve ser para o lactente a analogia com a vivência do nascimento, a repetição da situação de perigo; o elemento comum a ambas é a perturbação econômica pelo aumento das

²⁰⁷ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 116.

quantidades de estímulo que exigem eliminação, fator que é, portanto, o verdadeiro núcleo do “perigo”. Nos dois casos, surge a reação de medo, que também no lactente ainda se mostra adequada, pois o direcionamento da descarga à musculatura respiratória e vocal chama a mãe agora tal como antes estimulava a atividade pulmonar a eliminar os estímulos internos. A criança não precisa ter conservado de seu nascimento mais do que essa capacidade de assinalar o perigo.²⁰⁸

A existência de objeto externo apreensível pela percepção — e sua respectiva imagem mnêmica —, que consegue amenizar a situação ameaçadora que relembra o nascimento, transforma sua própria ausência em uma situação de perigo. No caso exemplificado por Freud, a ausência da mãe passa a ser considerada uma ameaça, que por sua vez, ativa o sinal de medo, antecipando a situação aversiva, oferecendo melhores chances de satisfação do bebê. Para Freud, “essa mudança significa um primeiro grande progresso no cuidado com a autoconservação; ela inclui ao mesmo tempo a passagem do ressurgimento automático e involuntário do medo à sua reprodução intencional como sinal de perigo”²⁰⁹. É nesse sentido que o medo no adulto também é a reprodução de uma imagem mnêmica²¹⁰ do momento do nascimento. A ideia de imagem mnêmica está relacionada à noção de trauma, pois “os estados afetivos foram incorporados à vida psíquica como precipitados de vivências traumáticas antiquíssimas e, em situações semelhantes, são despertados tal como símbolos mnêmicos”²¹¹, disse Freud. São esses símbolos mnêmicos afetivos que operam como sinais, no intuito de avisar ao psiquismo que ele se encontra em uma situação de perigo. Desde que essa situação lembre outra já vivida.

Portanto, o eu funciona como uma espécie de agenciador das ameaças que o circundam, sempre preparado para sinalizar a aproximação de um perigo com o sentimento de medo. Ao mesmo tempo que se constitui a partir desses traços mnêmicos, ele passa a dispor deles enquanto instrumentos de manobra do psiquismo a seu favor (sobrevivência e satisfação). O aparelho psíquico pode então reagir a futuras ameaças, se o eu fizer uso da imagem vestigial do medo como sinal que ative uma reação contra o

²⁰⁸ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, pp. 116-117.

²⁰⁹ Ibid., p. 117.

²¹⁰ Ibid., p. 51.

²¹¹ Ibid., p. 52.

perigo. Essa reação ocorre principalmente através do mecanismo de recalque, seja ela interna ou externa, dissimulando o vivido e procurando uma maneira possível de registrar a experiência. É nesse sentido que a passagem da primeira teoria do medo para a segunda encontra-se sintetizada na subversão da relação entre o medo e o recalque: “não é o recalque que cria o medo, o medo já está lá antes, o medo faz o recalque!”²¹².

É a inclusão do eu na equação que torna impossível especular a presença de um recalque que seja anterior ao medo; automaticamente, é possível inferir que o medo é anterior ao eu, sendo inclusive responsável por parte de sua constituição. Entretanto, a compreensão do eu enquanto principal agenciador do medo no psiquismo não está completa se ele não for levado em conta enquanto uma instância psíquica submetida a uma tríade de exigências e pressões. Duas dessas fontes de pressão já foram apresentadas: de um lado temos o mundo externo e do outro, o isso, sendo que o eu funciona como uma espécie de diplomata entre os dois — representa as demandas do isso perante o mundo externo enquanto lida com a exigências do mundo externo, muitas vezes se opondo ao pulsional.

A terceira fonte de ameaças se encontra na instância psíquica denominada como “supereu”, que pode ser considerada uma parte dos poderes inibidores do mundo externo que foram interiorizados pelo eu, mas que dele começa a se diferenciar, já que toma para si a função de vigiar, criticar e proibir as atividades do próprio eu. Em geral, o supereu é um representante dos primeiros e mais presentes cuidadores e educadores da criança, principalmente daqueles que vigiaram suas atividades durante os primeiros anos de vida. O supereu é fruto da identificação que, em termos freudianos, é o processo psíquico relacionado ao investimento libidinal direcionado às figuras parentais enquanto objetos externos. Freud destacou que os primeiros laços identificatórios estabelecidos pelos bebês ocorrem através da oralização na amamentação, uma espécie de canibalização do seio enquanto objeto externo. Uma vez que a criança possa fantasiar ou sonhar com a amamentação, inferimos que o seio tenha se tornado um objeto interno — tenha se tornado memória em forma de traços mnêmicos). No entanto, o supereu não é um sucedâneo direto das primeiras identificações, mas sim de como elas são revividas durante a fase do complexo Édipo:

²¹² No original: “Nicht die Verdrängung schafft die Angst, sondern die Angst ist früher da, die Angst macht die Verdrängung!”. FREUD, Sigmund. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932), 1940-52, p. 92.

a instauração do Super-eu pode ser vista como um caso bem-sucedido de identificação com a instância parental. O fato decisivo para essa concepção é que essa nova criação de uma instância superior no Eu se acha intimamente ligada ao destino do complexo de Édipo, de modo que o Super-eu aparece como herdeiro dessa ligação afetiva tão importante na infância. Entendemos que com a cessação do complexo de Édipo a criança teve de renunciar aos intensos investimentos de objeto que fez nos pais, e como compensação por essa perda de objeto são bastante fortalecidas as identificações com os pais que provavelmente existiam há muito no seu Eu.²¹³

Freud descreveu o supereu através de funções psíquicas de auto-observação, limite moral e expectativa idealizada. Observa-se que essas são as funções introjetadas das figuras parentais que antes do estabelecimento do supereu no psiquismo já vigiavam, impunham limites morais e projetavam suas idealizações na criança. Enquanto uma instância que se origina no eu, os elementos integrantes do supereu encontram-se inconscientes, mas podem acessar a consciência para executar determinadas funções, assim como mantêm relações diretas com o isso, enquanto herdeiro do complexo de Édipo e movido pelas primeiras identificações que foram estabelecidas pelo investimento pulsional.

Segundo Freud, sendo o supereu aquele que aplica as mais rigorosas críticas morais ao eu, o que conhecemos como “sentimento de culpa” é expressão dos conflitos presentes entre eu e supereu. Assim, encontramos o terceiro tipo de ameaça que vem a se somar àquelas movidas pelo isso e pelo mundo externo. Nas Conferências 31 e 32, de 1933, Freud propôs uma nova configuração acerca do medo [*Angst*], que leva em consideração as relações entre os conflitos do eu com o mundo externo, o isso e o supereu:

[O eu] serve a três senhores severos, empenhando-se em harmonizar suas demandas e exigências. Essas demandas sempre divergem, parecem muitas vezes inconciliáveis; não surpreende que o Eu fracasse tanto em sua tarefa. Os três tirânicos senhores são o mundo externo, o Id e o Super-eu. Se acompanharmos os esforços do Eu em atendê-los simultaneamente — melhor dizendo: em obedecer-lhes simultaneamente —, não lamentaremos ter personificado esse Eu, tê-lo

²¹³ FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933), 2010, pp. 201-202.

apresentado como um ente particular. Ele se sente constrangido de três lados, ameaçado por três tipos de perigos, aos quais, em caso de apuro, reage desenvolvendo **medo [Angst]**.²¹⁴

São os três tipos de perigo específicos que ameaçam o eu com três tipos de medos específicos: o medo real [*Realangst*] passa a descrever aquele que é ativado quando o eu se sente ameaçado pelo mundo externo; o medo neurótico [*neurotische Angst*] é estabelecido enquanto uma resposta do eu às ameaças pulsionais oriundas do isso; e o terceiro tipo é o que Freud denominou como medo da consciência [*Gewissensangst*], referindo-se à ameaça exercida sobre o eu pelo supereu, que conhecemos através da repreensão moral e do consequente sentimento de culpa. Nesse sentido, no lugar da oposição entre medo real e medo neurótico passou a vigorar uma perspectiva na qual o eu está constantemente sendo ameaçado pelos três “senhores severos”, de maneira que dificilmente seja possível encontrar uma situação na qual o medo seja puramente real, neurótico ou de consciência.

Na realidade, a segunda teoria do medo freudiana torna-se mais robusta ao poder demonstrar como, em geral, o eu se encontra em constantes encruzilhadas psíquicas, sendo que uma de suas principais respostas frente a essas ameaças é exatamente o medo. Para uma melhor compreensão de como o medo real, o medo neurótico e o medo da consciência podem atuar em uma mesma manifestação sintomática, irei recorrer a um exemplo utilizado por Freud²¹⁵ algumas vezes sobre o caso de um paciente agorafóbico. Contou sobre um paciente fóbico que havia renunciado a sair da casa para se proteger de seu próprio medo da rua. O medo lhe impossibilitava qualquer passeio, trabalho ou necessidade que envolvesse sair de casa. Freud indicou que foi possível desvelar que o sintoma de pavor do rapaz não se referia apenas à rua, mas também se articulava aos “sentimentos de tentação que nele [eram] despertados pelos encontros na rua”²¹⁶. No caso, o rapaz passou a desenvolver um medo intenso de seu próprio desejo por prostitutas. Freud²¹⁷ sugeriu que, nesses casos em que um homem adulto se tornou incapaz de

²¹⁴ FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933), 2010, p. 220; tradução modificada em destaque.

²¹⁵ Idem. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 529; Idem. Caminhos da terapia psicanalítica (1919). In: Idem. **Obras completas volume 14**: História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920), 2010, p. 290.

²¹⁶ FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933), 2010, p. 228.

²¹⁷ Idem. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17), 2014, p. 529.

atravessar a rua ou de visitar uma praça, geralmente o seu medo possui laços com algumas lembranças da infância. Possivelmente, quando pequeno havia sido educado a evitar a rua e lugares estranhos, porque podem ser perigosos para crianças.

Entretanto, o perigo que havia para uma criança deixa de existir a um adulto, seu medo passa a ser excessivo. Esse excesso revela, segundo Freud, um “elemento neurótico”²¹⁸ que foi inserido no medo real relacionado à rua. Segundo o psicanalista, o paciente descreveu ter medo das prostitutas que poderia encontrar na rua, das quais — caso não resistisse — provavelmente contrairia sífilis como uma forma de punição (do supereu). Nesse sentido, “o perigo **pulsional** é a tentação de ceder a seus desejos eróticos, por meio do que, como na infância, ele invocaria outra vez o perigo de castração ou algum análogo”²¹⁹ — que, nesse caso, era representado pelo medo da sífilis como uma punição.

A rua enquanto um perigo real para uma criança sozinha e seu respectivo medo real foi transformada no medo neurótico em relação aos perigos de seus próprios desejos sexuais. A preocupação parental com a rua foi internalizada junto com a perspectiva de que, se ele desse vazão a seus impulsos, seria automaticamente punido — surgindo, assim, o medo da consciência. Ao temer a sífilis (um perigo real), seu medo neurótico foi transformado novamente em um aparente medo real, e o ganho nisso está na fantasia de que “ante um perigo externo podemos nos salvar mediante a fuga”²²⁰, já que “fugir de um perigo interno é uma empresa mais difícil”²²¹. É nesse sentido que o recalque é uma resposta psíquica similar ao que seria a fuga em uma situação de perigo, uma vez que “o Eu não pode fugir de si mesmo”²²²; no caso de uma ameaça interna — por exemplo, uma exigência pulsional inadequada ou uma severa crítica do supereu —, o recalque seria o meio-termo entre a fuga e a condenação moral.

O recalque enquanto estratégia de fuga, em termos psíquicos, significaria que o eu busca desinvestir sua própria percepção das ameaças. Uma analogia interessante seria quando, de forma reflexiva, algumas pessoas tapam ou fecham os olhos durante um susto, ou em uma cena incômoda de filme de terror. Seria possível questionar se faz sentido considerar “tapar os olhos” uma estratégia de fuga, porém, em termos de aparelho

²¹⁸ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 159.

²¹⁹ Ibid., p. 101; tradução modificada em destaque.

²²⁰ Idem. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933), 2010, p. 229.

²²¹ Ibid.

²²² Idem. A repressão (1915), 2010, p.83.

psíquico não se pode esquecer que as ameaças ao eu não são apenas advindas do mundo externo. Como fugir de nossas próprias pulsões ou de nosso próprio julgamento? É nesse sentido que o eu incorpora a premissa do “tapar os olhos” através do processo de desinvestimento. Em situações comedidas de impulsos desejosos do isso, o eu pode conduzir a libido e a agressividade à satisfação nos mais diferenciados objetos; mas quando o isso impõe um aumento excessivo de pulsões sexuais e destrutivas a serem satisfeitas, que possivelmente trariam prejuízos caso fossem realizadas, resta ao eu cessar seu investimento aos processos do isso.

Quando o eu percebe que a satisfação de uma exigência pulsional irá colocar o indivíduo em uma situação que a memória reconhece como perigo, ele se utiliza do medo enquanto sinal de alerta que tem um efeito no automatismo prazer-desprazer. A estratégia então é fazer uso do medo [*Angst*] enquanto tampão. O medo é transformado em um sinal com a função de indicar às defesas psíquicas que uma ameaça se aproxima. O eu passa a dar atenção à sensação de medo — que ele mesmo criou —, suprimindo, cancelando ou desfalecendo a pulsão, segundo Freud²²³. Nesse sentido, o sinal de medo é utilizado pelo eu como forma de fugir do desprazer enquanto ameaça de repetir uma situação traumática. Aquilo que seria uma satisfação para o isso poderia ocasionar problemas para o eu em relação ao mundo externo — por exemplo, desejos incestuosos. Por outro lado, a satisfação das exigências externas implicaria uma opressão aos impulsos do isso que o eu não consegue impor. O recurso ao sinal de medo é o artifício perfeito para essa encruzilhada, é uma espécie de alarme de incêndio que é acionado como distração defensiva.

Freud retornou ao caso do pequeno Hans em *Inibição, sintoma e medo* (1926), com o intuito de compreender o caso a partir da nova tópica do aparelho psíquico, da nova dualidade pulsional, mas principalmente por meio das novas considerações sobre o medo. Os sintomas fóbicos de Hans que haviam surgido desde quando o eu do garoto reconheceu que o constante investimento libidinal na mãe, bem como o investimento agressivo contra o pai, poderiam trazer ameaças perigosas à sua integridade através da fantasia de castração. O risco à integridade deve ser compreendido em dois níveis que não se diferenciam muito bem no psiquismo: o medo real de perder seu pênis e o medo neurótico de ser abandonado (perder o amor). Na fantasia de Hans, o pai o ameaça com a castração

²²³ Idem. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933), 2010, p. 234; Idem. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932), 1940-52, p. 96.

como uma espécie de vingança, um rebote do investimento agressivo que o pequeno direcionou ao pai, mobilizado por sua respectiva culpa, ao mesmo tempo que também é uma resposta lógica à competição edípica pela mãe.

Prevendo a ameaça desprazerosa, o eu emite o sinal de medo que inibe o investimento arriscado advindo do isso, efetivando o recalque ao impulso agressivo contra o pai. De posse de uma nova teoria pulsional, na qual o dinamismo pulsional se dá entre pulsões de vida e de morte, Freud pôde argumentar sobre o caráter agressivo do investimento afetivo de Hans para com o pai:

Não há dúvida de que a moção impulsional recalçada nessas fobias é uma moção hostil contra o pai. Pode-se dizer que ela é recalçada pelo processo de conversão em seu oposto; em lugar da agressão contra o pai surge a agressão — a vingança — do pai contra a pessoa.²²⁴

Nesse sentido, a hostilidade contra o pai transforma-se em medo dele — a culpa tem papel fundamental nessa inversão. Assim, Freud passou a contar com não apenas uma boa explicação metapsicológica para o surgimento do medo fóbico em Hans — já que, no caso, há uma identificação clara entre os cavalos e o pai —, mas também com uma forte argumentação em favor da teoria do complexo de castração. Com isso Freud consegue discernir sobre o papel do vínculo afetivo de Hans com a mãe para a manifestação do medo difuso que logo se acopla ao medo de castração enquanto medo de perder (amor, mãe, pênis ou dedo). Esse medo já uma repetição da situação traumática do nascimento, repetição que se torna articulada psiquicamente enquanto sinal de medo. Por outro lado, é a relação afetiva ambivalente de Hans com o pai e seu respectivo recalque por medo da castração que têm o sintoma fóbico como efeito.

Isso leva à constatação de que na neurose a produção de um sintoma é resultado de uma série de recalques, e não apenas de um único processo. Para que o sintoma do garoto se constitua na forma em que foi expresso, foi preciso o recalque dos afetos ternos em relação à mãe, mas também os afetos de admiração e amor pelo pai, assim como a hostilidade e a rivalidade com ele. Nessa mesma linha, Freud descreveu que o medo de castração de Hans não se deu exclusivamente em relação aos investimentos libidinais direcionados à mãe, mas também em relação aos afetos sentidos pelo pai. Sua

²²⁴ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 71.

agressividade contra ele é recalcada pelo medo de castração [*Kastrationsangst*]²²⁵. Isso está de acordo com a ideia de que o medo é o motor do recalque²²⁶, e não o contrário.

Aqui encontra-se uma consideração-chave para compreender como é que, no caso das fobias, quando o recalque separa o afeto do representante psíquico da pulsão libidinal, ele irá se manifestar como medo. Freud não considera a possibilidade de que existam “afetos inconscientes”, nem mesmo o medo. Inconsciente em sua totalidade é a pulsão, que nunca pode se tornar consciente. O único acesso indireto à consciência disponível para pulsão é através de seu representante, que pode tornar-se inconsciente através do recalque. A ideia de que o recalque quebra a relação entre representação e afeto pressupõe que esses dois elementos sejam anteriores ao efeito do recalque. Nesse sentido, em vez de supor que, no caso do pequeno Hans, o afeto terno direcionado à mãe seria transformado em medo após o recalque, a ideia torna-se presumir que o medo já estivesse contribuindo com o seu quinhão de afeto no investimento libidinal desde o momento em que esse investimento passou a sugerir algum perigo ao psiquismo.

O investimento libidinal direcionado à mãe, ao mesmo tempo que busca a satisfação pulsional erótica, intensifica o medo relacionado à ameaça de castração localizado na figura do pai, que foi imbuído desse poder castrador após uma série de fantasias relacionadas às investigações infantis em torno da presença e da ausência do pênis nas pessoas. Quando a ameaça de castração se intensificou, o recalque agiu no psiquismo do garoto, quebrando a vinculação entre o afeto (que incluía medo) direcionado à mãe e o representante da pulsão, que foi recalcado. É esse medo (da castração) livre de vinculação representacional que foi deslocado para os objetos que oferecerão o tom da fobia do garoto. Ao voltar seu medo para os cavalos e a rua, o psiquismo de Hans pode novamente atar-se ternamente à figura do pai, já que ele não era mais o principal agente de terror. Também com isso, um perigo interno acaba se convertendo em perigo externo, ou seja, um medo neurótico se transforma em medo real.

Por incrível que pareça, o desenvolvimento da fobia suspende o desenvolvimento do medo, já que o objeto fóbico é muito mais facilmente evitado do que uma ameaça interna pulsional — que só é uma ameaça por acarretar consequências perigosas ao indivíduo. Freud destacou o medo da castração como o afeto central no caso das

²²⁵ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, pp. 73-74.

²²⁶ Ibid., p. 73.

zoofobias, além de supor que isso poderia ser generalizado para outros casos fóbicos. É interessante notar que, mesmo antes de Freud formular a importante concepção do medo como um sinal, ele já havia pensado na fobia como uma espécie de “anteparo psíquico”²²⁷ do sujeito frente às ameaças dos impulsos sexuais e suas consequências sociais. Anos mais tarde Freud confirmou que a fobia de Hans era “uma tentativa de resolver esse conflito”²²⁸ entre seus impulsos e seu medo. Porém, de certa forma tal formulação já se encontra nesta passagem do caso clínico em 1909:

Desde o início há, **nas histerias de medo [Angsthysterien]**, um constante trabalho psíquico para de novo ligar psiquicamente o **medo [Angst]** liberado, mas esse trabalho não pode nem levar à retransformação do **medo [Angst]** em libido nem estabelecer ligação com os mesmos complexos de que provém a libido. Não lhe resta senão bloquear toda ocasião possível para o desenvolvimento do **medo [Angstentwicklung]**, mediante um anteparo psíquico da natureza de uma precaução, uma inibição, um veto, e são essas estruturas de proteção que nos aparecem como fobias e constituem, para a nossa percepção, a essência da enfermidade.²²⁹

Não é uma formulação tão difícil de compreender, já que o primeiro ataque de medo do pequeno Hans se deu na situação de sair à rua, uma espécie de agorafobia. Foi a investigação desempenhada pelo pai de Hans em conjunto com Freud que demonstrou que havia um medo por trás deste primeiro, tratava-se daquele sobre ser mordido por um cavalo branco. Depois revelou-se outro medo por trás do segundo: o de que um cavalo entrasse no seu quarto. Vários outros medos foram se revelando: medo de que cavalo lhe mordesse o dedo; medo do “bigode” do cavalo; medo de os cavalos caírem, bem como de tudo que os pudessem derrubar, como grandes carroças; medo de que a mãe o abandonasse ou trocasse pela irmã mais nova; medo de que o pai o punisse por querer ficar com a mãe; medo ambivalente de que o pai morresse ou sumisse; medo de que o seu pipi lhe fosse retirado ou que ficasse pequeno para sempre etc. Como indica Freud, a questão edípica mais ameaçadora, conflitante e ambivalente foi dissimulada por uma série de objetos fóbicos que desviavam a forma do medo, mantendo o conteúdo aflitivo.

²²⁷ FREUD, Sigmund. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909), 2015, p. 251.

²²⁸ Idem. *Inibição, sintoma e medo* (1926 [1925]), 2016, p. 64.

²²⁹ Idem. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909), 2015, p. 251; tradução modificada em destaque.

2.7. Horror às cobras

a. Horror natural e horror simbólico

Os leitores acompanharam até aqui o contexto no qual surgiu a distinção entre *Angst* e *Furcht* na obra de Freud. Acredito que o leitor já possa estar impaciente quanto às anunciadas passagens nas quais *Furcht* foi traduzida por “horror” nos textos de Freud e sua respectiva discussão. Sem mais delongas: das três passagens, 1) uma é encontrada em *Estudos sobre a histeria* (1893-95), “*furchtbarer, schreckhafter Hallucinationen*”²³⁰, que foi traduzida como “horríveis e apavorantes alucinações”²³¹; 2) outra encontra-se em *A interpretação dos sonhos* (1900), escrita no original como “*natürliche Furcht vor der Schlange*”²³² e vertida como “natural horror humano às cobras”²³³ para o português; e, por fim, 3) em “Uma recordação de infância em *Poesia e Verdade*” (1917), “*furchtbar ungezogen*”²³⁴, traduzida como “horrivelmente mal-educada”²³⁵.

A ideia não é revisar as traduções e decidir se a *linguagem correta* permite verter *Furcht* como “horror” nesses casos. O interesse aqui é seguir os rastros de possíveis falhas de tradução, desvelando quais caminhos elas indicam. Um dos tradutores de Freud no Brasil, Hanns indicou que etimologia de *Furcht* não estava “bem estabelecida”²³⁶. De fato, Freud não aprofundou a etimologia da palavra *Furcht*, pelo menos não como fez com *Angst* ou *Unheimliche*. Mas isso não significa o fim do caminho. Além dos dicionários etimológicos disponíveis e acessíveis, é possível recorrer à obra de outros autores, principalmente daqueles que eram contemporâneos de Freud e que habitavam a mesma língua do psicanalista. Dentre eles, os que demonstravam grande interesse pela etimologia e implicações da língua alemã são de imenso auxílio aqui, principalmente se o autor foi traduzido para o português. Nesse tipo de situação, é possível acompanhar as

²³⁰ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Studien zur Hysterie*, 1895, p. 22.

²³¹ Idem. *Estudos sobre a histeria* (1893-95), 2016, p. 52; grifo meu.

²³² FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung* (1900), 1940-52, p. 352.

²³³ Idem. *A interpretação dos sonhos* (1900), 1996, p. 378.

²³⁴ Idem. *Eine Kindheitserinnerung aus “Dichtung und Wahrheit”* (1917), 1940-52, p. 24.

²³⁵ Idem. *Uma recordação de infância em Poesia e Verdade* (1917), 2010, p. 276.

²³⁶ HANNS, Luiz Alberto. Comentários editoriais da *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 2006, p. 129.

decisões tomadas pelos respectivos tradutores no intuito de lidar com as falhas de tradução entre línguas.

Em *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* (1917), por exemplo, o teólogo e filósofo alemão Rudolf Otto (1869—1937) demonstrou um interesse específico pelas mesmas palavras que são investigadas nesta tese (*Furcht*, *Scheu*, *Schreck* e *Grauen*). Além disso, a edição brasileira conta com um glossário elaborado pelo tradutor, Walter O. Schlupp²³⁷, que não apenas apresentou verbetes de diversas palavras, como também elaborou pequenos comentários acerca dos usos dentro do contexto na obra do autor.

A temática do “horror” surge na argumentação de Otto de que ideia de “divino” enquanto perfeição moral exclui os mais do que frequentes relatos de que a experiência divina é vivida como um “*mysterium tremendum*”. Ou seja, segundo ele, algumas tradições teológicas buscaram banir da ideia de “sagrado” [*heilig*] a experiência de afetos como medo, temor, receio, terror e horror. São tendências racionalistas que buscam se afastar de uma concepção supostamente primitiva e irracional da religião. O argumento central de Otto avança sobre a premissa de que, dentro da concepção de “sagrado” enquanto *heilig*, existe uma experiência indizível e intraduzível: *mysterium tremendum*. É sob essa premissa que surge a discussão sobre a significação de palavras relacionadas ao horror. No caso de *Furcht*, Otto demonstrou que ela mantém alguma relação etimológica com palavra latina *tremendum*:

O atributo *tremendum* é, para começar, uma caracterização positiva do que estamos tratando. O termo latino *tremor* em si significa apenas medo ou temor [*Furcht*] — sentimento “natural” bastante conhecido. É uma designação bastante próxima daquilo a que queremos nos referir, mas que não passa de uma analogia para uma reação emocional muito específica que se assemelha ao temor [*Furcht*] e permite que este dê uma pista dela, mas a reação em si é algo bem diferente de temer [*Furcht*].²³⁸

²³⁷ SCHLUPP, Walter O. Glossário. In: OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional** (1917), 2017, pp. 23-31.

²³⁸ OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional** (1917), 2017, p. 45.

Otto sinaliza que a relação entre *Furcht* e *tremor* é apenas aproximada e que outras palavras como *Schreck*, *Grauen*, mas principalmente *Scheu* apresentam conotações mais próximas da concepção teológica de *tremendum*. Entretanto, como Otto indicou, é possível encontrar no *Deutsches Wörterbuch* [Dicionário alemão] dos irmãos Grimm²³⁹ uma possível relação etimológica entre *Furcht* e esse temor divino. A ligação se daria através das proximidades fonéticas entre a palavra holandesa antiga *godsvrucht* [piedade] e a alemã *Gottesfurcht* [temor a Deus]. Os irmãos Grimm indicam que *Furcht* é uma palavra cognata de *vrucht* — termo que, do holandês antigo, originou a palavra “*vruchte*” no Médio-baixo alemão.

Mesmo assim, para Otto, *Furcht* designa mais especificamente essa ideia de um “medo natural” enquanto uma reação de medo; em oposição a *Scheu*, que “pode afetar os ossos, fazer o pelo arrepiar e tremer os joelhos, embora também possa aparecer muito levemente como comoção anímica evanescente e quase imperceptível”²⁴⁰. *Scheu* é uma das palavras mais traduzidas por horror” nas obras freudianas, principalmente quando se refere à ideia de “*Inzestscheu*” [horror ao incesto], que será abordada nos capítulos por vir. De fato, há uma relação entre a experiência de horror e o fenômeno do arrepio²⁴¹, que pode ser detectada através da etimologia da palavra em latim *horrore*, que designa o “arrepimento dos pelos por medo”²⁴². Por outro lado, a ideia de *Furcht* enquanto “medo natural” remete à expressão freudiana *natürliche Furcht vor der Schlange*, que de certa forma associou a ideia de “natural” com a de “horror” em relação ao sentimento ante às serpentes²⁴³. Mas isso reforça a ideia de que *Furcht* seja uma experiência considerada “natural”, e não como “horror”. Seria possível argumentar que *natürliche Furcht* seria mais bem traduzido como “medo natural”, “temor natural” ou “receio natural”, em vez de “horror natural”. Entretanto, no glossário incluído na tradução brasileira do livro de

²³⁹ "Furcht", In: **Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm e Wilhelm Grimm (1854-1960)**, <http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GF12187#XGF12187>, acessado em 21 de junho de 2020.

²⁴⁰ OTTO, Rudolf. op. cit., 2017, p. 48.

²⁴¹ HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**, 2009, p. 1035.

²⁴² NASCENTES, Antenor. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, 1955, p. 268.

²⁴³ FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* (1900), 1996, p. 378.

Otto, Schlupp²⁴⁴ apontou que o significado das expressões *furchtbar* e *furchterlich* se aproxima mais de “terrível” e “temível” do que de “medonho”, por exemplo.

Sendo assim, deixemos a expressão *natürliche Furcht vor der Schlange* de lado, por um tempo, e foquemos as outras duas passagens nas quais *Furcht* foi traduzida como “horror”, pois elas apresentam uma situação gramatical parecida — a presença da expressão *furchtbar*. No texto intitulado “Uma recordação de infância em *Poesia e Verdade*” (1917), um ensaio sobre as memórias de infância de Goethe, Freud parafraseia uma de suas pacientes, que lhe narrou uma lembrança de infância relacionada ao ciúme sentido no dia que nasceu seu irmãozinho:

Vejo[-me] uma garota horrivelmente mal-educada [*furchtbar ungezogen*], debaixo da mesa da sala de jantar, a ponto de sair engatinhando. Sobre a mesa está minha xícara de café — ainda vejo nitidamente o desenho da porcelana —, que, no momento em que vovó entrava na sala, eu queria lançar pela janela [...].²⁴⁵

Nas outras versões brasileiras, o mesmo trecho encontra-se traduzido como “terrivelmente travessa”²⁴⁶ (Imago) e “terrivelmente mal-educada”²⁴⁷ (Autêntica), tal como apontava o glossário de Schlupp sobre a expressão *furchtbar*. Porém, curiosamente, nas traduções do caso Anna O. — presente em *Estudos sobre a histeria* (1893-95) —, contradizendo o que havia sido visto em Schlupp, *furchtbar* foi traduzida como “medonho”²⁴⁸ pela Imago, enquanto foi vertida por variação de “horror” na versão da Companhia das Letras. Trata-se de uma passagem na qual Freud e Breuer relatam o comportamento da paciente de inventar todo tipo de histórias durante estados hipnóticos de “ausências” [*absences*] — ou, como a própria Anna O. gostava de chamar, “*clouds*” [nuvens]. Durante esses momentos de torpor, muitas vezes ela sofria de alucinações que acabavam sendo a fonte de suas narrativas. Neste trecho, que já citei anteriormente, o agravamento do medo em relação às alucinações surge como uma reação inconsciente ao falecimento do pai de Anna:

²⁴⁴ SCHLUPP, Walter O. Glossário, 2017, p. 26.

²⁴⁵ FREUD, Sigmund. Uma recordação de infância em *Poesia e Verdade* (1917), 2010, p. 276.

²⁴⁶ Idem. Uma recordação de infância de *Dichtung und Wahrheit* (1917), 1996, p. 166.

²⁴⁷ Idem. Uma lembrança de infância em *Poesia e verdade* (1917), 2017, p. 270

²⁴⁸ Idem; BREUER, Josef. Estudos sobre a Histeria (1893-95), 1996, p. 65.

Após a morte do pai, as histórias tornaram-se, naturalmente, ainda mais trágicas, mas apenas com o agravamento de seu estado psíquico, subsequente à referida violenta irrupção de seu sonambulismo, as narrativas noturnas perderam o caráter de criação poética mais ou menos livre e se transformaram em séries de horríveis [*furchtbarer*] e apavorantes [*schreckhaften*] alucinações que já se podiam deduzir do comportamento da doente, ao longo do dia. Mas já descrevi como era completa a libertação de sua psique depois que, agitada pelo **medo** [*Angst*] e pelo pavor [*Grauen*], havia reproduzido e expressado em palavras todas essas imagens aterradoras.²⁴⁹

Já na versão da Imago, o mesmo trecho ficou assim: “se transformaram numa cadeia de alucinações medonhas [*furchtbarer*] e apavorantes”²⁵⁰. Algo interessante ocorre aqui, pois enquanto uma tradução optou por aproximar a expressão *furchtbarer* à ideia de algo “horrível” — próxima, então, de como Schlupp havia sugerido com “terrível” —, a outra decidiu se aproximar da tradução mais convencional para *Furcht*, que é medo. Mas é digno de nota que já se possa começar a levar em consideração a ideia de “terrível” ou até mesmo “horrível” como opção de tradução para uma expressão que incluía a palavra *Furcht* em sua composição. Especificamente esse trecho do caso Anna O. é intrigante, pois dentre essas alucinações horríveis e apavorantes vividas pela garota destacam-se aquelas nas quais imaginava que seus cabelos estavam se transformando em serpentes negras²⁵¹.

Freud e Breuer demonstraram como essas alucinações estavam articuladas com um acontecimento anterior, no qual Anna O. havia alucinado enquanto cuidava de seu pai acamado. O pai havia tido um abscesso subpleural que demandava cirurgia. Anna O. e sua mãe passaram a noite sem dormir enquanto aguardavam a chegada do cirurgião que vinha de outra cidade. Durante sua vigília, ao lado da cama do pai, Anna O. pôs o braço direito sobre o espaldar da cadeira e durante um devaneio viu, saindo de dentro da parede, uma serpente negra. Acreditando que a víbora queria morder o pai, tentou espantá-la, mas se descobriu paralisada. O braço direito estava completamente anestesiado e quando “ela o contemplou, seus dedos se transformaram em cobrinhas cujas cabeças eram caveiras

²⁴⁹ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-95), 2016, p. 52; tradução modificada em destaque.

²⁵⁰ Idem. Estudos sobre a Histeria (1893-95), 1996, p. 65.

²⁵¹ Idem. Estudos sobre a histeria (1893-95), 2016, p. 45.

(as unhas)”²⁵². Seu braço voltou a ficar paralisado quando certa vez, no jardim de sua casa, alucinou que um galho dentre os arbustos era uma cobra tentando mordê-la. Freud e Breuer suspeitavam que provavelmente no jardim realmente houvesse algumas serpentes, com as quais ela provavelmente já havia se assustado [*erschrocken*]²⁵³, mas das quais não se lembrava e que, conseqüentemente, forneceram um elemento de medo para sua alucinação.

Nesse ponto, cabe apontar o intrigante paralelo com a figura da Medusa e as alucinações de Anna O., já que a mais frequente representação da górgona da mitologia grega é exatamente aquela na qual ela é dotada de cabelos de serpente. Mas essa articulação não se esgota por aí, pois no mito a Medusa tinha o poder de petrificar qualquer um que lhe dirigisse o olhar. Em seu texto “A cabeça da Medusa” (1922), Freud abordou essa ideia da petrificação através de duas analogias, como uma paralização e como uma ereção: “A visão da cabeça da Medusa torna rígido de terror [*Schreck*], transforma o espectador em pedra”²⁵⁴. Terei a oportunidade de me aprofundar nessa questão a seguir, mas por enquanto levemos em consideração que, tanto no mito da Medusa quanto no caso da Anna O., há a convergência de dois elementos em comum: as serpentes e a paralização.

Nesse sentido, é curioso que a serpente negra presente na alucinação de Anna O. tenha tido exatamente um efeito paralisador em seu braço. Claro que o sintoma de paralização enquanto conversão histérica já era muito conhecido à época de *Estudos sobre a histeria* (1893-95), surgindo mesmo quando a origem dos sintomas não está articulada à imagem de cobra alguma. Mas, no caso de Anna O., além de a alucinação com a serpente ter o efeito paralisante em seu braço, outra de suas visões lhe transformava na própria Medusa com cabelos de serpente. Se não é verdade que todo caso de paralização histérica seja causado por alucinações envolvendo cobras, a recíproca é verdadeira, já que em *Estudos sobre a Histeria* o caso “Sra. Emmy von N.” também está repleto de alucinações envolvendo serpentes, mas que não acabam necessariamente gerando sintomas de conversão sob a forma de paralização.

²⁵² FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Estudos sobre a Histeria* (1893-95), 1996, p. 73.

²⁵³ Idem. *Studien über Hysterie*, 1895, p. 30.

²⁵⁴ FREUD, Sigmund. *A cabeça da Medusa* (1922), 2011, p. 327.

O leitor já deve estar percebendo que nos aproximamos agora da concepção de um horror natural às serpentes, que Freud anunciou existir em *A interpretação dos sonhos* (1900). A tradução da expressão *Furcht vor der Schlange* por “natural horror humano às cobras”²⁵⁵ chama a atenção, pois não é comum traduzir *Furcht* por “horror” nesse caso. Dentre os dicionários consultados, apenas o dicionário colaborativo online *dict.cc*²⁵⁶ indicou “horror” como uma possível tradução para *Furcht*. A ocasião na qual houve esse tipo de escolha nas traduções brasileiras da obra de Freud foi em uma passagem de *A interpretação dos sonhos*, na versão publicada pela editora Imago, em que se lê:

Os detalhes mais repulsivos e também os mais íntimos da vida sexual podem ser pensados e sonhados em alusões aparentemente inocentes a atividades culinárias; e os sintomas da histeria jamais poderiam ser interpretados se nos esquecêssemos de que o simbolismo sexual pode encontrar seu melhor esconderijo por trás do que é corriqueiro e inconspícuo. Há um sentido sexual válido por trás da intolerância da criança neurótica ao sangue ou à carne crua ou de suas náuseas ante a visão de ovos ou macarrão, e por trás do enorme exagero, nos neuróticos, do natural **horror** humano às cobras [*natürliche Furcht vor der Schlange*]. Sempre que as neuroses se valem de disfarces, estão percorrendo trilhas por onde passou toda a humanidade nas épocas mais remotas da civilização — trilhas de cuja continuada existência em nossos dias, sob o mais diáfano dos véus, encontram-se provas nos usos linguísticos, nas superstições e nos costumes.²⁵⁷

O parágrafo trata da figurabilidade dos sonhos, isto é, de como uma determinada imagem pode substituir outra. No caso, Freud argumentou sobre o horror sentido quando miramos uma imagem que nos remeta a aspectos da vida sexual que foram recalcados. Assim, devido ao formato cilíndrico, as serpentes teriam forma semelhante a um pênis comprido. Não é de todo estranho, em qualquer sociedade falocêntrica, esse tipo de associação entre o genital masculino e animais cilíndricos como cobras e minhocas. Mas chama a atenção a ideia de que, em seus sonhos e sintomas, o neurótico repete associações imagéticas *por onde passou toda a humanidade nas épocas mais remotas da civilização*.

²⁵⁵ FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* (1900), 1996, p.378; grifo meu.

²⁵⁶ "Furcht", In: **dict.cc: dicionário colaborativo**, <<https://dept.dict.cc/?s=furcht>>, acessado em 4 de junho de 2020.

²⁵⁷ FREUD, Sigmund. op. cit., p. 378; grifo meu.

Com frequência, o próprio Freud indica a presença de serpentes nos sonhos de seus pacientes e nos símbolos da cultura; entretanto, parece haver algum tipo de inferência na ideia de naturalidade que se refere a uma ancestralidade, quase como se esse horror fosse de alguma forma hereditário e antigo. Cabe distinguir o quanto esse sentimento poderia de fato ser designado como “horror” tanto quanto como “natural” ou “ancestral”.

De fato, a ideia de que se trata de um “horror” ainda não é definitiva, já que a expressão alemã *natürliche Furcht vor der Schlange* também pode ser encontrada sendo traduzida como “medo natural que o homem sente de cobras”²⁵⁸ e “o medo natural do ser humano diante da cobra”²⁵⁹. Em ambos, a tradução de *Furcht* é “medo”, o correlato mais comumente utilizado em português. Esse horror relacionado às serpentes oferece uma outra curiosa aproximação de Freud a Darwin. Em *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (1872), o biólogo narrou um episódio pessoal para exemplificar o que seriam as ações expressivas reflexas, especificamente relacionadas ao susto [*start*]. Certa vez, ao aproximar seu rosto de um viveiro de cobras no zoológico, Darwin decidiu, a título de curiosidade, não se afastar do vidro caso uma das serpentes decidisse atacar a proteção. Entretanto, no exato momento em que uma das víboras saltou na direção de seu rosto, ele não pôde evitar a reação de saltar para trás, fugindo para se proteger. Com isso constatou: “minha vontade e razão foram inúteis diante de imaginar um perigo que nunca havia sido experimentado”²⁶⁰. Quando Freud retomou essa anedota durante a Conferência 25, em 1917, argumentou que:

A fobia às cobras, poderíamos dizer, é uma característica humana generalizada; e Darwin [...] descreveu, de modo muito impressionante, como não conseguiu evitar sentir medo [*Angst vor einer Schlange*] de uma que o atacou, embora soubesse que estava protegido dela por uma espessa lâmina de vidro.²⁶¹

Observa-se nesse trecho que Freud não vê problema algum em utilizar a palavra *Angst* para descrever o medo de Darwin e dos humanos em geral em relação às cobras, mesmo que alguns parágrafos antes houvesse argumentado que a palavra *Angst* designa um afeto sem objeto. Não há indício algum para supor que a *Angst vor einer Schlange* de

²⁵⁸ FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**: volume 2 (1900), 2018, p.371

²⁵⁹ Idem. *A interpretação dos sonhos* (1900), 2019, p. 390.

²⁶⁰ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 40.

²⁶¹ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias sobre psicanálise (1916-17 [1915-17]), 1996, p. 400.

Darwin seja um tipo de medo diferente da *Furcht vor der Schlange* descrita em *A interpretação dos sonhos* (1900). Na realidade, seria difícil argumentar que o “natural horror às cobras”, indicado em 1900, signifique algo diferente da ideia de que a fobia de cobras seja generalizada entre os humanos, como afirmou Freud. É possível ter certeza de que nesses casos Freud estava, sim, se referindo a um tipo de medo específico em relação às serpentes desenvolvido pela espécie humana. Entretanto, podemos falar que esse sentimento seria “horror”?

Há na passagem presente em *A interpretação dos sonhos* a ideia de que o aspecto sexual seria o fator desencadeador do exagero no horror às cobras sentido pelo neurótico, em relação a um certo tipo de horror natural. Ou seja, naturalmente as serpentes despertariam horror nos humanos, mas quando associadas às questões sexuais recalçadas do neurótico, esse horror natural seria intensificado. De certa forma, essa ideia é retomada em 1917, quando Freud propôs uma distinção entre medo livremente flutuante e medo ligado aos objetos, sendo que o segundo tipo seria exatamente o tipo de medo desenvolvido nas situações de fobia. Inclusive, nesse contexto, o medo de serpentes é utilizado como um exemplo de uma fobia que seria universal, devido ao verdadeiro perigo que as cobras representam para um humano.

Segundo Freud, as fobias são divididas em três tipos, que podem ser nomeadas da seguinte maneira, de forma a facilitar a compressão: 1) razoáveis; 2) exageradas; e 3) desproporcionais. O medo específico de coisas e situações que, de fato, trazem uma alta probabilidade de risco para a vida das pessoas seria uma fobia razoável — por exemplo, o pavor de cobras ou de altura. As fobias relacionadas a medos específicos de coisas que contam com uma baixa probabilidade de risco para o indivíduo são as consideradas exageradas — por exemplo, o pavor de tempestades ou colisões ferroviárias. O terceiro tipo, relativo a fobias desproporcionais, relaciona-se ao medo intenso de coisas ou atividades que apresentam um risco de vida quase nulo à pessoa, um bom exemplo seria a tão comum fobia de palhaço, ou de animais inofensivos como lagartixas e besouros.

Portanto, as serpentes seriam desse tipo de objeto temido que “têm em si algo de perigoso para as pessoas”²⁶², justificando porque “a maioria dentre nós tem uma sensação de repulsa [*widerwärtig*] ao encontrar uma cobra”²⁶³. Mesmo que posteriormente, em

²⁶² FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias sobre psicanálise (1916-17 [1915-17]), 1996, p. 400.

²⁶³ Ibid.

1926, Freud²⁶⁴ tenha afirmado que o medo da fobia é, no fundo, o medo da castração, seria possível argumentar que nesse caso Freud estaria falando de fobias exageradas ou desproporcionais — aquele nas quais é levado em conta o elemento neurótico do medo, e não do razoável horror às serpentes. Entretanto, essa divisão entre medos razoáveis e exagerados depende de uma noção de realidade do perigo que Freud²⁶⁵ também abandonou em 1926, ao renunciar a uma distinção tão radical entre medo real e medo neurótico.

Seria possível inferir que a ideia de “repugnância” abarcaria a noção de “horror”, já que a palavra alemã *Abscheu* — que irei abordar em outro capítulo — condensa em seu significado ambos os sentidos. No *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* (2009), Houaiss e Villar²⁶⁶ indicam que dentre as definições de “horror” em português estão abarcadas as concepções de “forte impressão de repulsa, acompanhada ou não de arrepio, gerada pela percepção de algo ameaçador”, “sentimento de nojo, de aversão, de ódio”, “caráter do que inspira pavor ou repulsa” e “atos ignóbeis, que causam repulsa”. Assim sendo, parece que foi possível encontrar através de caminhos abstrusos uma possibilidade de compreender que a expressão freudiana *Furcht vor der Schlange* possa, de fato, ter o sentido de “horror” natural às cobras.

Em outros momentos de sua obra, Freud fez referência a um tipo de horror que seria “natural”, “primário” ou “instintivo”. Por exemplo, em *Totem e tabu* (1912-13), ele apresentou a hipótese de que a origem do tabu relacionado aos mortos estaria articulada a um “horror natural”²⁶⁷ [*natürliches Grauen*] que sentimos em relação aos cadáveres, devido especificamente ao seu apodrecimento. Nessa expressão, em vez de *Furcht*, Freud utiliza *Grauen*, palavra que será discutida mais adiante, mas que é satisfatoriamente considerada correlata ao que conhecemos como “horror”, “terror” ou “pavor” em português. É possível argumentar que *natürliche Furcht* e *natürliches Grauen* tratem de medos e horrores diferentes; porém, o que chama a atenção aqui é a ideia de que sejam

²⁶⁴ FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, pp. 74-75.

²⁶⁵ Ibid., p. 101.

²⁶⁶ HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**, 2009, p. 1035.

²⁶⁷ Idem. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-13), 2014, p. 105.

“naturais”. A impressão que fica é a de que não se trata de afetos que seriam “artificiais”, estando mais para algo, de fato, ancestral e originário.

A ideia de um horror “primário”, no sentido de original ou ancestral, já havia aparecido na obra do psicanalista, mesmo que apenas de relance. Trata-se de uma nota de rodapé no caso clínico “Sra. Emmy von N.”, em *Estudos sobre a Histeria* (1893-95), na qual que Freud sinalizou a possibilidade de futuros estudos sobre a ideia de “horror primário”. Ao longo de sua vida, essa paciente havia sofrido todo tipo de experiência ruim com animais, sendo que o seu primeiro ataque histérico ocorrera, inclusive, em um dos frequentes episódios nos quais seus irmãos lhe provocavam com cadáveres de animais. Assim sendo, em uma sessão de hipnose a paciente contou a Freud que

Teve sonhos pavorosos [*schrecklich geträumt*], os pés das cadeiras e os braços e espaldares das poltronas eram todos serpentes, um monstro com um bico de abutre lançou-se sobre seu corpo, bicando-o e devorando-o todo, outros animais selvagens saltaram sobre ela etc. Logo passa a outros delírios com animais, que, porém, caracteriza acrescentando: “Isso foi real” (e não um sonho). Conta como (uma vez, no passado) queria pegar um novelo de lã e era um rato que fugiu correndo; como, durante um passeio, um grande sapo inesperadamente saltou sobre ela etc.²⁶⁸

Já havia me referido a essa passagem devido a sua semelhança com a alucinação de Anna O., na qual seus cabelos se transformavam em serpentes. O mais interessante aqui é que Freud comentou a questão em nota de rodapé, lamentando não ter investigado o significado por trás das alucinações com animais. Disse que faltou distinguir “o que era horror primário [*primäres Grausen*] no medo de animais, como é próprio de muitos neuropatas desde a infância, e o que era simbolismo”²⁶⁹. Há uma distinção interessante nessa passagem, na qual, de um lado, Freud colocou a ideia de “horror primário” em relação aos animais e, do outro, o “simbolismo” relacionado ao medo dos mesmos animais. Seria uma extrapolação afirmar que há aí uma diferenciação entre um “horror primário” e um “horror simbólico”?

De fato, o que Freud quis dizer nessa nota não é algo cristalino, mas é possível supor que, por simbolismo, ele esteja se referindo ao mesmo tipo de horror ao qual se

²⁶⁸ FREUD, Sigmund. BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria* (1893-95), 2016, p. 95.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 96, n. 16.

referia em *A interpretação dos sonhos* (1900). Em tal passagem, indicou que haveria um “horror natural às cobras”, mas que no caso do padecimento neurótico a imagem de uma cobra também despertaria o horror frente à sexualidade recalcada, já que sua aparência lembraria o formato cilíndrico do pênis. A importância do simbolismo surge na psicanálise principalmente relacionada a três questões que se apresentavam para Freud: o significado dos sintomas, o significado dos sonhos e os significados dos elementos da cultura. Naturalmente, a questão do simbolismo se ampliou para outras áreas, mas essas três podem ser consideradas os principais pilares do interesse psicanalítico pela noção de símbolo. Freud chegou a elaborar um pequeno verbete descritivo chamado “O simbolismo” [*Die Symbolik*], que foi inserido dentro de um verbete maior, “Psicanálise”, em um dicionário de sexologia publicado em 1923. Há no verbete um notável esforço de síntese de uma concepção tão ampla quanto “simbolismo” que vale citá-lo por completo:

O SIMBOLISMO. Ao estudar a forma de expressão criada pelo trabalho onírico, deparamos com o fato surpreendente de que determinados objetos, atividades e relações são representados no sonho, indiretamente, até certo ponto, por símbolos que o sonhador utiliza sem lhes conhecer o significado, e a respeito dos quais suas associações nada costumam produzir. A tradução [*Übersetzung*] deles tem de ser dada pelo analista, que somente pode achá-la empiricamente, através de inserções experimentais no contexto. Verificou-se depois que a linguagem, a mitologia e o folclore contêm abundantes analogias com os símbolos oníricos. Tendo relação com problemas interessantíssimos, ainda não resolvidos, os símbolos parecem ser fragmentos de uma antiga herança psíquica. O âmbito do simbolismo comum ultrapassa aquele da linguagem comum.²⁷⁰

É muito comum que a concepção de simbolismo seja relacionada apenas à interpretação dos sonhos, ou à influência do discípulo de Freud e dissidente da psicanálise, Carl Gustav Jung (1875—1961). Entretanto, mais de dez anos depois do rompimento com Jung em 1912, Freud ainda afirmava que “o simbolismo [...] não é um problema dos sonhos, mas de um tema ligado a nosso pensamento arcaico, nossa ‘linguagem fundamental’, [...] e domina os mitos e os rituais religiosos como os

²⁷⁰ FREUD, Sigmund. “Psicanálise” e “teoria da libido” [dois verbetes para um dicionário de sexologia] (1923), 2011, p. 285.

sonhos”²⁷¹. Essa perspectiva genética do simbolismo esteve presente em toda a obra de Freud, podendo ser encontrada já em *A interpretação dos sonhos* (1900), quando disse que o conceito de símbolo se limita a designar uma forma de representação indireta de algo. Nesse sentido, ele seria algo como o símile, a metáfora, a alegoria, a parábola, a alusão, porém, sua especificidade dentre as representações indiretas seria exatamente em sua “natureza genética”²⁷². Ou seja, Freud compreendia a relação simbólica entre dois elementos como o resíduo de um processo de identificação mais antigo no qual “aquilo que hoje se relaciona simbolicamente era, nos primórdios, unido provavelmente por uma identidade conceitual e linguística”²⁷³.

Jones se aprofundou na concepção psicanalítica de simbolismo em 1916, em artigo chamado “A teoria do simbolismo”²⁷⁴. Parte de sua argumentação reivindicava oferecer a sustentação teórica da perspectiva genética freudiana em relação ao simbolismo. Enquanto uma relação de representação indireta entre dois termos, “todo simbolismo prenuncia uma incapacidade relativa a qualquer apreensão ou apresentação, ainda que mais especialmente a uma incapacidade de apreensão”²⁷⁵. Essa incapacidade é, no fundo, algum tipo de inibição, no qual aquele elemento que buscava ser expresso, por algum motivo, não pôde fazê-lo. É nesse sentido, disse Freud, que durante o sonho o inconsciente “utiliza do simbolismo para a representação disfarçada de seus pensamentos latentes”, isto é, em vez de abandonar a satisfação do impulso que a expressão traria, o inconsciente encontra um elemento alternativo no qual o elemento original possa ser transcrito. Os motivos dessa inibição podem ser variados, mas é possível inferir que o medo sempre está associado a esse processo, seja ele uma antecipação de uma represália do mundo externo ou de uma advinda do supereu.

Discípulo de Freud e psicanalista húngaro, Ferenczi destacou a importância da presença do afeto na constituição de um “símbolo verdadeiro” em termos psicanalíticos. Não bastando a simples associação indireta entre dois elementos distintos, Ferenczi apontou, em “Ontogênese dos símbolos” (1913), que “nem toda comparação é um

²⁷¹ FREUD, Sigmund. Alguns complementos à interpretação dos sonhos (1925). In: Idem. **Obras completas volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**, 2011, p. 329.

²⁷² Idem. *A interpretação dos sonhos* (1900), 2019, p. 394.

²⁷³ Ibid., pp. 394-395.

²⁷⁴ JONES, Ernest. *A teoria do simbolismo* ([1916] 1920). **Lacuna: uma revista de psicanálise**, 2019, p. 3.

²⁷⁵ Ibid.

símbolo, mas unicamente aquela da qual um dos termos está recalcado no inconsciente”. Nesse sentido, os símbolos seriam representações que chegam à consciência com uma sobrecarga de investimento afetivo deslocado de outra representação que permaneceu inconsciente. A educação teria uma atuação direta na constituição dos símbolos; ela pressionaria o eu ao recalco de um dos elementos mais importantes da associação, enquanto o outro elemento mais insignificante seria investido com um suplemento de importância afetiva deslocado — transmutando-se, assim, em um símbolo do elemento recalcado. Para exemplificar, Ferenczi argumentou que,

Na origem, a paridade: pênis-árvore, pênis-campanário, é consciente, e é em consequência do recalco do interesse devotado ao pênis que a árvore e o campanário adquirem essa sobrecarga de interesse inexplicável e aparentemente injustificada; tornam-se símbolos do pênis.²⁷⁶

Nesse sentido, um símbolo para a psicanálise é sempre a representação de material inconsciente, com uma variação muito limitada do significado, já que não depende apenas de fatores individuais, mas também de ligações linguísticas entre o símbolo e a ideia simbolizada, como presente nos mitos e nas religiões. Não se trata aqui de inferir a existência de um inconsciente coletivo, como propôs Jung²⁷⁷, mas de que estão filogeneticamente disponíveis na cultura uma série de relações simbólicas já estabelecidas historicamente. Os mecanismos inconscientes de um indivíduo podem operar na elaboração de suas próprias relações simbólicas em um nível ontogenético; porém, não há garantias de que essas novas associações irão sobreviver em termos de transmissão geracional.

Quando Freud²⁷⁸ inferiu que seria possível distinguir entre horror natural e horror simbólico, compreendeu-se que seria uma distinção entre uma repulsa e aversão real às cobras, por exemplo, em oposição a um pavor relacionado a algum tipo de associação inconsciente com uma ideia ou imagem recalcada. Essa perspectiva seria, de certa forma, um retorno à concepção de medo real em oposição ao medo neurótico. O medo automático de serpentes seria uma reação de horror tóxica que coloca o sujeito em uma situação traumática na qual a resposta motora é paralisar. Já um horror simbólico estaria

²⁷⁶ FERENCZI, Sándor. Ontogênese dos símbolos (1913). In: Idem. **Psicanálise II**, 2011, p. 116.

²⁷⁷ JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** (1934-1955), 2000, pp. 51-64.

²⁷⁸ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-95), 2016, p. 96, n. 16.

na linha de um sinal de horror que protegeria o psiquismo de retornar à situação de desamparo. A relação simbólica entre a imagem de cobras e o elemento recalado faria com que o horror de serpentes fosse um anteparo afetivo contra o retorno do recalado.

Talvez o leitor tenha se incomodado com o paralelo tecido entre a teoria freudiana de *Angst* e a concepção de horror que apresento aqui. Mas um paralelo assim se tornou possível pelas falhas de tradução que permitiram que *Furcht*, na obra freudiana em português, tenha significado tanto a ideia de “medo” quanto a de “horror”. Mas o leitor incomodado não está sozinho, já que também não me encontro completamente satisfeito com o paralelo apresentado. Tal perspectiva mais geral não nos ajuda a compreender qual a especificidade da relação, que Freud insistiu em frisar, entre o horror e as serpentes. Além disso, se a ideia fosse apenas transplantar a teoria metapsicológica do medo [*Angst*] para tentar compreender o horror, a investigação aqui proposta correria o risco de cair em dois graves erros: 1) desidratar a centralidade que o afeto *Angst* tem na teoria psicanalítica e 2) ignorar que a provável especificidade metapsicológica do horror difere daquilo que foi descrito como *Angst*.

b. Demônio, Príapo e Rei Sol

A especificidade da concepção de “horror” enquanto *Furcht* na obra de Freud nos trouxe até a problemática em torno das afirmações sobre horror natural e horror simbólico em relação às serpentes. Entretanto, ainda não foram esgotadas as possibilidades de reflexão acerca da simbologia das cobras em Freud. É chegada a oportunidade de aprofundar duas publicações freudianas da década de 1920, que dão algum destaque para a imagem das serpentes e sua relação com o horror: “A cabeça da Medusa” (1922) e “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio” (1923). Em ambos os casos, segundo Freud, a presença de cobras e serpentes nos mitos ou em obras de arte trazem à tona, direta e indiretamente, o caráter simbólico relacionado à representação do pênis — tal como já havia indicado na passagem de *A interpretação dos sonhos* (1900).

Apesar de o ensaio “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio” ter tido menos repercussão que seu contemporâneo no campo psicanalítico, ele é uma interessante contribuição aos textos de Freud que se debruçam sobre as memórias de artistas e sua relação com as obras produzidas. Nesse sentido, em termos de estrutura argumentativa, assemelha-se bastante ao famoso texto “Uma recordação de infância de Leonardo da

Vinci” (1910). E, junto com ele, mantém uma correlação temática com os ensaios dedicados às memórias de Goethe e Dostoiévski — respectivamente, “Uma lembrança de infância em *Poesia e verdade*” (1917) e “Dostoiévski e o parricídio” (1928). Entretanto em “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio”, Freud investigou as memórias de Christoph Haitzmann, um pintor desconhecido, que ficou mais famoso por sua história relacionada às experiências com exorcismos do que por suas obras.

Richard Payer-Thurn (1867-1932), que estava realizando uma biografia de Haitzmann, permitiu que Freud tivesse acesso ao manuscrito *Tropheum Mariano-Cellense*, no qual constava, além do diário escrito pelo próprio pintor durante os anos de 1677 e 1678, uma carta do pastor que o acolheu em Pottenbrunn (Baixa Áustria), o relato do abade que o acolheu e exorcizou em Mariazell (Áustria) e oito cópias fiéis de suas pinturas. Segundo Freud²⁷⁹, o objetivo de tais pactos estaria relacionado a uma tentativa desesperada de amenizar a melancolia despertada pelo falecimento do pai de Haitzmann, já que o sofrimento o estava impedindo de trabalhar. Depois dos pactos, conforme se aproximava a data de pagamento dos contratos, o pintor começou a ter severos ataques epiléticos, terríveis alucinações visuais e paralisia das pernas. Assim, devido ao surgimento de tais sintomas, decidiu buscar auxílio religioso — que resultou em duas sessões de exorcismo, nas quais se recuperou e deu fim aos seus contratos com o demônio.

As cópias das pinturas incluídas no *Tropheum Mariano-Cellense* representam as formas que o demônio assumiu para se manifestar nas visões de Haitzmann. Primeiramente, ele lhe apareceu como um velho burguês comum, vestindo chapéu e usando bengala, acompanhado de um cachorro preto. Mas, nos encontros seguintes “sua aparência se torna cada vez mais terrível [*schreckhafter*] — mais mitológica, talvez se possa dizer: é dotado de chifres, garras de águia e asas de morcego”²⁸⁰, disse Freud. Até que, por fim, manifestou-se sob a forma de um dragão durante o exorcismo. Nos desenhos de Haitzmann, há uma sequência de oito imagens nas quais o diabo é representado com algumas modificações. Na quinta pintura, Haitzmann desenhou o pênis do demônio, bastante alongado tal como se fosse uma cobra ou uma cauda, como apontou Freud: “o Demônio exhibe, além dos seios, um pênis grande que termina como uma serpente”²⁸¹. Nas outras pinturas é possível verificar a presença de uma longa cauda, ora com ponta de

²⁷⁹ FREUD, Sigmund. Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio (1923), 2011, pp. 234-236.

²⁸⁰ Ibid., p. 243.

²⁸¹ Ibid., 2011, p. 250.

seta, ora com final bifurcado como uma língua de cobra, mas a quinta aparição é a única na qual ele está completamente nu. Mesmo em sua forma de dragão, em que é possível identificar uma cauda comprida e escamosa, o pênis é ausente.

Fig. 8 — “Demônio”, 1677/1678, Christoph Haitzmann

Haitzmann disse que na quinta aparição “ele [o demônio] apareceu para mim neste personagem horrível e perguntou por que eu tinha queimado o seu livro, eu tinha que devolvê-lo ou ele iria me rasgar em pedaços”²⁸². É curioso notar que essa é a primeira aparição na qual o demônio ameaça Haitzmann, já que nas anteriores ele apenas oferece ajuda, felicidade e dinheiro. No momento em que o demônio lhe apareceu com o longo pênis aparente, também ameaça rasgar (talvez uma empalação) o pintor caso não honre sua promessa de sangue. Apesar de o próprio Freud nomear o pênis desenhado como serpente, ele não desenvolve nada sobre isso especificamente. Sua questão no assunto diz respeito mais à questão simbólica de um pênis exagerado do que à serpente em si. Freud se debruça principalmente nesse ponto, tanto em relação ao pênis quanto aos seios, que foram representados de maneira avantajada ou em dois pares.

A abordagem de Freud toma a representação do demônio de Haitzmann dentro de uma chave de leitura na qual essa personagem representa o pai do pintor em suas fantasias — a contraparte do pacto era que Haitzmann deveria reconhecer o demônio como pai. Nesse sentido, a presença de um pênis-serpente é uma supervalorização do pai enquanto figura masculina; já a presença dos seios e ausência do pênis seriam um ataque à imagem do pai, retirando sua virilidade:

²⁸² HAITZMANN, Christoph *apud* FREUD, Sigmund. **Mooses, telepatia ja paholainen**: soveltavaa psykoanalyysia 1899-1939, 2014, p. 227.

Tal representação do Demônio é algo incomum em si. Quando ele é uma noção genérica, quando surgem demônios no plural, a representação de demônios femininos nada tem de estranho, mas não me parece ocorrer que o Demônio, que é uma forte individualidade, o senhor do Inferno e opositor de Deus, não seja retratado como masculino, ou mesmo supermasculino, com chifres, cauda e um grande pênis-serpente.²⁸³

É de sabedoria comum como a questão fálica atravessa a teoria psicanalítica desde Freud. É também justificada a crítica bem conhecida de que, sob lentes psicanalíticas, tudo pode ser reduzido à presença ou à ausência de pênis — macarrão com ovos, gravata, cobra, aranha, olho, cabeça da Medusa, apenas para exemplificar. Entretanto, no caso da pintura de Haitzmann, a relação pênis-serpente é direta e irrefutável. Seria possível dizer que tal demônio lembra as imagens encontradas em afrescos de Pompeia do deus Príapo, protetor dos jardins e pomares, nas quais o pênis, apesar de longo, não é representado como uma serpente. Sabe-se que muito da imagem de Príapo esteve associado a Pan, Fauno e Sátiro, figuras que definitivamente compõe a imagem do diabo presente nas pinturas de Haitzmann — chifres, barba, língua protuberante, patas de bode e o pênis alongado. Porém, a diferença é perceptível: no caso das imagens de Príapo, trata-se de um pênis comprido e ereto, enquanto no demônio de Haitzmann é um pênis-cobra que serpenteia.

Fig. 9 — Afresco de Príapo encontrado em Pompéia

²⁸³ FREUD, Sigmund. Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio (1923), 2011, p. 250.

Na Itália, principalmente Pompeia e Herculano, o pênis de Príapo era utilizado como um amuleto de fertilidade conhecido como *Fascinus* e, enquanto ídolo apotropaico, tinha função de proteger a colheita, desviando o mau-olhado que ameaçava as plantações, jardins e pomares. Da mesma forma, como se acreditava que mostrar os genitais era um gesto capaz de afugentar maldições e maus agouros, um pequeno ídolo em formato de falo poderia exercer o mesmo poder. Em um texto chamado “O tabu da virgindade” (1917), Freud²⁸⁴ mencionou que durante alguns ritos pré-matrimoniais na Roma Antiga havia o costume de dedicar a virgindade das noivas ao deus Príapo antes da noite de núpcias. O rito consistia na jovem sentar-se em uma “pedra de Príapo” até o rompimento do hímen. O símbolo do deus Príapo é um pênis porque na mitologia narra-se que ele foi castigado como resultado de uma disputa de sua mãe, Hera, com a deusa Afrodite. Sua punição foi ter seu pênis aumentado em um tamanho desproporcional e sempre ereto. O órgão gigantesco e o comportamento depravado do deus causavam pavor e medo nas mulheres que desejava. Por exemplo, o mito conta que a ninfa Lótis, após ser diversas vezes assediada por Príapo, preferiu pedir aos deuses que lhe transformassem em uma árvore (Lótus) para não ser mais importunada²⁸⁵. O medo da genitália masculina é um ponto de convergência entre o mito de Príapo e o demônio de Haitzmann, pois é bastante intuitivo inferir que um pênis-serpente tem função de horrorizar.

Fig. 10 — Amuletos de *Fascinus* encontrados em Pompeia

Fig. 11 — Pedra de Príapo pompeana

Outra imagem de pênis gigante também faz parte da iconografia freudiana, presente em um texto elaborado em conjunto com David Ernest Oppenheim (1881-1943)

²⁸⁴ Idem. O tabu da virgindade (contribuições à psicologia do amor III) (1917). In: Idem. **Obras completas volume 9**: observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910), 2013, p. 381.

²⁸⁵ OVÍDIO. **Metamorfoses** (8 d.C.), 2017, p. 497; Livro IX, estrofe 345 e 348.

chamado “Os sonhos no folclore”, de 1911, mas publicado apenas em 1957. A primeira parte do escrito é dedicada ao simbolismo do pênis em sonhos que também pode ser verificado no folclore europeu. Após elencar sonhos e poemas nos quais o pênis é associado ao cetro real, Freud e Oppenheim fazem referência à gravura do artista belga Félicien Victor Joseph Rops (1833-1898), na qual realizou uma caricatura chamada *tout est grand chez les rois* [tudo nos reis é grande], em que

mostra a figura nua de um rei com as feições do *Roi Soleil* [Luís XIV], cujo pênis gigantesco, que se ergue ao nível do braço, porta, ele próprio, uma coroa. A mão direita equilibra o cetro, enquanto a esquerda agarra uma grande orbe, que, em virtude de uma fenda central, apresenta semelhança inequívoca com outra parte do corpo que é objeto de desejos eróticos. O dedo indicador da mão esquerda acha-se inserido neste sulco.²⁸⁶

Ao comparar essa gravura do Rei Sol com o afresco pompeano de Príapo que se encontra atualmente no *Gabinetto Segreto* [Sala Secreta] do Museu Nacional de Arqueologia em Nápoles, com facilidade percebe-se o que Aby Warburg apontou como “sobrevivência”, no sentido em que notáveis aspectos imagéticos desse Príapo pompeano, que data do período entre 89 a.C. e 79 a.C., encontram-se vivos sob a forma da caricatura do Rei Sol do século XIX. De que uma imagem lembra a outra não há dúvidas, já que além da representação em perfil, com o pênis ereto de proporção similar, também se assemelham a presença do cetro, as sandálias e o farto pelo pubiano. Esse último é um traço que o Príapo pompeano e o Rei Sol dividem com o demônio do século XVII de Haitzmann, além do pênis comprido — que, no caso do diabo, se difere no formato serpentiforme.

²⁸⁶ FREUD, Sigmund; OPPENHEIM, David Ernest. Os sonhos no folclore (1957 [1911]), 1996, p. 199.

Fig. 12 — “Tudo nos reis é grande”, antes de 1899, Félicien Victor Joseph Rops

Evidentemente a imagem de Príapo e do Rei Sol em nada aludem às cobras ou serpentes, essa é uma característica exclusiva do demônio de Haitzmann. Também não há qualquer menção em *Estudos sobre a histeria* (1893-95) de que as serpentes estariam de alguma forma simbolizando o genital masculino nas horríveis alucinações de Anna O.. Ao que parece, a ideia de Freud não era forçar a concepção de que a imagem ou a ideia de cobras estivessem sempre simbolicamente relacionadas à representação recalcada do pênis. A questão surge à psicanálise pela via inversa, ou seja, era exatamente a constante associação entre “serpente” e “pênis” — presente nas anedotas folclóricas, nos chistes, nos sonhos de pacientes e nas obras de arte, por exemplo — que apontava para uma histórica associação simbólica entre ambas as imagens.

O texto escrito em conjunto com Oppenheim em 1911 traz diversos exemplos desse tipo, como a “Canção da Minhoca”: canção folclórica da Silésia que servia de alerta aos jovens, na qual uma garota sonha que seu namorado se transforma em uma “minhoca gorda” [*dicker Regenwurm*] que lhe penetra. Sem poder fazer nada contra a situação, algum tempo depois, quando “chegada a hora”, o “alegre vermezinho [para fora] se esgueirou” [*glücklich kriecht das Würmchen aus*]. Freud e Oppenheim complementam informando que “a mesma simbolização dos pênis por um verme é encontrada em diversas piadas obscenas”. No Brasil, o grupo musical de axé e pagode baiano chamado “É o Tchan!”, famoso por suas letras de duplo sentido, em que a conotação sexual está sempre subentendida, fez sucesso em 1997 com uma canção chamada “Dança do ventre”. Com uma temática arabo-egípcia, o refrão “ela fez a cobra subir” parte do pressuposto de que a cobra possa simbolizar um pênis, referindo-se então a uma ereção causada pela odalisca a que a música se refere.

O psicanalista inglês John Carl Flügel publicou, em 1924, um ensaio chamado “Polyphallic Symbolism and the Castration Complex”²⁸⁷ [Simbolismo polifálico e o complexo de castração]. Nele, apresentou a concepção de simbolismo polifálico, emprestada de Freud, na qual a ideia de profusão de falos sinalizaria a presença inconsciente do medo de castração. Flügel apresentou uma série de vinhetas com sonhos de seus pacientes, em que há marcadamente a presença de cobras, répteis e dragões, mas também outras imagens que são por ele consideradas polifálicas, por exemplo: dedos, tentáculos, flechas, espadas, entre outros. Entretanto, um dos sonhos apresentados — de um paciente que sofre de impotência —, estabelece uma relação interessante com o demônio pintado por Haitzmann, já que se trata de uma imagem na qual o pênis não apenas se parece com uma serpente, ele é uma:

Estou segurando meu órgão na minha mão, que assumiu uma enorme proporção; um líquido está vazando dele em fluxo contínuo e eu tenho claramente a impressão de sentir minha força e virilidade, embora sem qualquer sensação voluptuosa. O órgão assume tais proporções que eu começo a ficar alarmado e sua extremidade se transforma na cabeça de uma serpente; ele se move em todas as direções e eu fico assustado, temendo que morda minha mão; eu também tenho a impressão de que não vaza mais líquido, mas agora fogo, que ele cospe de sua boca. Neste ponto, eu acordo e involuntariamente tenho em minha mente a imagem da cabeça de uma certa mulher, com o cabelo sendo composto de serpentes.²⁸⁸

Tal sonho é interessante já que a relação entre o pênis e a serpente não é apenas uma associação possível, no qual uma coisa representaria a outra, metaforicamente. Nesse caso, a ação se desenvolve de modo que um se transforma literalmente no outro de forma assustadora. A preocupação e o decorrente medo da impotência, após a transformação no contrário, tornaram-se, no sonho, o pênis-serpente que ganha vida própria. É interessante notar como esse pesadelo específico aponta para a existência de um medo [*fright*] sentido em relação ao pênis-serpente, que parecia crescer e tornar-se independente do corpo do rapaz. Flügel não deu tanto destaque à imagem de serpente, em si, ou mesmo ao seu

²⁸⁷ FLÜGEL, John Carl. Polyphallic Symbolism and the Castration Complex. **The International Journal of Psychoanalysis**, 1924, pp. 155-196.

²⁸⁸ FLÜGEL, John Carl. Polyphallic Symbolism and the Castration Complex. **The International Journal of Psychoanalysis**, 1924, p. 156. (Na realidade, trata-se de um sonho coletado pelo Houston Flournoy, como indicado por Flügel).

relativo horror; entretanto, elaborou uma extensa argumentação da presença de imagens polifálicas nos mitos gregos relacionados à Medusa.

Naturalmente, a imagem de cabeça de mulher com cabelos de serpente que surgiu quando o rapaz despertou foi interpretada como uma referência à cabeça da Medusa, assim como nas visões de Anna O.. O ensaio de Flügel é um diálogo direto com os textos de Freud e Ferenczi²⁸⁹ sobre a cabeça da górgona. Ambos abordam a questão da serpente e o simbolismo fálico, bem como toda uma série de outros simbolismos que giram em torno do medo da castração e do horror frente ao corpo castrado/decepado. Inclusive, a temática do horror é central na maneira como Freud aborda a representação da cabeça da Medusa, descrevendo-a como um “símbolo *sui generis* do horror na mitologia grega”²⁹⁰.

c. *Gorgóneion*

Em 1922, Freud dedicou um manuscrito à “cabeça de Medusa”. Ali, mais do que abordar o mito da personagem da Medusa, suas diferentes variantes e lacunas históricas — como fez com Moisés em 1939, por exemplo —, o seu interesse estava articulado especificamente à cabeça do monstro mitológico enquanto um *tropo*, um símbolo de horror. A temática da cabeça da Medusa se refere a uma tradição iconográfica vastamente explorada pelo mitólogo Wilhelm Heinrich Roscher (1845-1923)²⁹¹ e que se convencionou tratá-la pelo nome grego de *gorgóneion*²⁹² [cabeça da górgona]. Os achados arqueológicos apontam que a cabeça de górgona é um dos adornos mais encontrados em representações de escudos de batalha, pelo menos desde o período Micênico (entre 2000 e 1.100 a. C.)²⁹³. Isso pode ser observado em qualquer acervo que contenha artefatos greco-romanos ou até mesmo de outras tradições, mas inspirados na temática mitológica. Por exemplo, quase toda estátua de Atena possui uma cabeça de górgona em sua égide ou em seu escudo. Muitos bustos de imperadores e nobres romanos

²⁸⁹ FERENCZI, Sándor. Simbolismo da cabeça da Medusa (1923), 2011, p. 217.

²⁹⁰ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 328; tradução modificada.

²⁹¹ ROSCHER, Wilhelm Heinrich. **Die Gorgonen Und Verwandtes**: eine vorarbeit zu einem handbuch der griechischen mythologie vom vergleichenden standpunkt, 1897.

²⁹² GLENNON, Madeleine. **Medusa in Ancient Greek Art**, 2017.

²⁹³ CHASE, George Henry. The shield devices of the greeks. **Harvard Studies In Classical Philology**, 1902, p. 67.

também eram esculpidos com uma cabeça de górgona enfeitando o peitoral da armadura. Além dos escudos e peitorais, o *gorgóneion* era utilizado como adorno de diversas maneiras, mas principalmente em antefixos, relevos, moedas, candelabros, pratos e vasos.

Fig. 13 — *Égide de Atena com gorgoneion*

Fig. 14 — *Escudo de Atena com gorgoneion*

Fig. 15 — *Busto adornado com gorgoneion*

Fig. 16 — *Antefixo de gorgoneion*

Fig. 17 — *Relevo de górgona* Fig. 18 — *Moeda de górgona* Fig. 19 — *Candelabro de górgona* Fig. 20 — *Prato de górgona* Fig. 21 — *Vaso de górgona*

Por ora, o *gorgóneion* será de nosso interesse apenas por sua intrínseca relação com representação de serpentes. Porém, como retornarei a essa imagem em outros momentos, algumas considerações sobre o mito da Medusa serão de serventia para a

investigação proposta. Estamos acostumados a identificá-la em sua representação mais basal como aquela criatura da mitologia grega que possui cabelos de serpente e tem o poder de transformar quem a olha em pedra. Essa é a concepção mais comum sobre a Medusa; porém, quem por ela tiver um maior interesse, poderá conhecer as demais informações sobre seu mito: o envolvimento com Atena, responsável por sua transformação em monstro, e com Perseu, responsável por seu assassinato, por exemplo. Entretanto, menos comum é a informação de que a primeira aparição que se tem registro da Medusa data de 800 e 701 a.C., no poema épico escrito por Homero (928-898 a.C.) intitulado *Odisseia*. Não há registro de alguém que defenda que a górgona tenha sido inventada por Homero, uma vez que é provável que ela fosse uma criatura que já existia no folclore grego, mas que os registros de sua existência pré-homérica tenham sido perdidos.

Verdade seja dita, não é exatamente a Medusa quem aparece na *Odisseia*, mas uma górgona, especificamente a “cabeça de Gorgô”²⁹⁴, ou seja, um *gorgóneion*. É consenso para a esmagadora maioria dos poetas e mitólogos que as górgonas eram apenas três: as irmãs Medusa, Esteno e Euríale. Porém, não é possível saber o quanto Homero compartilhava de tal consenso, uma vez que, para seu objetivo narrativo, essa informação era relativamente irrelevante. A cena ocorre quando Odisseu desce até o Hades, o submundo, para se consultar com o espírito do vidente Tirésias. Após esse encontro, o herói se reúne com diversos amigos que já pereceram e inclusive com sua mãe, que ele não sabia que já havia falecido. A cabeça da górgona faz sua aparição no contexto em que Odisseu percebe que estava cercado de uma horda de mortos:

mas grupos de mortos, milhares, perto juntaram-se
com ruído prodigioso: um medo amarelo atingiu-me,
que a cabeça de Gorgô, portento assombroso,
da casa de Hades me enviaria a ilustre Perséfone.²⁹⁵

Odisseu é tomado por um súbito medo e percebe a presença da criatura enviada pela rainha do submundo, Perséfone. É o medo produzido pela cabeça da górgona que faz o herói grego desistir de ficar próximo do espírito de seus amigos e fugir imediatamente

²⁹⁴ HOMERO. *Odisseia* (800-701 a.C.), 2014, p. 346; canto XI, estrofe 634.

²⁹⁵ Ibid.; canto XI, estrofes 633-635.

do Hades. Porém, o que há de mais insólito na cena narrada por Homero é o fato de que a górgona é apenas uma cabeça. Naturalmente isso não deixou de intrigar os leitores da *Odisseia*, já que com o passar dos séculos a narrativa da Medusa foi sendo constituída de maneira que culminasse em uma decapitação que a transformasse em apenas uma cabeça. Se no mito, o derradeiro fim da Medusa é ter sua cabeça decepada por Perseu e tornar-se um *gorgóneion*, a história literária e antropológica da Medusa indicam que provavelmente seu início enquanto ícone representacional se deu como apenas uma cabeça, justamente.

Antes de ser representada como uma górgona de corpo inteiro, a Medusa era apenas uma cabeça²⁹⁶. A presença de *gorgóneia* em inúmeros artefatos que datam de 800 a 600 a.C., além de sua participação na *Odisseia* indicam que a história que narra sua decapitação foi criada posteriormente²⁹⁷, como uma tentativa de justificar ou explicar a origem de sua aparência insólita. Esse tipo de retroatividade, em que fatos posteriormente inventados buscam solucionar lacunas das versões mais antigas de enredos e personagens, é muito comum na mitologia, uma vez que sua difusão esteve associada principalmente à tradição oral, na qual poetas e historiadores tentam dar sentido para contrassensos e informações ruidosas através de ajustes narrativos.

Por exemplo, entre o século I e II d.C., Pseudo-Apolodoro que já conhecia a história de Perseu e Medusa, utilizou-se de um evento do mito de Hércules para justificar a presença da górgona no Hades. Uma das doze tarefas do herói era descer ao Hades para matar o cão Cérbero; entretanto, no caminho encontrou a Medusa: “Hércules desembainhou sua espada contra a Górgona como se estivesse viva, mas soube através de Hermes que era apenas uma forma vazia”²⁹⁸, ou seja, segundo Pseudo-Apolodoro, consequentemente, o que Odisseu encontrou no Hades não foi a górgona viva, e sim a sua alma. Isso justificaria o fato de tanto Hércules quanto Odisseu terem podido olhar para a górgona sem se transformar em pedra, assim como também ela ter a forma de apenas uma cabeça na *Odisseia*, uma vez que havia sido decapitada.

Essa concepção de que a narrativa mitológica foi-se constituindo de maneira que o poeta posterior preenchia as lacunas deixadas pelo poeta anterior nos auxilia a

²⁹⁶ CROON, Johan Harm. The Mask of the Underworld Daemon—Some Remarks on the Perseus-Gorgon Story. *The Journal Of Hellenic Studies*, 1955, p. 13.

²⁹⁷ Ibid., pp. 9-16; WILK, Stephen R.. **Medusa**: solving the mystery of the gorgon, 2000, p. 35.

²⁹⁸ PSEUDO-APOLODORO. **Biblioteca mitológica** (1-200 d.C.), 1987, p. 61; livro II, estrofes 123-124.

compreender, por exemplo, a relação entre o caráter apotropaico do *gorgóneion* na cultura e o poder petrificador da Medusa no mito. A palavra grega *αποτρέπειν* [apotrépein] costumava significar “fazer dar meia volta”, “mandar embora” ou “não deixar entrar”, sendo usada nesse sentido para se referir aos amuletos de proteção contra maldições e mau-olhado²⁹⁹. Não parece haver dúvidas quanto à função apotropaica da cabeça de górgona na Grécia e na Itália antigas. Acreditava-se que, enquanto amuleto, o *gorgóneion* era capaz de oferecer proteção e afastar maldições e mau-olhado — tal como o *Fascinus* de Príapo. Entretanto, muito contribui para essa hipótese a própria narrativa mitológica na qual a imagem da Medusa era, para ela própria, uma arma que lhe garantia proteção, ao mesmo tempo em que consistia na sua maldição.

A versão mais difundida do mito conta que Medusa era a única bela dentre suas irmãs, as górgonas, filhas das divindades marítimas Ceto e Fórcis. As irmãs Esteno e Euríale foram agraciadas com a imortalidade, enquanto Medusa era mortal. Pseudo-Apolodoro³⁰⁰ narrou que a transformação de bela jovem em monstro horrendo ocorreu devido ao fato de Medusa ter se gabado de sua beleza (ou da beleza de seus cabelos), despertando a rivalidade da deusa Atena. A versão apresentada por Hesíodo³⁰¹ conta que a punição teria outra causa: Poseidon e Medusa haveriam copulado em um templo dedicado a Atena, assim profanando-o. Ovídio³⁰² unificou as duas versões, narrando que Poseidon haveria “desonrado” a Medusa no templo de Atena. Eufemismos à parte, trata-se da variante na qual o deus do mar não teria resistido a beleza da górgona, estuprando-a no templo³⁰³. Assim, enquanto uma deidade patriarcal, Atena pune a vítima, retirando-lhe a beleza e transformando-a num monstro intocável — seu aspecto horrendo é um cinto de castidade, proibindo-a de estabelecer contato com os outros.

A punição consistia em ter seus cabelos transformados em escamosas serpentes espiralares, grandes dentes tais como javalis, mãos de bronze e asas de ouro³⁰⁴.

²⁹⁹ FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. Apotropaic symbolism at Pompeii: a Reading of the graffiti evidence. *Revista de História*, 1995, p. 9.

³⁰⁰ PSUEDO-APOLODORO. *Biblioteca mitológica* (séc. I e II), 1987, p. 47; livro II, estrofe 46.

³⁰¹ HESÍODO. *Teogonia*. (800-701 a.C.), 2020, p. 39; estrofes 274-279.

³⁰² OVÍDIO. *Metamorfoses*. (8 d.C.), 2017, p. 267; Livro IV, estrofes 781 e 782.

³⁰³ DELCOURT, Marie. *L’oracle de Delphes*, 1955; SEELIG, Beth J.. The rape of Medusa in the temple of Athena: Aspects of triangulation in the girl. *The International Journal of Psychoanalysis*, 2002; e HASTINGS, Christobel. The Timeless Myth of Medusa, a Rape Victim Turned into a Monster. *Broadly: Vice*, 2018.

³⁰⁴ PSEUDO-APOLODORO. op. cit., p. 46.

Transformada, a Medusa adquiriu um aspecto horroroso, principalmente seu rosto, que teria o poder de matar aquele que o mirasse, transformando-o em pedra. Há algum paralelo aqui com os mitos das ninfas Dafne e Lótis, que foram transformadas pelos deuses em árvores — respectivamente, loureiro e lótus — como proteção contra o estupro. Mas de certa forma remete ao próprio mito de Príapo, no qual a sua punição (o pênis monstruoso) também horrorizava quem o olhasse. Esse mesmo poder de afastar o olhar e o contato alheios será utilizado pela deusa Atena, que fez do *gorgóneion* um amuleto apotropaico. No mito, a Medusa é assassinada por Perseu, que consegue decapitá-la ao evitar olhá-la diretamente, utilizando-se do reflexo de um escudo polido. Nas mãos de Perseu, o *gorgóneion* se torna uma arma, cuja visão era fatal para os inimigos, pois o cadáver da Medusa ainda exercia seus poderes de petrificação. Como havia sido auxiliado pela deusa Atena, Perseu lhe presenteia com a cabeça da Medusa. Atena então decide colocar o *gorgóneion* no peitoral de sua armadura, conhecida como égide — ou em seu escudo, a depender da versão. É assim que surge a concepção de que o *gorgóneion* funcionaria como um amuleto; sua proteção está relacionada com o poder de afastar o olhar dos inimigos, o mau-olhado.

Fig. 22 — Perseu presenteia Atena

É precisamente a questão do *gorgóneion* enquanto símbolo de horror — que petrifica de terror, mas também afasta o mau-olhado — que interessou Freud para a redação de seu manuscrito. Datado de 14 de maio de 1922, o pequeno texto “A cabeça da Medusa” foi publicado após o falecimento de Freud em 1940, em um número especial (XXV) da revista *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*, dedicada à

vida e à obra do autor³⁰⁵. Apesar de permanecer inédito, alguns de seus discípulos sinalizavam a existência de um texto de Freud sobre o tema em seus próprios escritos — como, por exemplo, Ferenczi³⁰⁶, Flügel³⁰⁷ e Otto Fenichel³⁰⁸.

O manuscrito era um esboço para um trabalho mais detalhado, tal como o próprio Freud sugeriu nas linhas finais do texto. Após explorar muito brevemente o horror à cabeça da Medusa em oito parágrafos, ele encerrou o texto constatando certa fragilidade das argumentações da forma como foram postas, bem como a necessidade de um estudo mais aprofundado sobre o tema abordado. No ano seguinte à elaboração de “A cabeça da Medusa”, Freud publicou um artigo chamado “A organização genital infantil [um acréscimo à teoria da sexualidade]” (1923)³⁰⁹, em que retomou o tema do horror à cabeça da Medusa de maneira breve. Nele, Freud não fez menção alguma ao seu manuscrito, que ainda se encontrava inédito. Porém, citou a nota “Simbolismo da cabeça da Medusa”³¹⁰, elaborada por Ferenczi. Voltou ao assunto somente dez anos depois, em suas “Novas conferências introdutórias à psicanálise” (1933), para reforçar a hipótese de que a representação da cabeça da Medusa refere-se ao motivo mitológico do “pavor da castração”³¹¹ [*Kastrationsschreck*] — expressão que algumas vezes foi traduzida como “horror à castração”³¹².

Freud compreendia que o formato serpentiniforme dos cabelos da Medusa era como um signo imagético relacionado aos pelos pubianos ao redor da vagina. Mais do que isso, a profusão de serpentes na cabeça da Medusa seria uma simbolização compensatória da ausência de pênis, como resultado da castração. É interessante notar que, por mais que Freud tenha inferido que o horror da cabeça da Medusa estivesse predominantemente associado ao fato de ela simbolizar o horror à castração, ele não deixou de comentar que

³⁰⁵ FREUD, Anna (Org.) *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*, 1940, p. 106.

³⁰⁶ FERENCZI, Sándor. Simbolismo da cabeça da Medusa (1923), 2011, p. 217.

³⁰⁷ FLÜGEL, John Carl. Polyphallic Symbolism and the Castration Complex. *The International Journal of Psychoanalysis*, 1924, pp. 155-196.

³⁰⁸ FENICHEL, Otto. Schautrieb und Identifizierung. *Internationale Zeitschrift Für Psychoanalyse*, 1935, p. 561-583.

³⁰⁹ FREUD, Sigmund. A organização genital infantil [um acréscimo à teoria da sexualidade] (1923). In: Idem. **Obras completas volume 15**: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923), 2011.

³¹⁰ FERENCZI, Sándor. Simbolismo da cabeça da Medusa (1923), 2011, p. 217.

³¹¹ FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933), 2010, p. 149.

³¹² Idem. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 327.

havia algum tipo de característica horrível nas cobras em si³¹³. O manuscrito da cabeça da Medusa parece reforçar a concepção de que, no caso das serpentes, haveria um tipo de horror natural mais primário, e um segundo tipo de horror associado à simbolização do pênis ou de sua ausência.

Apesar de breve, inédito e incompleto, o argumento freudiano sobre a cabeça da Medusa oferece a esta investigação um passo importante na compreensão sobre *Furcht* enquanto um “horror” natural às cobras, pois o recurso de Freud à mitologia direciona-o para as tentativas de universalização de suas noções e de seus conceitos. Enquanto referência ancestral, primitiva e, de certa forma originários, os mitos são para Freud um mosaico dos rastros das fantasias inconscientes do passado, sobrepostas de maneira bastante irregular, tal como as anacrônicas ruínas que compõem a paisagem de Roma. Em 1922, Freud já havia utilizado os mitos gregos como modelos histórico-culturais similares aos fenômenos psíquicos que estava descrevendo. Os mitos de Édipo³¹⁴ e Narciso³¹⁵ são os mais famosos nesse sentido; porém, os mitos de Prometeu³¹⁶, Cronos e Zeus³¹⁷ — e até mesmo das Moiras³¹⁸ — também foram utilizados pelo psicanalista como estratégia de aprofundamento histórico-cultural das hipóteses acerca do funcionamento psíquico.

No caso do mito da Medusa, sua argumentação gira ao redor da concepção de que a imagem da cabeça decepada da Medusa é um símbolo de horror³¹⁹ [*Symbol des Grauens*]. Ela produz horror em quem a vê exatamente por ser um monstro de aparência horrível. Entretanto, Freud inferiu que contribui muito para esse efeito de horror a relação simbólica entre o *gorgóneion* e a castração, isto é, entre o ato de decapitar e o de castrar³²⁰. Essa relação está inferida no manuscrito através da constatação de que, com muita

³¹³ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 327.

³¹⁴ Idem. **A interpretação dos sonhos**: volume 1 (1900), 2019, pp. 283-287.

³¹⁵ Idem. Uma dificuldade da psicanálise (1917) In: Idem. **Obras completas volume 14**: História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920), 2010, p. 243.

³¹⁶ Idem. A conquista do fogo (1932), 2010, p. 401.

³¹⁷ Idem. A cisão do Eu no processo de defesa (1940 [1938]). In: Idem. **Obras completas volume 19**: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939), 2018, p. 350.

³¹⁸ Idem. O tema da escolha do cofrinho (1913) In: Idem. **Obras completas volume 10**: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ["o caso Schreber"], artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913), 2010, p. 310.

³¹⁹ Idem. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 327.

³²⁰ Ibid.

frequência, em sonhos, chistes, mitos e folclore, a imagem de decapitação faz alusão à castração. Nesse sentido, o horror à Medusa seria uma versão mitológica do horror à castração. A partir disso, Freud afirmou que a imagem da cabeça decapitada da Medusa estaria inconscientemente associada à visão da vagina, que na fantasia infantil representaria um corpo de quem teve o seu pênis decepado.

No manuscrito, Freud destacou que na Antiguidade acreditava-se que a exposição do pênis ereto possuía efeito apotropaico, tal como um amuleto, no sentido de mostrar valentia fálica: “não tenho medo de ti, te enfrento, possuo um pênis”³²¹. Essa concepção levou à elaboração de cultos fálicos — como, por exemplo, do *Fascinus* e de Príapo, já apresentados anteriormente. Entretanto, o psicanalista também indicou que a exibição da vagina enquanto emblema de castração tinha o seu próprio efeito apotropaico. Nesse sentido, interpretou Freud, quando Atena passa a portar o *gorgóneion* em sua égide, torna-se inabordável pelos homens, repelindo-os e mantendo-se virgem. Segundo o psicanalista, a proteção que a vagina enquanto amuleto supostamente oferece estaria relacionada ao efeito de horror que sua exposição causa. Vale ressaltar que esse horror não é algo inerente à genitália feminina, mas uma construção relacionada à predominância de culturas falocêntricas, nas quais a vagina é compreendida como uma espécie de pênis negativo.

A associação entre o *gorgóneion* e a vagina sustenta-se em algumas características destacadas por Freud. A primeira delas busca associar a rigidez da ereção peniana com o poder de petrificação. Supõe que da mesma maneira que a aparência da Medusa poderia causar horror e petrificação, a visão da vagina produziria o medo de castração e, ao mesmo tempo, a excitação. Na perspectiva de Freud, tornar-se “rígido de terror”³²² [*starr vor Schreck*] é o rastro mitológico de uma fantasia infantil na qual a ereção peniana está associada à visão de algo que produz medo ou horror. Em um artigo de 1935, chamado “Schauptrieb und Identifizierung”³²³ [Pulsão escopofílica e identificação], Fenichel³²⁴ relatou o sonho de uma paciente no qual a associação entre petrificação e ereção havia sido reconhecida pela sonhadora. A paciente sonhava constantemente com um rapaz

³²¹ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 328.

³²² Ibid., p. 327.

³²³ FENICHEL, Otto. Schautrieb und Identifizierung. *Internationale Zeitschrift Für Psychoanalyse*, 1935, pp. 561-583; Idem. The Scopophilic Instinct and Identification. *International Journal of Psychoanalysis*, 1937, pp. 6-34.

³²⁴ FENICHEL, Otto. op. cit., 1937, p. 25.

petrificado da cintura para baixo. A análise do sonho levou à compreensão de que o rapaz havia sido petrificado como punição por espiá-la (ideia que a excitava). Nesse sentido, a petrificação simbolizava um castigo, ao mesmo tempo em que representava que o rapaz havia ficado excitado com ela, já que no sonho ficava rígido apenas da cintura para baixo.

Um dos primeiros psicanalistas dos EUA, Isador Coriat, também publicou um artigo em 1941 sob o título de “A note on the Medusa symbolism”³²⁵ [Uma nota sobre o simbolismo da Medusa], no qual apresentou o caso clínico de um paciente que com frequência fantasiava assistir sua mãe nua, com o detalhe de que em suas visões, a genitália materna estava recoberta com “cabelos pubianos proeminentes”³²⁶ — interessante notar que na língua inglesa não se faz uma distinção entre os cabelos da cabeça e os “cabelos” do corpo, tal como fazemos quando chamamos estes de “pelos” em português. Essa fantasia produzia nele o efeito de sentir seu corpo todo rígido e imóvel, bem como uma mistura de paixão, nojo e ódio. O aspecto mais interessante do texto de Coriat está relacionado à ideia de genitalização do corpo; nesta, em vez de apenas o pênis ficar rígido, o corpo todo torna-se imóvel e petrificado.

Há uma passagem muito semelhante no caso Dora, atendido e publicado por Freud em 1905. Os sintomas corporais desenvolvidos pela garota em seu quadro histérico estavam relacionados ao assédio sofrido quando tinha catorze anos. Um amigo do pai dela lhe havia forçado um beijo e pressionado o pênis ereto em seu corpo.³²⁷ Além de um “horror aos homens”³²⁸ [*Scheu vor Männern*], a garota desenvolveu diversos sintomas que estavam diretamente articulados a esse evento: náusea, fadiga, opressão no peito, tosse constante e mudez. Esses sintomas surgiram, segundo Freud, através de uma espécie de genitalização do corpo de Dora, em que seus órgãos da região torácica ficaram enrijecidos ou imobilizados, mimetizando o pênis do abusador.

A petrificação estabelece uma articulação interessante com essa ideia de paralização presente no caso Dora, mas também com a do caso de Anna O. — que, como

³²⁵ CORIAT, Isador Henry. A note on the Medusa symbolism. **American Imago**, 1941, pp. 281-285.

³²⁶ Ibid., p. 281.

³²⁷ FREUD, Sigmund. Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”, 1905 [1901]). In: Idem. **Obras completas volume 6**: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905), 2016, pp. 200-202.

³²⁸ Idem. Fragmento da análise de um caso de histeria (1905 [1901]). In: Idem. **Volume VII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 39.

vimos, envolvia alucinações com serpentes. Em “Schauptrieb und Identifizierung”³²⁹ [Pulsão escopofílica e identificação], Fenichel tece um paralelo entre o poder de petrificar da Medusa e o saber popular sobre o “olhar paralisador das cobras”³³⁰ [*lähmenden Blick der Schlange*]. A ideia de que as serpentes são dotadas desse poder baseia-se em quatro principais fatores: 1) o efeito paralisador causado pelo medo que algumas serpentes produzem em suas presas³³¹; 2) a paralisação causada pelo veneno de algumas víboras³³²; 3) o hábito de serpentes constritoras, que imobilizam sua presa através de estrangulamento; e 4) o fato de que serpentes marinhas também podem causar paralisia através de correntes elétricas³³³.

É interessante notar a presença desses quatro fatores biológicos em suas contrapartidas na cultura, em que as serpentes compõem personagens da literatura e da mitologia dotadas de poderes e que, por vezes, são objeto de culto. Em *Os livros da Selva: Mowgli e outras histórias* (1894), de Rudyard Kipling (1865—1936), as serpentes Nag e Nagaina são dotadas do “olhar da cobra”³³⁴, que paralisa a presa que as encara “olhando nos olhos”. No mesmo livro, a píton Kaa realiza uma dança que tem o poder de hipnotizar suas vítimas, paralisando-as e fazendo-as caminhar até sua boca³³⁵. Ao se traçar um paralelo entre a petrificação, a hipnose e a paralisação, seria possível inferir que o olhar da Medusa emula esse efeito de medo paralisante das serpentes. Entretanto, é possível pensar a petrificação não como uma paralisação, mas como a morte em si. Nesse sentido, o olhar da Medusa estaria mais associado à pestilência das serpentes. Fenichel nos lembrou que, assim como a Medusa, o Basilisco também era dotado de um olhar letal capaz de matar humanos, animais e plantas à distância:

[...] a tradição da magia conhece muitos métodos de como colocar um feitiço sobre uma vítima por meio de um olhar. Através de um olhar

³²⁹ FENICHEL, Otto. Schautrieb und Identifizierung. *Internationale Zeitschrift Für Psychoanalyse*, 1935, pp. 561-583, 1935; FENICHEL, Otto. The Scopophilic Instinct and Identification. *International Journal of Psychoanalysis*, 1937, pp. 6-34.

³³⁰ FENICHEL, Otto. op. cit., 1935, p. 576; FENICHEL, Otto. op. cit., 1937, p. 25.

³³¹ ZUG, George R.; ERNST, Carl H.. *Snakes: smithsonian answer book*, 2004, p. 66.

³³² LILLYWHITE, Harvey B.. *How snakes work: structure, function, and behavior of the world's snakes*, 2014, pp. 49-50; 170.

³³³ LILLYWHITE, Harvey B.. *How snakes work: structure, function, and behavior of the world's snakes*, 2014, p. 60.

³³⁴ KIPLING, Rudyard. *Os livros da Selva: Mowgli e outras histórias* (1894), 2015, pp. 174-183.

³³⁵ Ibid., pp. 119-120.

mágico, é possível deixar alguém indefeso, geralmente paralisando-o ou de outra forma tornando-o incapaz de se mover. Meus leitores vão se lembrar do que se diz a respeito das cobras que fixam com seu olhar os animais que desejam devorar, para que as vítimas “deliberadamente” caminhem para dentro das suas mandíbulas; qualquer um que encontrar o olho do Basilisco se transforma em pedra e da mesma forma o verdadeiro hipnotizador (tal como o concebem as pessoas interessadas pelo insólito) lança um feitiço sobre sua vítima, fixando sobre ele um olhar irresistível. Em todos esses casos, o olho, ou o olhar, é uma arma sádica.³³⁶

No texto em questão, Fenichel demonstra uma série de articulações presentes entre a boca e o olho — por exemplo, na ideia de “devorar um livro”³³⁷ —, tornando deduzível a possibilidade de que, durante a constituição dos mitos do Basilisco e da Medusa ao longo da história, tenha havido um deslocamento da pestilência da boca para os olhos. O interessante é que o mesmo ocorreu no caso das lendas em torno dos vampiros³³⁸, que passaram a possuir duas formas de influenciar sua presa: uma através da boca, tornando quem é mordido em vampiro ou servo, a depender da versão; outra através dos olhos, atuando como agentes hipnotizadores ou apenas operando em uma estratégia de sedução.

Na *Eneida* (1—100 d.C.), Virgílio³³⁹ nos ofereceu a narração de uma das mais famosas e trágicas cenas, na qual serpentes atacam Laocoonte e seus dois filhos, enquanto o pai tentava alertar os troianos de que o cavalo de madeira abandonado pelo exército grego era, no fundo, uma artimanha de Odisseu. Descoberta por Michelangelo Buonarroti (1475-1564) em 1506 nos subterrâneos do palácio do imperador Tito, em Roma, a famosa estátua conhecida como *Grupo de Laocoonte* representa o momento no qual o troiano falha em se desvencilhar das cobras, enquanto elas enlaçam seus filhos para imobilizá-los e devorá-los. Vale ressaltar que na versão narrada por Virgílio, após as

³³⁶ FENICHEL, Otto. Schautrieb und Identifizierung. **Internationale Zeitschrift Für Psychoanalyse**, 1935, p. 562; Idem. The Scopophilic Instinct and Identification. **International Journal of Psychoanalysis**, 1937, p. 7.

³³⁷ FENICHEL, Otto. The Scopophilic Instinct and Identification. **International Journal of Psychoanalysis**, 1937, p. 6.

³³⁸ PENHA, Diego Amaral; GONSALVES, Rodrigo; ROSA, Miriam Debieux. Mortos enfim: algumas disparidades e confluências entre vampiros e zumbis na cultura popular. In: GONSALVES, Rodrigo; PENHA, Diego Amaral (org.). **Ensaio sobre vampiros e zumbis: psicanálise, filosofia e arte**, 2021, p. 11-36.

³³⁹ VIRGÍLIO. **Eneida** (1-100 d.C.), 2016, pp. 137 a 151; livro II, estrofes 40-56 e 199-240.

serpentes matarem Laocoonte e seus filhos, as víboras retornam para o escudo de uma estátua de Atena, onde habitam. A essa altura, o leitor já está suficientemente informado para saber que tanto a égide quanto o escudo da deusa foi descrito por diversos poetas gregos e romanos como sendo o reduto da própria cabeça decepada da Medusa.

Fig. 23 — *Laocoonte e seus filhos*

A paralisação ou morte gerada por correntes elétricas a princípio parecem não ter relação alguma com a figura da górgona, uma vez que é sabido que os peixes do tipo enguia são muito diferentes de cobras, fazendo com que a relação entre serpentes e eletricidade não pareça tão relevante. Entretanto, uma das mais importantes e polêmicas interpretações da presença de górgonas na cultura elaborada por Roscher³⁴⁰ argumenta o contrário. Em sua obra *Die Gorgonen und Verwandtes* (1897), ele sustentou a hipótese de que a figura da górgona estaria associada às nuvens de tempestades. Um de seus argumentos estaria fundamentado em Homero³⁴¹, que, ao descrever a égide de Atena na *Ilíada*, inferiu que a armadura peitoral teria sido um presente de seu pai, Zeus, o lança-raios. Ele também encontrou uma relação etimológica entre a palavra *gorgo* e o radical sânscrito *garḡ*, que tem conotações de ruído, o que foi interpretado por Roscher como trovão. Em sua argumentação, uniria essas duas informações para dizer que assim como “o chão gemia [...] sob o raio de Zeus furioso”³⁴², na Antiguidade, o *gorgóneion* na égide de Atena não significaria apenas a cabeça do monstro Medusa, mas sim o próprio raio de

³⁴⁰ ROSCHER, Wilhelm Heinrich. *Die Gorgonen und Verwandtes*: eine vorarbeit zu einem handbuch der griechischen mythologie vom vergleichenden standpunkt, 1897, p. 114ff.

³⁴¹ HOMERO. *Ilíada* (800—701 a.C.), 2020, p. 205; canto V, estrofes 733-736.

³⁴² Ibid., p. 95; canto II, estrofes 781-782.

Zeus: “a testa de uma Górgona, terrível monstro, prodígio assustador de Zeus que porta a égide”³⁴³.

Entretanto, Howe³⁴⁴ indicou que, apesar de esse parentesco entre *garǵ* e *gorgo* ter sido cada vez mais reforçado por investigações etimológicas posteriores, a associação entre os termos com o barulho de trovão não se verifica. O argumento mais forte de Roscher está na *Teogonia* de Hesíodo, que narrou que, do pescoço da Medusa ceifado por Perseu, nasceu o cavalo alado Pégaso, “levando o trovão e o raio ao prudente Zeus”³⁴⁵. A partir desses elementos, Roscher³⁴⁶ traçou uma relação, também etimológica, entre os termos alemães *Blitz* [relâmpago] e *Blick* [olhar], concluindo então que provavelmente o mito da górgona como conhecemos tenha se originado de um culto a uma deidade relacionada às tempestades que disparava raios através dos olhos e que posteriormente tornou-se apenas o monstro representado na égide de Zeus.

Essa hipótese de Roscher foi descreditada por importantes autores³⁴⁷ que, além de demonstrarem as imprecisões de tal argumentação, também oferecem hipóteses mais fundamentadas sobre as origens das górgonas e do *gorgóneion* na cultura grega. Entretanto, no ensaio chamado “Imagens dos índios pueblos na América do Norte” (1923), Warburg³⁴⁸ relatou ter encontrado populações indígenas na região do Novo México e Arizona, no ano de 1895, que costumavam representar as serpentes tal como se fossem relâmpagos, e vice-versa. Após quatro meses de convivência com as populações das aldeias moki e hopi em Oraibi e Walpi, Warburg pôde aprender sobre a relação totêmica que dois clãs distintos mantinham com as serpentes e com os antílopes (que, à época, já haviam sido extintos da região). O interessante nesse caso é que os indígenas que habitavam os pueblos do deserto não tinham familiaridade alguma com serpentes

³⁴³ HOMERO. *Ilíada* (800—701 a.C.), 2020, p. 205; canto V, estrofes 741-742.

³⁴⁴ HOWE, Thalia Phillis. The Origin and Function of the Gorgon-Head. *American Journal Of Archaeology*, 1954, pp. 210-212.

³⁴⁵ HESÍODO. *Teogonia*. (800-701 a.C.), 2020, p. 39; estrofe 286.

³⁴⁶ ROSCHER, Wilhelm Heinrich. *Die Gorgonen und Verwandtes*: eine vorarbeit zu einem handbuch der griechischen mythologie vom vergleichenden standpunkt, 1897, pp. 63-71.

³⁴⁷ CHASE, George Henry. The shield devices of the greeks, 1902; RÓHEIM, Géza. The Dragon and the Hero: (part two). *American Imago*, 1940; HOWE, Thalia Phillis. The Origin and Function of the Gorgon-Head. *American Journal Of Archaeology*, 1954; CROON, Johan Harm. The Mask of the Underworld Daemon—Some Remarks on the Perseus-Gorgon Story, 1955; WILK, Stephen R.. *Medusa*: solving the mystery of the gorgon, 2000; e DEXTER, Miriam Robbins. DEXTER, Miriam Robbins. The Ferocious and the Erotic “Beautiful” Medusa and the Neolithic Bird and Snake. *Journal Of Feminist Studies In Religion*, 2010.

³⁴⁸ WARBURG, Aby. *Imagens dos índios pueblos na América do Norte* (1923), 2015, pp. 210-236.

elétricas como as enguias, que vivem na água, mas conheciam as cascavéis e serpentes de Gopher de sua região.

Fig. 24 — *Serpentes como relâmpago*

Ele descreveu um ritual sazonal chamado *Tsu'tiki* ou *Tsu'tiva*, que ficou conhecido na antropologia como “dança da serpente”, no qual o clã da serpente realizava uma série de cerimônias invocatórias de tempestades, para superação da crise agrícola do deserto. Segundo Warburg, as víboras são “coagidas”³⁴⁹ a atuarem como mediadoras entre a aldeia e a chuva. O rito tem duração de dezesseis dias, no quais inicialmente são capturadas e levadas para um salão subterrâneo chamado *kiva*. Nesse local, elas são banhadas e passam por um ritual no qual são arremessadas a um altar no chão ornamentado com uma imagem das chuvas, na qual os relâmpagos são cobras que descem em ziguezague do céu. Warburg disse ter compreendido que esses arremessos obrigam a serpente a atuar como uma causadora de raios e chuva.

³⁴⁹ WARBURG, Aby. *Imagens dos índios pueblos na América do Norte* (1923), 2015, p. 234.

Fig. 25 — Kiva

Em *Metamorfoses* (8 d.C.) do Ovídio existe uma associação possível entre a narrativa da Medusa e a ideia de serpentes que caem do céu, tal como chuva ou raios. Segundo essa versão, após decapitar a Medusa, Perseu se apossou da cabeça da górgona e foi embora voando de seu covil, já que dispunha das sandálias aladas do deus Hermes. Durante seu retorno para Sérifo, Perseu pairou sobre a região da Líbia e, nesse momento, “da cabeça da Górgona caíram gotas de sangue. A terra, que as recebeu, deu-lhes vida sob a forma de serpentes de espécies diversas. Por isso, aquela terra está cheia e infestada de cobras”³⁵⁰. O mais interessante aqui é que para além da presença de gotas que caem do céu e se transformam em víboras, há também a articulação com Zeus, presente na hipótese de Rorschach, uma vez que Perseu é filho do deus do relâmpago.

Para que se possa entender a maneira como Warburg compreendeu a relação simbólica entre a serpente e o relâmpago nos rituais que descreveu, a maneira como ele apresenta o conceito de biomorfismo é central, além de ser uma ideia que contribui para nossa discussão entre horror natural e horror simbólico em Freud. O biomorfismo está intimamente relacionado ao modo mítico de pensar e pode ser caracterizado como um mecanismo projetivo inconsciente³⁵¹, através do qual, de maneira defensiva, atribuímos às coisas inanimadas características especificamente de animais — em oposição ao antropomorfismo. Nas palavras de Warburg, é característico do modo mítico de pensar que “um estímulo visual ou auditivo [...], como sons vindos de longe, apresente à consciência uma causa biomórfica como agente causador que, como um ser que possui

³⁵⁰ OVÍDIO. *Metamorfoses*. (8 d.C.), 2017, p. 257; Livro IV, estrofes 616 a 620.

³⁵¹ WARBURG, Aby. *Memórias da viagem à região dos índios pueblos na América do Norte: fragmentos para uma psicologia do exercício primitivo da arte* (1923), 2015, p. 266.

uma extensão palpável, possibilita imaginariamente uma medida protetora”³⁵². O biomorfismo é em suma um mecanismo de comparação que se utiliza da memória como recurso para lidar com o medo produzido por uma possível ameaça.

É através de uma imagem substitutiva que o estímulo ameaçador incontornável é objetivado, isto é, transformado por associação em um objeto de que é possível se proteger. Nesse sentido, supôs Warburg³⁵³, os ancestrais dos moki e hopi tiveram de lidar com o estímulo visual e auditivo assustador do relâmpago, que não compreendiam muito bem, e para tanto se utilizaram de algo que lhes era familiar — um perigo passível de manipulação e enfrentamento. As pinturas encontradas por Warburg atestam que foi o formato serpentino do raio, sua movimentação imprevisível e o perigo de uma investida fulminante que provavelmente faziam esses supostos ancestrais lembrarem das cobras.

Esse exemplo é considerado por Warburg como um biomorfismo objetivo, no sentido de que as associações e transformações imagéticas ocorrem entre objetos externos ao observador — cobra e raio, por exemplo. Porém, ele também descreveu a ocorrência de um biomorfismo subjetivo, também mobilizado pelo medo, mas que em vez de estabelecer uma relação mimética entre um objeto desconhecido e um conhecido, opera através de uma associação de características do objeto temido (cobra) ao observador (pessoa). Segundo Warburg, esse tipo de biomorfismo seria um procedimento psíquico encontrado na base do totemismo:

O [biomorfismo] subjetivo, que vincula imaginariamente e de modo arbitrário o homem, mesmo que de forma anorgânica, a outros seres, possui a mesma tendência de desejar um incremento ampliador da força frente ao inimigo. O totemismo serve de exemplo. A paternidade eletiva nele baseia-se em que o lutador indígena do clã do coioote deseja se apropriar da astúcia e da força desse animal. O totemismo é uma função subjetiva e fóbica da memória. Durante a dança, os moki do clã da cascavel são capazes de apanhar a cobra, sem desejar matá-la, pois são parentes dela. Mas, ao mesmo tempo, creem capturá-la como vetor do relâmpago, que traz a chuva.³⁵⁴

³⁵² WARBURG, Aby. **Memórias da viagem à região dos índios pueblos na América do Norte: fragmentos para uma psicologia do exercício primitivo da arte** (1923), 2015, pp. 266-367.

³⁵³ Ibid., p. 268.

³⁵⁴ Ibid.

É o pavor sagrado que se tem delas, assim como das tempestades, que faz com o mokis e os hopis busquem estabelecer uma vinculação totêmica ancestral, no sentido de incorporar o poder que elas têm ao clã. Não me interessa aqui a datada concepção de que populações e culturas que sofreram menos influência do imperialismo e da colonização europeia, ou que resistiram a elas com sucesso, seriam “fósseis vivos”³⁵⁵, como disse Michel Foucault (1926—1984). Essa concepção está presente tanto em Warburg quanto em Freud, pois era predominante no pensamento europeu durante o século XIX, inferindo que os denominados “povos primitivos” estariam em uma fase do desenvolvimento social que se assemelharia aos nossos antepassados.

O que de fato interessa na hipótese sobre biomorfismo de Warburg é a concepção de que um tipo de medo ou horror natural nunca possa ser experimentado em sua forma “pura”, já que a base da relação simbólica associada ao medo, ao horror e à reverência encontra-se em processo de memória, de substituição de imagens por outras através de suas semelhanças, isto é, das características às quais uma lembra a outra para o observador. Nesse sentido, se tomamos a descrição warburguiana da relação estabelecida entre os mokis e os hopis, podemos inferir que aquilo que seria para eles considerado um horror natural às cobras é, no fundo, a sobreposição de uma série longa de associações simbólicas que foram transmitidas, esquecidas e revividas até chegarem na forma encontrada em 1895 na dança da serpente. O mesmo se daria com o nosso horror natural às serpentes, que pode ser compreendido não como uma espécie de instinto protetivo inato de aversão às cobras e tudo que com elas se parece, mas como uma sobreposição mnêmica de associações imagéticas simbólicas que são tão antigas e discriminadas na cultura que parecem originárias

A relação estabelecida entre as serpentes com relâmpagos ou a górgona e os raios de Zeus indica que o simbolismo dos cabelos da Medusa evidentemente não se resume ao caráter polifônico da imagem. Apesar de não afirmar isso de maneira categórica no manuscrito de 1922, Freud termina seu esboço dizendo que as interpretações realizadas nele são insuficientes para dar conta daquilo que foi proposto, uma vez que o psicanalista reconhecia que, “para poder sustentar seriamente essa interpretação” — na qual os cabelos de serpente simbolizam uma profusão de pênis e a cabeça da górgona, uma vagina —, “seria necessário investigar a gênese desse símbolo do horror na mitologia grega, e

³⁵⁵ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas, 1999, pp. 207-225.

seus paralelos em outras mitologias”³⁵⁶. Entretanto, isso não significa que cumpriria automaticamente rejeitar as hipóteses freudianas sobre a cabeça da Medusa; não antes de contestar a ideia central, na qual ela estaria relacionada ao horror à castração, já que o *gorgóneion* — com seus cabelos serpentiformes — seria, simbolicamente, uma vagina.

A ideia de que a imagem de uma serpente possa simbolizar um pênis, vimos que já estava presente no pensamento freudiano desde *A interpretação dos sonhos* em 1900. Entretanto, em vez de uma relação de substituição direta (pênis = serpente), no caso do *gorgóneion* as serpentes estariam simbolizando uma “ausência”. Para tanto, Freud recorreu novamente à noção de “transformação no contrário”, apesar de não a mencionar. Ele apenas apresentou, de maneira bastante direta e sem complementos, que “a multiplicação do pênis significa castração”³⁵⁷. Esse tipo de mecanismo foi esboçado com mais detalhes principalmente no ensaio metapsicológico “As pulsões e seus destinos” (1915) e no artigo “A conquista do fogo” (1932).

Neste último, Freud elaborou a hipótese que, na luta de Hércules com a Hidra de Lerna, dois simbolismos estariam em jogo: um no qual a decapitação das cabeças do dragão seria uma representação da castração, enquanto as múltiplas cabeças seriam um símbolo polifálico; outro no qual o combate às múltiplas cabeças representaria o apagamento do fogo, uma vez que a Hidra é um dragão aquático. Através da transformação no contrário, o monstro deixaria de representar a água e passaria a representar o fogo, tecendo um paralelo entre Hércules e Prometeu³⁵⁸. Ferenczi apontou que o mecanismo de transformação no contrário, também pode ser identificado na imagem do *gorgóneion*, na qual a ausência de pênis, que caracterizaria uma representação da vagina, foi inconscientemente dotada de serpentes enquanto simbolismo polifálico:

A análise dos sonhos e associações levaram-me por diversas vezes a interpretar a cabeça da Medusa como o símbolo assustador [*schreckhaftes Symbol*] da região genital feminina, cujas características foram deslocadas “de baixo para cima”. As numerosas serpentes que se enroscam ao redor da cabeça poderiam significar — segundo o próprio princípio da representação pelo contrário — a ausência de pênis e o próprio horror [*Grauen*], repetir a impressão aterradora [*furchtbaren*]

³⁵⁶ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 328.

³⁵⁷ Ibid., p. 327.

³⁵⁸ Idem. A conquista do fogo (1932), 2010, pp. 405-406.

que produz na criança a vista de órgãos genitais desprovidos de pênis (castrados). Os olhos da cabeça da Medusa, fonte de angústia [*Angst*] e do pavor [*Schreck*], também têm a ereção por significação secundária³⁵⁹.

Entretanto, em 1924, Flügel arriscou-se a fazer a pergunta que qualquer um faria frente a esse tipo de afirmação: “Por que os símbolos polifálicos são usados para indicar a ausência do pênis, e a castração que essa ausência implica?”³⁶⁰. Ao contrário do que afirmou Ferenczi, Flügel não acreditava que apenas a noção de transformação no contrário fosse o suficiente para explicar o motivo pelo qual imagens polifálicas possam, nos sonhos e na cultura, representar a ausência de falo. Flügel reconheceu no manuscrito freudiano algo mais do que apenas a descrição do funcionamento primitivo do simbolismo, já que vislumbrou que a transformação que produz o símbolo polifálico encontra-se sustentada pela satisfação de um desejo. Segundo Flügel, quando a ausência do pênis é substituída por uma pluralidade de objetos fálicos, “é como se o paciente ou o criador do mito se assegurasse com o pensamento: ‘mais do que o pênis estar ausente, há, pelo contrário, sinais de um grande poder fálico’”³⁶¹. Nesse sentido, o sonho ou o mito estariam expressando exatamente o oposto daquilo que é temido, satisfazendo em dobro o desejo de não ser castrado.

Assim, Flügel conseguiu amarrar a temática polifálica com a argumentação freudiana a respeito das teorias sexuais infantis, afinal, fantasiar a presença do pênis em situações nas quais ele está ausente já havia sido apontado por Freud como algo integrante do desenvolvimento sexual infantil. A partir da investigação das memórias infantis de seus pacientes, bem como da observação de crianças pequenas, Freud³⁶² coletou uma série de fantasias criadas pelas crianças pequenas que buscam dar conta de explicar questões formuladas a respeito da sexualidade que elas ainda não compreendem por completo. As principais teorias infantis descritas por Freud são as que buscam explicar a origem dos bebês, as que tentam justificar a diferença anatômica entre os sexos, e aquelas que tratam

³⁵⁹ FERENCZI, Sándor. Simbolismo da cabeça da Medusa (1923), 2011, p. 2017

³⁶⁰ FLÜGEL, John Carl. Polyphallic Symbolism and the Castration Complex. **The International Journal of Psychoanalysis**, 1924, p. 189.

³⁶¹ FLÜGEL, John Carl. Polyphallic Symbolism and the Castration Complex. **The International Journal of Psychoanalysis**, 1924, p. 190.

³⁶² FREUD, Sigmund. Sobre as teorias sexuais infantis (1908). In: Idem. **Obras completas volume 8: O delírio e os sonhos da *Gradiva*, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)**, 2015, pp. 391-411.

da assimilação da descoberta do coito. A teoria infantil relacionada à Medusa envolve a fantasia que busca lidar com a distinção anatômica entre homens e mulheres, através da ideia de que todo mundo deveria ter, teve ou efetivamente tem um pênis — como vimos no caso do Pequeno Hans. Em 1925, Freud descreveu o procedimento geral do desenvolvimento dessa fantasia, tal como ocorre nos garotinhos:

[...] quando o garoto avista pela primeira vez a região genital da menina, ele se mostra inicialmente indeciso, pouco interessado; ele nada vê, ou recusa sua percepção, enfraquece-a, busca expedientes para harmonizá-la com sua expectativa. Somente depois, quando uma ameaça de castração teve influência sobre ele, tal observação lhe será significativa; sua recordação ou renovação suscita nele uma terrível [*fürchterlichen*] tempestade de afetos e o força a crer na realidade da ameaça até então desdenhada. Essa conjunção leva a duas reações, que podem se tornar fixas e então, separadamente ou juntas, ou em conjunção com outros fatores, determinarão permanentemente sua relação com as mulheres: aversão [*Abscheu*] à criatura mutilada ou triunfante menosprezo dela.³⁶³

Em termos freudianos, trata-se de um jogo de presença e ausência do pênis, que em um primeiro momento é ignorado pela criança pequena, mas que aos poucos passa a tomar boa parte do interesse para si. Segundo Freud, em um primeiríssimo momento, as crianças partem da presunção de que todo mundo possui pênis, só que “todo mundo” para uma criança pequena são apenas as pessoas que ela conhece. Essa ideia não se sustenta por muito tempo, principalmente nas meninas, que passam a lidar com a diferença anatômica através da concepção de que o pênis, ou algo como ele, está ausente. A questão é que algo que era insignificante para meninos e meninas até determinado momento torna-se uma questão de extremo interesse: *por que algumas pessoas têm um pênis e outras, não? E o que aconteceu para não terem?*

Esses tipos de questionamento, levam a criança a desenvolver uma série de fantasias que fundamentam suas teorias sobre a sexualidade. Dentre as mais comuns no que diz respeito a diferença anatômica estão aquelas em que a criança acredita que a ausência de pênis em alguém é resultado de uma punição, uma vez que criança tenha ouvido broncas do tipo: *se ficar colocando a mão no pipi, ele cai*. O que Freud denominou

³⁶³ Idem. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos (1925). In: Idem. **Obras completas volume 16**: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925), 2011, pp. 290-291.

como “complexo de castração” pode ser resumido como um grande medo de *perder*, de ser punido com a *privação* de algo de extremo valor. O interessante é que Freud sempre apontou que, na teoria infantil sobre os genitais, as crianças facilmente fantasiam que existem homens que perderam seu pênis e que mulheres naturalmente possuem um. Nesse sentido, inclusive, as crianças tendem a ignorar, negar inconscientemente, a ausência de pênis no corpo da mãe. Insistem com veemência que sua mamãe querida possui um pênis e que já o viram.

Tal negação da materialidade do corpo da mãe é exatamente o mesmo tipo de mecanismo que Freud supõe ocorrer no desenvolvimento histórico da imagem da cabeça da Medusa. Seguindo a indicação de Flügel em conjunto com o pensamento freudiano, chega-se à concepção de que os poetas, escultores e pintores — assim como as crianças — buscavam negar a ausência de falo na imagem do *gorgóneion* através da projeção polifálica, que gerou uma cabeleira de serpentes. Segundo Freud, as serpentes na cabeça da Medusa “contribuem de fato para mitigar o horror”³⁶⁴; são uma projeção compensatória que busca ignorar uma ausência — talvez a ausência de corpo, que mobilizou poetas a criarem narrativas que justificassem a monstruosidade de uma cabeça sem corpo.

Apesar da contribuição de Ferenczi e Flügel para a inclusão da transformação no contrário e do simbolismo polifálico na argumentação sobre o *gorgóneion*, a afirmação freudiana de que esse símbolo de horror representa a genitália feminina exige a suspeita de qualquer um que tente compreender a postura psicanalítica. A argumentação freudiana de que em determinadas culturas a exibição das genitálias masculinas e femininas era considerada ato apotropaico, tal como mostrar a língua ou determinados dedos, não parece demandar revisão. Muitos trabalhos³⁶⁵ tendem a confirmar a conclusão de Freud, principalmente no que diz respeito à cultura greco-romana: a exibição da vagina ou do pênis foi considerada um ato protetivo de afastamento de maldições e mau-olhado. Freud

³⁶⁴ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 327.

³⁶⁵ RÓHEIM, Géza. The Evil Eye. **American Imago**, 1952, pp. 351-363; DEVEREUX, Georges. **Baubo**: la vulva mítica, 1984, pp. 66 e 81; FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. Apotropaic symbolism at Pompeii: a Reading of the graffiti evidence. **Revista de História**, 1995, p. 15; e SÜTTERLIN, Christa. Universals in ritualized genital display of apotropaic female figures. **Human Ethology Bulletin**, 2016, pp. 35 e 40.

também não parece estar enganado quanto ao caráter apotropaico do *gorgóneion*, o que pode ser inferido através de uma bibliografia selecionada sobre o tema³⁶⁶.

Entretanto, a hipótese freudiana de que os cabelos serpentiformes da Medusa são um signo imagético de associação aos pelos pubianos ao redor da vagina exige uma dedicação maior de buscar compreendê-la. A premissa de Freud se sustenta na ideia de que as serpentes são uma substituição compensatória da ausência do pênis na imagem, mas segundo essa outra informação, seriam a substituição dos cabelos pubianos, para disfarçar a ancestralidade genital de tal imagem. Se essa hipótese é verdadeira, a arqueologia e a história da arte inevitavelmente apontariam para a constatação de que os cabelos de serpente enquanto característica representacional do *gorgóneion* não existia desde o princípio, surgindo apenas posteriormente. É exatamente o que se verifica, a hipótese está correta.

Segundo Wilk³⁶⁷, as representações de górgonas predominantes de 800 a 401 a.C., de fato não tinham cabelos de serpente. As górgonas e os *gorgóneia* desse período em geral são caracterizados pelos olhos arregalados e encaradores. Uma boca larga cheia de dentes proeminentes e presas caninas. A boca é representada aberta em um sorriso ou rosnado, enquanto uma língua proeminente é exibida. A expressão facial geralmente é marcada por traços fortes na boca e na testa. As orelhas são visíveis e, às vezes, apresentam brincos ou buracos nos lóbulos. O nariz é largo e achatado e o rosto, coberto por bigode e barba. A cabeça é desproporcionalmente grande em relação à de outros personagens ou ao próprio corpo, quando este está presente. Os cabelos geralmente são cacheados ou *dreadlocks*, e não serpentes.

Esse tipo de representação foi denominado por Roscher³⁶⁸ de “górgonas arcaicas”, distinguindo-as das “górgonas médias ou transicionais” (de 400 a 100 a.C.) e “górgonas tardias ou belas” (a partir de 400 a.C.). Principalmente a partir de 600 a.C. surgem

³⁶⁶ CHASE, George Henry. The shield devices of the greeks, 1902, p. 61; HOWE, Thalia Phillis. The Origin and Function of the Gorgon-Head. **American Journal Of Archaeology**, 1954, pp. 213-217; CROON, Johan Harm. The Mask of the Underworld Daemon—Some Remarks on the Perseus-Gorgon Story, 1955, p. 13; WILK, Stephen R.. **Medusa: solving the mystery of the gorgon**, 2000, p. 42; DEXTER, Miriam Robbins. DEXTER, Miriam Robbins. The Ferocious and the Erotic “Beautiful” Medusa and the Neolithic Bird and Snake. **Journal Of Feminist Studies In Religion**, 2010, pp. 29-36; BELOZERSKAYA, Marina. **Medusa’s Gaze: the extraordinary journey of the tazza farnese**, 2012, pp. 20-63.

³⁶⁷ WILK, Stephen R.. **Medusa: solving the mystery of the gorgon**, 2000, p. 46.

³⁶⁸ ROSCHER, Wilhelm Heinrich. **Die Gorgonen Und Verwandtes: eine vorarbeit zu einem handbuch der griechischen mythologie vom vergleichenden standpunkt**, 1897 *apud* WILK, Stephen R.. op. cit., 2000, p. 31.

diversas representações nas quais as górgonas passam a ser relacionadas às imagens de serpente, porém mantendo seus cabelos originais. Quando as cobras estão presentes, estão sendo seguradas nas mãos ou sendo utilizadas como cintos. Se elas aparecem na cabeça, ou encontram-se emaranhadas aos cabelos ou por sobre o pescoço, como uma echarpe. A górgona do templo de Artemis em Corfu, por exemplo, têm cobras emaranhadas aos cabelos, no pescoço e na cintura, mas sem sinal de cabelos de serpente.

Fig. 26 — Górgona segurando serpentes

Fig. 27 — Górgona com cinto de cobras

Fig. 28 — Górgona com serpentes no cabelo

Fig. 29 — Górgona com serpente no pescoço

Fig. 30 — Górgona do templo de Artémis

A cabeleira especificamente de serpentes tornou-se comum apenas a partir de 450 a.C., primeiramente em moedas; isso porque, devido à limitação de espaço, provavelmente o artesão precisava decidir entre representá-las com cabelos ou serpentes, e alguns optaram pela última³⁶⁹. Na literatura poética, em 490 a.C., Píndaro³⁷⁰ já havia descrito que o som das górgonas assemelhavam-se ao silvo de serpentes e que Perseu havia decapitado a Medusa, portadora de horríveis cabelos de serpentes³⁷¹. Entretanto, ainda tardiamente, na *Biblioteca Mitológica* (1-200 d.C.) de Pseudo-Apolodoro³⁷², com mitos provavelmente reunidos entre o século I e II d.C., é possível encontrar uma narrativa na qual Hércules recebe de Atena uma jarra de bronze contendo um tufo de cabelo da górgona, que tinha o poder de fazer os inimigos darem meia volta e irem embora. A versão na qual a Medusa tem seus cabelos transformados em serpentes como punição de Atena foi escrita por Ovídio³⁷³ entre 43 e 18 a.C., em *Metamorfoses*, tendo sido tornado público apenas no ano 8 d.C.

Então Freud estava correto em suspeitar que os cabelos da Medusa nem sempre haviam sido representados como serpentes e que os cachos e barbas encaracolados costumavam cobrir os *gorgóneia*. Porém, datando de por volta de 700 a.C., a *Teogonia* de Hesíodo já apresentava uma Medusa que, apesar de ainda não ser descrita contendo os cabelos de serpente, possuía uma árvore genealógica na qual boa parte de seus familiares eram monstros com características serpentoides. Seu pai, Fórcis, era uma divindade marinha, cujas poucas descrições e representações conferiram-lhe um torso humano e cauda de serpente. A mãe da Medusa era uma deusa marinha chamada Ceto, muitas vezes representada como uma monstruosa serpente. Mas não para por aí, já que Equidna, neta da Medusa, teve junto com Tifão — que tinha corpo rodeado de serpentes, cem cabeças de dragão, além de uma cabeça humana dotada de crinas e olhos flamejantes — dez filhos, cinco dos quais também possuíam a característica de terem uma ou múltiplas serpentes acopladas ao seu corpo: Quimera, dotada de duas cabeças, uma de leão e outra de cabra, além de em algumas versões ter uma terceira cabeça de serpente ou dragão; Ladão, dragão

³⁶⁹ WILK, Stephen R.. op. cit., 2000, p. 46.

³⁷⁰ PÍNDARO. Pythian 12. (498 d.C.). In: SVARLIEN, Diane Arnson (ed.). **Pythian 12**: for midas of acragas flute-playing contest 490 b.c., 1990.

³⁷¹ Idem. Ode Pítica 10. (498 d.C.). In: FRADE, G. H. M.. **Contingência em Píndaro**: Olímpica 12, Píticas 8 e 10, Nemeias 6 e 11, 2012, p. 135, estrofe 49.

³⁷² PSEUDO-APOLODORO. **Biblioteca Mitológica** (1-200 d.C.), 1987, p. 66; livro II, estrofes 144-145.

³⁷³ OVÍDIO. **Metamorfoses**. (8 d.C.), 2017, p. 267; livro IV, estrofe 781 e 782.

de cem cabeças; Cérbero, cão de múltiplas cabeças, serpentes ao redor do pescoço e peçonha de víbora; Cila, possuía torso de mulher, seis cabeças de serpente com três fileiras de dentes e um círculo de doze cães labradores ao redor da cintura; e Hidra de Lerna, serpente de nove cabeças, cujo o hálito era extremamente venenoso.

Fig. 31 — *Titã Fórcis*

Fig. 32 — *Ceto*

As relações familiares da Medusa com tais monstros foi de interesse do psicanalista e antropólogo húngaro Géza Róheim no longo ensaio “*The dragon and the hero*”³⁷⁴ [O dragão e o herói] (1940), no qual toda a segunda parte é dedicada ao estudo da imagem da górgona. O texto de Róheim pode ser considerado a mais completa resposta à convocatória freudiana de que seria ainda necessário para a psicanálise investigar a gênese mitológica do *gorgóneion*, além de estabelecer comparações com outras mitologias. O interesse de Róheim pela figura da Medusa está relacionado à compreensão de Perseu enquanto um matador de dragões, uma vez que o evento disparador de seu texto foi um caso clínico no qual o paciente apresentava “fobia de dragões”³⁷⁵, desencadeada pelo interesse que ele tinha por tudo o que era relacionado à China.

O caso leva-o a uma extensa argumentação erudita que busca sustentar a imagem dos dragões-serpente enquanto uma representação mítica da imagem da mãe. Nesse sentido, ele recuperou a narrativa de Perseu; narrativa em que, após matar a Medusa, o herói grego também venceu o monstro marinho Ceto, mãe da górgona, para salvar a donzela Andrômeda. Assim, Róheim teceu uma série de articulações temáticas entre os dragões e as serpentes míticas de diversas partes do mundo, dentro de uma metodologia

³⁷⁴ RÓHEIM, Géza. *The Dragon and the Hero*. **American Imago**, 1940, pp. 40-69; Idem. *The Dragon and the Hero: (part two)*. **American Imago**, 1940, pp. 61-94.

³⁷⁵ RÓHEIM, Géza. *The Dragon and the Hero*. **American Imago**, 1940, pp. 40-41.

que se tornaria famosa nas mãos de Joseph Campbell (1904—1987) — que sempre se mostrou um ávido leitor da obra de Róheim³⁷⁶. Dentre as muitas abordadas pelo texto estão: o rei serpente hindu e budista Vasuki; também do hinduísmo, a serpente-dragão-demônio Vritra; a deusa suméria e babilônica Tiamate; a serpente grega Python; a deusa-serpente asteca Coatlicue; e a serpente maligna egípcia Apep, por exemplo. O aspecto mais interessante do texto de Róheim reside na sustentação mitológica de suas argumentações, já que nos inúmeros exemplos que ele abordou, as serpentes e os dragões são literalmente considerados entidades ou deidades maternas, não apenas uma interpretação psicanalítica que busca enxergar o mundo com lentes impregnadas de “complexo de Édipo”.

Assim sendo, sustenta-se uma associação direta entre os dragões e as serpentes míticas com a figura materna, o que contribui para a associação simbólica entre o *gorgóneion* e a figura da mãe, tal como apontou Freud. Entretanto, o psicanalista disse mais: ele afirmou que olhar para cabeça da Medusa seria o gesto simbólico de enxergar o genital feminino, “provavelmente de uma mulher adulta, rodeado de pelos; o da mãe, no fundo”³⁷⁷. Mesmo que Róheim tenha estabelecido um bom paralelo entre a imagem da serpente com a da mãe, ainda resta a hipótese freudiana sobre a representação da vagina e do horror à castração.

No mesmo texto de 1940, Róheim³⁷⁸ foi preciso em suas investigações e paralelos mitológicos elencados para demonstrar certa validação dessa hipótese freudiana, sendo que o principal elemento trazido para o debate é a associação entre o *gorgóneion* e o símbolo *triskeles*, formando a imagem conhecida como *trinacria* — símbolo que adorna a bandeira da Sicília. Na *trinacria* encontra-se a representação de uma cabeça de górgona entre três pernas, exatamente na posição da genitália. Estas pernas em geral encontram-se posicionadas tal como frequentemente podem ser encontradas em representações de górgonas do século VI a.C. Um dos registros mais antigos da *trinacria* são moedas que datam por volta de 320 a.C., no período do reinado de Agátocles de Siracusa. Nesse sentido, provavelmente as representações de górgona e *gorgóneion* teriam precedido a *trinacria*. Apesar dessa informação não contribuir totalmente para a confirmação da hipótese freudiana, ela atesta que mesmo se a relação simbólica entre a cabeça da Medusa

³⁷⁶ CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**, 2007, pp. 50, 52, 180, 184, 185, 187, 192 e 251.

³⁷⁷ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 327.

³⁷⁸ RÓHEIM, Géza. The Dragon and the Hero: (part two). **American Imago**, 1940, p. 74.

e a vulva não estava estabelecida desde o princípio, ao menos por volta do século IV a.C. essa associação já podia ser encontrada em moedas na Sicília.

Fig. 33 — *Trinacria na bandeira da Sicília*

Fig. 34 — *Górgona correndo*

Fig. 35 — *Moeda com trincria*

Róheim³⁷⁹ utiliza a *trinacria* como elo articulador entre a imagem da górgona com as estátuas encontradas em Priene representando a personagem mitológica grega Baubo e as misteriosas Sheela-na-Gigs do Reino Unido e Irlanda. As imagens da Medusa, Baubo e Sheela-na-Gigs derivam, segundo Róheim (na esteira de Freud), de mitos que envolvem o antigo procedimento de exhibir a genitália como gestos-rituais de proteção — daí o caráter apotropaico de tais figuras. Alguns anos antes de elaborar o manuscrito “A cabeça da Medusa” (1922), Freud havia publicado um pequeno texto chamado “Paralelo mitológico de uma imagem obsessiva” (1916), no qual compara a ideia obsessiva de uma de suas pacientes com uma caricatura do cartunista Jean Veber e com as imagens de

³⁷⁹ RÓHEIM, Géza. The Dragon and the Hero: (part two). *American Imago*, 1940, pp. 72-75.

Baubo encontradas em 1898, durante as escavações de um templo do século IV em Priene, na Anatólia.

Fig. 36 – *Baubo*

Fig. 37 — *Sheela-na-Gigs*

O caso é pouco abordado, Freud apenas informou que uma paciente de 21 anos de idade apresentava o pensamento obsessivo no qual, toda vez que seu pai chegava ao mesmo aposento no qual ela estava, uma palavra e uma imagem surgiam em sua mente. A palavra era *Vaterarsch* que, em português brasileiro, poderia ser traduzida como “bunda do pai”. Já a imagem “trazia o pai como a parte inferior de um corpo nu, dotado de braços e pernas, faltando a cabeça e a parte superior. Os genitais não eram mostrados, e os traços do rosto estavam desenhados no abdome”³⁸⁰. Freud dá a entender que a análise da garota revelou que a palavra *Vaterarsch* surgiu de uma germanização humorada do termo inglês *Patriarch* [patriarca], que no fundo fazia uma caricatura do pai, tomando uma parte pelo todo. O mesmo mecanismo estaria presente na criação da imagem que lhe vinha à mente, em um processo semelhante da caricatura que Jean Veber realizou de Eduardo VII em 1901, chamada *Shameless Albion* [Albion sem-vergonha ou albino sem-vergonha], na qual o rosto do rei está sobreposto com as nádegas de uma senhora (Britânia) que levanta a saia para se exhibir.

³⁸⁰ FREUD, Sigmund. Paralelo mitológico de uma imagem obsessiva (1916) In: Idem. **Obras completas volume 12**: Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916), 2010, p. 288.

Fig. 38 — *Albion sem-vergonha*

A caricatura de Veber fez Freud saltar para a narrativa mitológica grega na qual a deusa da agricultura, Deméter se encontra desolada após ver sua filha, Perséfone, sendo sequestrada — o que é um eufemismo para estupro na mitologia grega — pelo Hades, deus do submundo. Enquanto procura pela filha, Deméter chega disfarçada à cidade de Elêusis, onde é acolhida pelo rei local. Existem algumas variações de como o encontro de Baubo e Deméter ocorreu, mas o importante é que sua função era a de afastar o pesar do coração da deusa. A velha Baubo era uma “ama-seca”³⁸¹ e como cuidadora se encarregou de fazê-la beber *Kykeon* [cíceon], bebida de cevada que compõe os ritos dos mistérios de Elêusis. Em algumas versões Baubo estava acompanhada da jovem Iambe, sendo que ambas tentavam consolar e fazer Deméter sorrir, através de histórias lascivas, piadas libidinosas e gestos voluptuosos. Por fim, Baubo realiza uma ἀνάστυμμα [anasyrma], isto é, levanta seu vestido e se exhibe para Deméter, que não contém o sorriso e decide tomar a bebida sagrada.

O texto de Freud se encerra com a articulação da narrativa mítica com as estátuas encontradas em Priene, deixando que os leitores estabeleçam uma associação direta entre a imagem do pai-bunda, com a caricatura de Veber, e Baubo de Priene. Entretanto, Freud não tocou no ponto mais polêmico entre o mito de Deméter e Baubo e as imagens encontradas em Priene: o que a deusa viu por baixo da saia da Baubo? Uma das principais fontes dessa narrativa é um dos hinos órficos que chegaram até nós através da preservação e transmissão realizada por Clemente de Alexandria (150—217), que tinha por intenção

³⁸¹ GRAVES, Robert. *O grande livro dos mitos gregos*, 2008, p. 109.

denunciar, através da apologética cristã, a indecência presente nos mistérios de Elêusis. Com intuito de repreender a tradição pagã, ele cita o hino órfico:

Tendo assim falado, [Baubo] levantou o seu peplo e mostrou,
de seu corpo, toda a parte que não convinha [mostrar];
o menino Iaco, que lá estava, rindo, precipita a mão sob as partes
íntimas de Baubo; a deusa, então, prontamente sorriu em seu
coração; ela aceitou a taça colorida, na qual se achava o cíceon.³⁸²

Como argumentam o filólogo Miroslav Marcovich³⁸³ (1919—2001) e o etnólogo George Devereux³⁸⁴ (1908—1985), a versão em grego a que a tradução acima se refere é mais detalhada. Quando Baubo levanta sua saia, Deméter se depara com a cabeça de seu próprio filho pequeno, Iaco, que faminto empurra a saia com uma mão enquanto apalpa o seio da Baubo com a outra. A aparição do menino Iaco nessa cena é tão inusitada que ela inspirou inúmeras interpretações que variam entre Baubo ter parido o filho de Deméter; a velha senhora ser uma hermafrodita, e garoto ser um eufemismo para um pênis; e a versão que mais se assemelha aos ídolos de Priene, na qual, no lugar da genitália, Baubo possuía o rosto do garoto Iaco.

Essa última versão se originou através de uma falha de tradução relativa às estrofes que narram especificamente esse acontecimento na versão de Clemente. Com o passar dos anos esse trecho foi corrompido, argumentou Marcovich³⁸⁵, o que levou vários escribas a inferirem, a partir das estrofes anteriores e posteriores, o que havia sido perdido. A tradução do texto de Clemente para o latim foi realizada por Arnóbio de Sica (255—327) que suprimiu, acidentalmente ou não, o trecho no qual o garoto Iaco era revelado. No lugar de garoto completo, “Baubo levantou suas vestes e expôs a imagem inteira de seu corpo, não uma decente: era o rosto de uma criança pequena, e Baubo começou a sacudi-lo com a mão, batendo levemente nele com amor”³⁸⁶. Marcovich atestou que a versão na qual a Baubo é dotada de uma genitália com rosto é fruto de uma falha de

³⁸² CLEMENTE, de Alexandria. **Exortação aos gregos**, 2013, p. 51.

³⁸³ MARCOVICH, Miroslav. Demeter, Baubo, Iacchus, and a Redactor. **Vigiliae Christianae**, 1986, pp. 294-301.

³⁸⁴ DEVEREUX, George. **Baubo: la vulva mítica**. Barcelona: Icaria Editorial, 1984.

³⁸⁵ MARCOVICH, Miroslav. op. cit., 1986, p. 295.

³⁸⁶ MARCOVICH, Miroslav. Demeter, Baubo, Iacchus, and a Redactor. **Vigiliae Christianae**, 1986, p. 297.

tradução, porém ele ignorou o fato de que imagens de Baubo tal como descritas pela versão de Arnóbio já haviam sido encontradas e que possivelmente tenham sido tais tipos de representação que influenciaram a tradução para o latim.

Duas coisas precisam ser levantadas na aproximação da imagem de Baubo com a imagem da Medusa, uma importante divergência e uma interessante semelhança. Ambas as imagens possuem caráter apotropaico que provavelmente se originaram da *anasyrma* (o gesto de exhibir a vagina); porém diferentemente do gesto realizado por Baubo que produziu um sorriso e conforto, o *gorgóneion* buscava horrorizar o espectador. Especificamente nesse aspecto, a cabeça da Medusa parece se aproximar mais do mito de Príapo que de Baubo, em termos apotropaicos. Tanto Róheim quanto Devereux descreveram uma série de exemplos das mais variadas culturas nas quais a exibição da vagina é utilizada como gesto mágico para produzir ou reverter algum malefício.

Dentre eles, o mais interessante foi descrito pelo Plínio, o Velho, em *História Natural*³⁸⁷ (77), no qual apresenta um antigo ritual para afugentar tempestades. Nesse caso, bastaria que uma mulher menstruada exibisse sua vagina na direção da tormenta, para que ela desse meia volta e fosse para outra direção. Irresistível comparar esse ritual à dança das serpentes-raios narrada por Warburg e à hipótese de Roscher sobre a relação entre às górgonas-nuvens e os relâmpagos de Zeus. Mas, no fundo, a relevância desses paralelos é constatar que a inferência freudiana que estipula o *gorgóneion* enquanto um símbolo da vulva não foi despropositada. Mesmo que suas afirmações no manuscrito de 1922 tenham de fato caráter abduativo e não esgotem a questão do simbolismo da cabeça da Medusa, há importantes indícios de associação simbólica entre as imagens das górgonas e o gesto apotropaico de exhibir a genitália.

d. O rosto de Fôbos

Não era possível de antemão prever até onde a investigação da palavra alemã *Furcht* como “horror” em português iria nos levar. Porém, uma última incursão é necessária, já que palavra *Furcht* havia nos preparado uma surpresa através de uma importante falha de tradução em um dos principais textos freudianos sobre a arte, “Personagens psicopáticos no palco” (1942 [1905-1906]). Nesse contexto, Freud não

³⁸⁷ PLÍNIO. Book XXVIII. Remedies derived from living creatures. In: PLÍNIO. **The Natural History**, 77.

apresenta uma descrição etimológica ou metapsicológica de *Furcht*, tal como já foi apresentado anteriormente. Porém, nesse caso o uso da palavra se refere de maneira indireta a uma querela muito antiga do campo da filosofia, relativa às falhas de tradução das palavras gregas *φόβος* e *ἔλεος* na *Poética* (335-332 a.C.) de Aristóteles (384-322 a.C.). Freud abriu o texto referindo-se à consideração aristotélica acerca dos afetos que são purificados na tragédia:

Se a finalidade da tragédia é despertar “medo [*Furcht*] e compaixão [*Mitleid*]”, para produzir uma “purificação dos afetos” tal como é aceito desde Aristóteles, então se pode descrever este propósito um pouco mais detalhadamente, na medida em que dizemos tratar-se da abertura das fontes de prazer ou gozo que emanam de nossa vida afetiva, tal como no cômico, no chiste, etc., emanam do trabalho de nossa inteligência, por meio do qual, muitas destas fontes se tornaram inacessíveis.³⁸⁸

Nos primórdios da psicanálise, Freud e Breuer³⁸⁹ apostavam na hipótese de que o padecimento psíquico se originava quando o afeto produzido por uma situação traumática não encontrava destino de descarga. A consequência disso seria a ativação do recalque, enquanto defesa psíquica inconsciente, para reprimir a ideia traumática, liberando o afeto para encontrar vias paliativas de desafogo — por exemplo, os sintomas. Restabelecer o caminho natural de descarga afetiva seria, então, o objetivo do tratamento. Através da hipnose e da sugestão, o paciente era levado a reviver a situação traumática, com o intuito precisamente de reconectar um afeto deslocado à sua ideia original perdida na memória. Freud e Breuer nomearam “catarse” essa descarga afetiva reconectada. Essa concepção de catarse se refere a uma visão médica³⁹⁰ da noção aristotélica de *kátharsis*, que se opõe a uma compreensão moral ou religiosa que existia no tempo de Freud. Como indicam Chaves³⁹¹ e Jean-Michel Vives³⁹², a noção patológica da catarse — enquanto purificação

³⁸⁸ FREUD, Sigmund. Personagens psicopáticos no palco (1942 [1905-1906]). In: Idem. **Arte, literatura e os artistas**, 2017, p. 45.

³⁸⁹ FREUD, Sigmund e BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-95), 2016, p. 367.

³⁹⁰ FREIRE, António. A Catarse trágica em Aristóteles. **Revista Portuguesa de Filosofia**, 1978, p. 135.

³⁹¹ CHAVES, Ernani. Prefácio: O paradigma estético de Freud. In: FREUD, Sigmund. **Arte, literatura e os artistas**, 2017, p. 23.

³⁹² VIVES, Jean-Michel. Pavor e compaixão: da catarse trágica ao trágico do ato analítico. **Lacuna: uma revista de psicanálise**, 2020, p. 6.

dos afetos — foi herdada por Freud do filólogo alemão Jacob Bernays, tio da esposa do psicanalista, Martha Freud.

Nesse contexto, quando Freud retomou as proposições de Aristóteles acerca dos afetos mobilizados pela tragédia em “Personagens psicopáticos no palco” (1942 [1905-1906]), buscava sustentar a relação da psicanálise com a concepção de catarse enquanto possível terapêutica dos afetos. Apesar de pouco ressaltado atualmente, esse texto apresenta um deslocamento importante que Freud fez entre a proposta do método catártico de tratamento dos sintomas e de uma técnica de escuta que leva em consideração as narrativas dos romances familiares. Basta lembrar que a narrativa familiar do Édipo-Rei é, antes de tudo, uma tragédia grega. Porém, ao recuperar a perspectiva aristotélica, Freud destacou o papel da catarse dentro da experiência da narrativa trágica, na qual os processos de identificação³⁹³ em jogo no romance familiar neurótico³⁹⁴ possibilitam a transformação dos afetos invocados pelo teatro e outras experiências artísticas.

Originalmente, os termos utilizados por Aristóteles para designar os afetos da tragédia em sua *Poética* são respectivamente *φόβος* [fôbos] e *ἔλεος* [éleos]. No texto, Freud utilizou respectivamente as palavras *Furcht* e *Mitleid* como tradução; porém, essa opção não era a única possível, já que em diferentes versões da *Poética* na língua alemã é possível encontrar as traduções de *φόβος* e *ἔλεος* tanto por *Furcht* e *Mitleid*³⁹⁵ quanto por *Schauder* e *Jammer*³⁹⁶, por exemplo. A mesma coisa ocorre em português, sendo possível encontrar *φόβος* vertido por “terror”³⁹⁷, “temor”³⁹⁸ e “pavor”³⁹⁹, enquanto *ἔλεος* é por vezes traduzida como “piedade”⁴⁰⁰ e “compaixão”⁴⁰¹. Para não nos perdemos nas falhas de tradução, fiquemos com a ideia de que Aristóteles utilizou *φόβος* e Freud considerava *Furcht* um correlato adequado — que provavelmente ele retirou da versão de *Poética* que leu.

³⁹³ FREUD, Sigmund. Personagens psicopáticos no palco (1942 [1905-1906]), 2017, p. 46.

³⁹⁴ Idem. O romance familiar dos neuróticos (1909). In: Idem. **Obras completas volume 8: O delírio e os sonhos da *Gradiva*, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos** (1906-1909), 2015, p. 421.

³⁹⁵ ARISTÓTELES. **Poetik**, 2008, p. 19.

³⁹⁶ Idem. **Poetik**, 1997, p. 25.

³⁹⁷ Idem. **Arte retórica e arte poética**, 1989, p. 260.

³⁹⁸ Idem. **Retórica das paixões**, 2000, p. 31.

³⁹⁹ Idem. **Poética**, 2017, p. 117.

⁴⁰⁰ ARISTÓTELES. **Poética**, 1994, p. 121

⁴⁰¹ Idem. **Arte retórica e arte poética**, 1989, p. 260; Idem. **Poética**, 2017, p. 117.

Como já foi apontado anteriormente, a palavra *Furcht* em Freud foi traduzida em momentos e versões diferentes por “medo”, “temor”, “pavor” e “horror”. Focando apenas as traduções disponíveis de “Personagens psicopáticos no palco”, na versão publicada pela Imago, “*Furcht und Mitleid*” foi traduzido como “terror e comiseração”⁴⁰², sendo que na Companhia das Letras e na Autêntica a frase foi traduzida da mesma maneira por “medo e compaixão”⁴⁰³. Então, levando em consideração apenas a tradução desse trecho, seria possível considerar “medo” e “terror” palavras correlatas de *Furcht*, que é a tradução freudiana de *φόβος*. Entretanto, não se pode deixar de apontar que essa palavra grega — que se pronuncia “fôbos” — deu origem à palavra “fobia” em português⁴⁰⁴, bem como à palavra alemã *Phobie*⁴⁰⁵. Essa matriz etimológica apresenta uma relação entre *Furcht* e “fobia” que se encontra em acordo com a perspectiva freudiana acerca da fobia, aquela na qual o medo difuso [*Angst*] se fixa em um objeto transformando-se em medo de vinculado [*Furcht*].

Deveríamos questionar por qual motivo Aristóteles escolheu a purificação especificamente dos afetos *φόβος* e *ἔλεος* durante a catarse, e não outros. Vives⁴⁰⁶ argumentou que entre esses dois afetos — *frayeur* e *pitié*, no francês, e que foram traduzidos para o português como “pavor” e “compaixão” — haveria um terceiro que é comum a ambos, o temor [*crainte*]. Pavor [*φόβος*] seria o temor que sentimos do outro, enquanto a compaixão [*ἔλεος*] é o temor que sentimos pelo outro. Nessa perspectiva, é possível reconhecer a ideia aristotélica de que, no teatro, no caso da compaixão, ocorre uma espécie de identificação com aquele que é diferente de mim, que não merecia os acontecimentos trágicos que sofre; enquanto no caso do pavor, trata-se de uma identificação direta com aquele que sofre os eventos trágicos — medo de estar em seu lugar. Assim sendo, Vives resumiu a implicação desses afetos na tragédia através da ideia

⁴⁰² FREUD, Sigmund. Personagens psicopáticos no palco (1942 [1905 ou 1906]). In: Idem. **Volume VII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 292.

⁴⁰³ Idem. Personagens psicopáticos no teatro (1942 [1905 ou 1906]). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 6**: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905), 2016, p. 362.

⁴⁰⁴ NASCENTES, Antenor. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, 1955, p. 221.

⁴⁰⁵ “Phobie” In: **Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache**, <<https://www.dwds.de/wb/Phobie>>, acessado em 30 de junho de 2020.

⁴⁰⁶ VIVES, Jean-Michel. Pavor e compaixão: da catarse trágica ao trágico do ato analítico. **Lacuna**: uma revista de psicanálise, 2020, p. 6.

de que “experimentar o pavor é temer por si, experimentar a compaixão é temer pelo outro”⁴⁰⁷.

Entretanto, é preciso levar em consideração que a noção de *φόβος* presente em Aristóteles poderia não significar apenas a designação de um afeto, no sentido em que Freud o retoma. Dentro da cosmologia grega antiga (mitologia), Fôbos⁴⁰⁸ [*φόβος*] era conhecido como um deus, o medo enquanto pavor, ou simplesmente o Medo⁴⁰⁹ ou o Terror⁴¹⁰. Era irmão de Deimos [*Δειμος*], que, por sua vez, era o medo enquanto pânico, mas também chamado de Temor, Metus e Formido. A depender da versão, ambos podem estar condensados em uma mesma entidade, ou até serem considerados três irmãos — como, por exemplo, em Hammlton⁴¹¹ (Terror, Estremecimento e Pânico). Na mitologia, Fôbos e Deimos são filhos da relação entre Afrodite e Ares, os deuses olímpicos que encarnam, respectivamente a Beleza e Guerra. Os irmãos são descritos como deidades terríveis que cavalgavam junto ao pai no campo de batalha contagiando de pânico e terror o coração dos guerreiros que os avistavam. Causando tumulto e confusão⁴¹², podiam intensificar o frenesi no *front* transformando a disputa em uma carnificina.

Quando se referiam a Fôbos, os poetas gregos e romanos sempre faziam questão de descrever suas feições horripilantes, associando-o constantemente às górgonas. Hesíodo (750-650 a.C.)⁴¹³ narrou que tanto sua face quanto seu espírito adornavam o inquebrável escudo de Hércules, feito de gesso com marfim, adornado com âmbar, ouro e ciano. No centro do escudo, encontrava-se o rosto esculpido em aço de Fôbos:

No meio era de aço Pavor [*φόβος*] não dizível
a fitar atrás com olho ígneos brilhantes,

⁴⁰⁷ VIVES, Jean-Michel. Pavor e compaixão: da catarse trágica ao trágico do ato analítico. **Lacuna**: uma revista de psicanálise, 2020, p. 6.

⁴⁰⁸ ANDRADE, Marisa Soares de; SIMÕES, Maria Izabel. **Dicionário de mitologia greco-romana**, 1973, p. 76.

⁴⁰⁹ HESÍODO. **Teogonia**. (800-701 a.C.), 2020, p. 109; estrofe 934.

⁴¹⁰ HOMERO. **Ilíada** (800-701 a.C.), 2020, p. 389; verso 37.

⁴¹¹ HAMMILTON, Edith. **Mitologia**, 1999, p. 36.

⁴¹² HESÍODO. **Teogonia**. (800-701 a.C.), 2020, p. 109; estrofes 934 e 935.; Idem. **Escudo de Heracles** (800-701 a.C.), 2000, p. 199, estrofes 190 a 196; HOMERO. **Ilíada** (800-701 a.C.), 2020, p. 389; verso 37.

⁴¹³ Existe uma querela sobre o poema “Escudo de Heracles” que coloca em suspeita a autoria designada a Hesíodo, mas irei me abster de possíveis ponderações acerca da questão, pois acredito fugir em demasiado da delimitação aqui proposta.

sua boca era cheia de alvas fileiras de dentes
terríveis, inabordáveis, e sobre hirsuta fronte
terrível Rixa pairava tumultuando homens.⁴¹⁴

Apesar de Ludwig von Schwanthaler (1802-1848) ter elaborado uma réplica do escudo de Hércules a partir da descrição de Hesíodo, em sua interpretação o rosto de Fôbos não se encontra presente. Talvez a imagem que mais se aproxime da descrição no poema seja a presente em um vaso ateniense que se encontra no museu do Louvre atualmente, no qual está representada a batalha de Hércules contra o gigante Gerião. O escudo em questão está em destaque na pintura e ostenta a face de uma górgona *com olhos ígneos, boca cheia de alvas fileiras de dentes terríveis e inabordáveis*, tal como descreveu o poeta. Se apenas o poema de Hesíodo for considerado, não há motivo algum para que se possa supor uma relação entre o rosto de Fôbos e o de uma górgona. Porém, tão comum quanto era esse tipo de poema sobre os armamentos dos heróis e deuses, era também a associação entre o rosto da górgona com o deus Fôbos.

Fig. 39 — Escudo de Hércules

Fig. 40 — Escudo de Gerião

Antes de Hesíodo, Homero (928-898 a.C.) já havia descrito que a imagem de Fôbos ornamentava tanto o escudo de Agamenão quanto a égide da deusa Atena. Agamenão é um dos personagens centrais da *Ilíada*. Orgulhoso rei de Micenas e líder dos exércitos gregos, usou do rapto de Helena como subterfúgio para poder marchar contra Tróia. Durante a *Ilíada*, Homero narrou o momento no qual Agamenão se vestia para a batalha, fazendo uma detalhada apresentação de suas armas e armadura. O escudo de Agamenão, em vez de ter o rosto do próprio Fôbos no centro, possuía uma cabeça de górgona, que por sua vez encontrava-se “contornada” ou “coroadada” por Fôbos e Deimos:

⁴¹⁴ HESÍODO. **Escudo de Heracles** (800-701 a.C.), p. 195, estrofes 144 a 148.

Ergueu o escudo prepotente,
 polidedáleo, ampliabarcante. Círculos
 de bronze refulgiam nele, dez ao todo,
 vinte umbigos de estanho brancos bem no meio,
 tirando um, o mais central, de esmalte negro.
 Difícil de mirar, a Górgona coroa
 O escudo, olhar de horror. Pavor [*φόβος*], Terror [*Δειμος*]
 circundando-na.⁴¹⁵

Isso já foi interpretado tanto como sendo uma imagem na qual as três figuras se encontram juntas — a cabeça da górgona no centro com os deuses irmãos ao seu redor —, quanto como uma figura de linguagem, no sentido de que o rosto da górgona era tão horrível que evocava Terror (Fôbos) e Fuga (Deimos) nos inimigos. Se o rosto da górgona é terrível, significaria que ele estaria coroadado ou contornado com [o] Terror. É o mesmo que ocorreu no caso da égide [*Aegis*] de Atena, também descrita por Homero na *Ilíada*. A égide é uma espécie de armadura peitoral na qual, segundo a mitologia, a deusa Atena havia fixado a cabeça da górgona Medusa, decapitada por Perseu. Descreveu Homero⁴¹⁶, que a égide horrível é coroadada em seu entorno pelo Pavor (Fôbos), a Discórdia (Éris), o Arrobo (Alké) e o Encalço gélido (Ioké), significando que a armadura que protegia a deusa através da cabeça apotropaica da Medusa, mas também contava com a proteção espiritual das deidades Discórdia, Violência, Perseguição e Terror.

Mesmo que as descrições de Homero e Hesíodo sobre os escudos e égide indicassem a presença da imagem do deus Fôbos, na realidade poucas representações dele sobreviveram até os dias atuais. As principais referências são os mosaicos de Halicarnasso, que datam provavelmente do século IV d.C., em que se vê um rosto com aspectos leoninos, de olhos e boca bem abertos e feições que variam entre o que se pode inferir como sofrimento ou agressividade. Já a representação de Deimos é muito mais rara, sendo que uma das únicas que se têm notícia é o rosto que adorna o escudo de uma estátua de Leônidas que compõe um memorial em homenagem à batalha de Termópilas erigido em 1955. Entretanto, é fácil deduzir que esta imagem de Deimos é um empréstimo realizado

⁴¹⁵ HOMERO. *Ilíada* (800-701 a.C.), 2020, p. 389; versos 31-37.

⁴¹⁶ Ibid., p. 205; versos 739-740.

da cabeça da górgona presente no escudo de Gerião pintado no vaso que representa sua batalha com Hércules.

Fig. 41 — Mosaico com rosto de Fôbos

Fig. 42 — Mosaico com rosto de Fôbos

Fig. 43 — Mosaico com rosto de Fôbos

Fig. 44 — Escudo com rosto de Deimos

No escudo de Leônidas e de Gerião está representada uma “górgona arcaica”, segundo a tipologia de Roscher⁴¹⁷ que descrevi anteriormente. Nota-se que a górgona arcaica se assemelha consideravelmente à imagem de Fôbos nos mosaicos de Halicarnasso e da descrição de Hesíodo no escudo de Hércules. Tal semelhança foi apontada por Wilk⁴¹⁸, que apresentou a hipótese sobre a ideia de que possivelmente o que acabou por se tornar uma frequente representação das górgonas originalmente servia como representação do deus Fôbos. Como também se pôde observar, pelos menos desde Homero e Hesíodo as górgonas já eram figuras relacionadas às deidades Fôbos e Deimos, sendo representadas em conjunto, ou simplesmente associadas.

⁴¹⁷ ROSCHER, Wilhelm Heinrich. *Die Gorgonen Und Verwandtes*: eine vorarbeit zu einem handbuch der griechischen mythologie vom vergleichenden standpunkt, 1897 *apud* WILK, Stephen R.. *Medusa*: solving the mystery of the gorgon, 2000, p. 31.

⁴¹⁸ WILK, Stephen R.. *op. cit.*, 2000, pp. 57-58.

Tal associação pode ser bastante intuitiva se levarmos em conta, por exemplo, as reflexões de Freud acerca da cabeça da Medusa. Ele afirmou que a Medusa é uma personagem horripilante⁴¹⁹ [*Grauen erwek*], referindo-se ao caráter narrativo mitológico no qual aquele que olhasse para seu rosto seria petrificado de terror⁴²⁰ [*Schreck*], mas também em referência à própria ideia do *gorgóneion* enquanto um símbolo de horror⁴²¹ [*Symbol des Grauens*], com características apotropaicas, isto é, como um amuleto de proteção. Ou seja, mesmo com a hipótese de Wilk sobre o rosto de Fôbos ter sido diluído sob a forma de *gorgóneion*, é possível inferir que a representação desse tipo de rosto em um escudo ou égide tinha precisamente a função de invocar o Medo e Pavor nos inimigos, enquanto deuses-afetos.

É comum tentar compreender essa relação entre as paixões, os sentimentos e os deuses gregos como uma espécie de representação; por exemplo, afirmando que Fôbos é apenas uma figura mitológica que representa o afeto de medo enquanto pânico através de uma personificação. Entretanto, tal concepção não leva em consideração a particularidade da relação estabelecida entre os gregos e seus deuses. Como afirmou Vernant, “os gregos colocam, entre os seus deuses, paixões e sentimentos”⁴²², o que significa que Eros, Tânatos, Mnemosyne, Fôbos e Aedos são respectivamente o Amor, a Morte, a Memória, o Pânico e a Vergonha em si, e não suas representações. Para os gregos, amar, morrer, lembrar, temer e envergonhar eram as maneiras pelas quais tais deuses se manifestavam e se expressavam no corpo humano.

Assim sendo, quando Aristóteles abordou a purificação de Fôbos e Eleos⁴²³ durante a tragédia, no século VI a. C., ele não se referia apenas à nossa noção de “afetos”, mas incluía o sentido de deidade presente nos termos. É notória a crítica de Aristóteles ao caráter antropomórfico dos deuses, argumentando sobre a impossibilidade de sua existência como entidades com vida e interesses próprios. Por outro lado, ele também destacou a importância da religião enquanto um elemento político central na organização

⁴¹⁹ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 326.

⁴²⁰ Ibid., p. 327.

⁴²¹ Ibid.

⁴²² VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica, 1990, p. 136.

⁴²³ Eleos também é uma deidade relacionada ao sentimento de piedade e compaixão, conhecida na versão romana como Clementia.

da polis. Na realidade, segundo Mor Segev⁴²⁴, Aristóteles pensava que alguns dos mitos religiosos, principalmente aqueles transmitidos pelos sábios da Antiguidade, eram construídos em torno de verdades filosóficas. Nesse sentido, a ficcionalização dos deuses conforme a tradição da religião grega tornava muitas das questões filosóficas complexas em ritos e narrativas acessíveis à maior parte da população.

O importante aqui é que, mesmo na postura crítica de Aristóteles em relação às crenças religiosas tradicionais gregas de sua época, sua concepção manteve a invocação e referente purgação de Fôbos como uma das principais funções da política mimética dos afetos na tragédia. Para tanto, o aspecto religioso e antropomórfico do deus é desinvestido, enquanto o aspecto patológico — relativo ao *pathós* de Fôbos — é mantido como afeto de pavor ou terror. Cabe destacar que não se trata de uma transformação da entidade divina Fôbos em afeto de pavor; trata-se, na realidade, de uma cisão na qual de um lado se encontra o falso Fôbos e, do outro, o verdadeiro. O falso seria o deus enquanto personagem da mitologia, filho de Ares e irmão de Deimos. Na outra parte dessa divisão ficaria o verdadeiro Fôbos, o afeto de pavor como é sentido e expresso pelas pessoas.

Entretanto, o posicionamento crítico de Aristóteles em relação à religião tradicional de sua época não significava que seu entorno estivesse compartilhando de suas opiniões. Para tanto, basta considerarmos que um dos mais famosos alunos de Aristóteles foi Alexandre da Macedônia. Quando Alexandre tinha por volta de 22 anos, seus guerreiros enfrentaram o exército persa do rei Dário III em uma disputa que ficou conhecida como Batalha de Gaugamela (332 a. C.). Na noite anterior à contenda houve um eclipse lunar correspondendo ao período no qual se celebrava os mistérios de Atenas. Por isso, enquanto o exército macedônio dormia, Alexandre passou a madrugada realizando sacrifícios e misteriosos ritos sagrados em nome de Fôbos⁴²⁵. Mesmo depois de Aristóteles, a crença em deidades como Fôbos e Deimos se mantiveram por séculos, mesmo depois de o cristianismo ter se tornado a religião oficial do Império Romano, em 380 d.C.

É curioso notar como também há na mitologia grega essa espécie de confusão de nomes e definições do que hoje definimos como um afeto. Obviamente essa característica não é uma especificidade de Fôbos e de seu irmão Deimos, pois é de sabedoria comum

⁴²⁴ SEGEV, Mor. *Aristotle on religion*, 2017, pp. 167-169.

⁴²⁵ PLUTARCO. *Plutarch's Lives VII*: Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar (46-120 d. C.), 1919, p. 317; XXXI. 2-5.

que há uma grande variedade de versões dos mitos, de seus nomes e de suas representações — fruto de uma longa sobrevivência histórica repleta de repressões, deslocamentos e condensações de seus elementos narrativos e simbólicos. A título de exemplo, no *Dicionário de mitologia greco-romana* (1973) elaborado por Andrade e Simões, que particularmente é um excelente volume para consultas rápidas sobre o tema, pode-se encontrar uma confusão extremamente comum em relação a Fôbos. Quando consultado o verbete “Fôbos”, o que se lê é “filho de Marte e Vênus. Personificação do Medo”⁴²⁶. Porém, quando consultado o verbete “Marte”, encontra-se que, ao seu lado, em batalha, cavalgavam “Deimos (o Medo) e Fôbos (o Terror)”⁴²⁷.

Essa concepção parte da compreensão de que o deus Fôbos não é apenas uma entidade divina antropomórfica enquanto personificação do pavor, mas também enquanto o afeto em si, da maneira como ele afeta as pessoas. Nesse sentido, o rosto da górgona não apenas pode ter sido o rosto de Fôbos historicamente, mas definitivamente invocava o afeto de Fôbos naquele que o vê. Nesse sentido, assim como a górgona surge como uma cabeça e posteriormente ganha um corpo e uma narrativa própria, o mesmo pode ser inferido sobre Fôbos, inclusive porque é provável que o rosto de Fôbos tenha sido emprestado no que se constitui como *gorgóneion*. Com isso podemos afirmar que Fôbos é uma palavra (*φόβος*), um deus (Pavor), um afeto (pavor) e a imagem de um rosto. Porém, também é possível considerá-lo o gesto pavoroso que “coroa” o rosto da górgona em suas representações. O caráter horripilante da górgona tem relação direta em como Fôbos, enquanto afeto e gesto, pode ser verificável em seu rosto.

Assim, me parece bastante importante reconhecer que nomenclaturas e noções, tais como aparecem em Freud no caso de *Phobie*, podem ser fruto de uma série de sobreposições e rearranjos históricos de palavras e definições sobre fenômenos como os afetos, as emoções e as paixões. Reconhecer Fôbos enquanto essa entidade mitológica que designa o afeto e o sentimento que nasce da Guerra, assim como do Amor e da Beleza, pode ser particularmente elucidativo das relações entre trauma e sexualidade, por exemplo. Mas a lição mais fundamental sobre essa questão é traçar o quão antigo e recorrente é esse tipo de polissemia das palavras, gestos e imagens em torno da temática disso que estou designando como horror.

⁴²⁶ ANDRADE, Marisa Soares de; SIMÕES, Maria Izabel. *Dicionário de mitologia greco-romana*, 1973, p. 76.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 116.

3. Horror: *Schreck*

Não poderia iniciar este subtítulo sem um apontamento curioso: durante a elaboração desta pesquisa, esbarrei em inusitadas passagens de tradutores e comentadores da obra de Freud sobre *Schreck*, nas quais davam a impressão de que ela não seria uma palavra que traria muitas complicações, não carecendo de tanto destaque. Por exemplo, em um apêndice dedicado a *Angst* e sua respectiva tradução para língua inglesa, que já citei anteriormente, Strachey¹ se aprofundou na problemática acerca da definição freudiana de *Angst*, *Furcht* e *Schreck*. Nessa oportunidade, fez alguns apontamentos sobre a etimologia e a tradução de *Angst*, referindo-se à descrição em oposição a *Furcht* realizada por Freud. Porém, apesar de ser inicialmente mencionada por Strachey, subsequentemente a palavra *Schreck* foi ignorada, não havendo qualquer comentário sobre a presença dela no conjunto freudiano, ou mesmo sobre sua tradução para o inglês.

O mesmo pode ser observado no comentário de tradução presente em uma coletânea² de textos freudianos realizada por Hanns em 2006. Ao abordar o trecho de *Além do princípio de prazer* (1920) em que Freud distingue os três termos, Hanns afirmou optar por restringir sua discussão “à distinção de *Angst*, *Furcht*, “ansiedade”, “angústia” e “medo”, que tanta celeuma tem causado no meio psicanalítico, deixando de lado o termo *Schreck* (susto), que não causa maiores dificuldades”³. Também de autoria de Hanns, no *Dicionário comentado do alemão de Freud* (1996), o termo *Schreck* não possui verbete próprio, sendo apenas mencionado no contexto da apresentação de *Angst* enquanto conceito. Hanns recuperou a argumentação freudiana presente em *Além do princípio de prazer*, vertendo *Schreck* por “susto” e explicando que “o susto consiste numa reação perante o perigo que nos chega de surpresa. Quanto a *Furcht* e *Angst*, ambos pressupõem certa antecipação”⁴. Não se trata de uma contribuição para a compreensão do termo, uma vez que é uma repetição do que Freud afirmou ao dizer que “‘terror’ [*Schreck*] denomina

¹ STRACHEY, James. Apêndice (1969), 1996, p. 117.

² FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II: 1915-1920**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

³ HANNS, Luiz Alberto. Comentários editoriais da *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 2006, p. 126.

⁴ Idem. **Dicionário comentado do alemão de Freud**, 1996, p. 79.

o estado em que ficamos ao correr um perigo sem estarmos para ele preparados, enfatiza o fator da surpresa”⁵.

Souza, em *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões* (2010), ao abrir sua investigação acerca de *Angst* e suas palavras vizinhas, propôs: “deixemos de lado o *Schreck*, cuja tradução não traz maiores problemas”⁶. Entretanto, ao se verificar as traduções de Souza realizadas para a Companhia das Letras, nota-se que termo *Schreck* é convertido numa gama de palavras em português, sendo que as mais predominantes são “pavor”⁷, “espanto”⁸, “terror”⁹, “susto”¹⁰ e “horror”¹¹. Assim sendo, *Schreck* apresenta pelo menos cinco opções de tradução, enquanto *Angst* teria por volta de três (“ansiedade”, “angústia” e “medo”). Souza¹² contribuiu para a compreensão de *Schreck* fazendo um breve comentário no qual indicou que possivelmente sua etimologia se refira à ideia de “fazer saltar”, assim como ainda pode ser observado na palavra *Heuschrecke*, que significa “gafanhoto”. Isso indicaria que as noções de “espanto” e “susto” seriam as traduções mais adequadas, no sentido etimológico de *Schreck*, porém segundo as versões de Freud ofertadas por Souza, é possível argumentar exatamente o contrário, uma vez que “pavor”, “terror” e “horror” são as palavras que mais frequentemente traduzem *Schreck*.

Laplanche incluiu *Schreck* enquanto uma noção digna de um verbete em seu *Vocabulário da psicanálise* (2001). Na edição francesa original, o termo trata-se do verbete referente à palavra *effroi*¹³, que expressa mais ou menos o que entendemos por “pavor”, apesar de definitivamente estabelecer uma relação de sinônimo com a ideia de *terreur*, convencionalmente traduzida por “terror”. Na versão brasileira o verbete é encontrado como “Pavor ou Susto”, nele há a apresentação da descrição básica freudiana na qual *Schreck* é uma “reação a uma situação de perigo ou a estímulos externos muito intensos que surpreendem o sujeito num tal estado de não-preparação, que ele não é capaz

⁵ FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920), 2010, p. 169.

⁶ SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**, 2010, p. 198.

⁷ Idem. História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”, 1918 [1914]), 2010, p. 50.

⁸ Idem; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 424.

⁹ Idem. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 327.

¹⁰ Idem. Conferências introdutórias a psicanálise (1916- 1917), 2014, p. 521.

¹¹ FREUD, Sigmund. op. cit., 2011, p. 327.

¹² SOUZA, Paulo César de. op. cit., 2010, p. 198.

¹³ LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulaire de la psychanalyse**, 1967, pp. 128-129.

de se proteger deles ou de dominá-los”¹⁴; porém, em momento algum são abordadas questões relativas ao significado ou sentido da palavra alemã em si.

De maneira bastante sintética, Laplanche descreveu o percurso teórico da noção de *Schreck* em Freud, articulando a incidência do termo em *Além do princípio de prazer* (1920) e *Inibição, sintoma e medo* (1926), indicando que ele possui uma relação temática com a teoria do trauma e da ab-reação. Porém, Laplanche afirmou que “podemos dizer que, no seu conjunto, a significação do termo pavor [*Schreck*] não variou em Freud”¹⁵. A questão é que quando se atenta apenas para o uso de *Schreck* em *Além do princípio de prazer* e *Inibição, sintoma e medo*, pode-se ter a impressão de uma significação estável, já que Freud de fato repete nos dois textos uma mesma definição de *Schreck*. Só que quando se busca analisar a presença da palavra em outras obras do psicanalista, o que se encontra é um uso bastante fluído e coloquial da palavra e da ideia de *Schreck*, que ganha relativa estabilidade mais significativa durante a formulação entre a teoria da neurose traumática, mas isso por ser nesse contexto uma concepção derivada do pensamento de Charcot.

Se os psicanalistas, tradutores e comentadores puderam, para seus devidos fins, “deixar de lado” ou afirmar que o termo *Schreck* não traz grandes dificuldades de compreensão, notavelmente, a investigação que aqui realizo não pode se dar ao luxo de realizar o mesmo, já que dentre as palavras que foram destacadas pelo mapeamento da obra freudiana, ela é uma das que mais vezes foram traduzidas por “horror”, como se pode verificar na Tabela I.

Além de ter sido diversas vezes traduzida como “horror” na obra de Freud em diferentes circunstâncias, *Schreck* também é com frequência vertida nos mesmos textos por “espanto”, “pavor”, “terror” e “susto”, e algumas poucas vezes por “medo”, “temor”, algo “atroz” ou “odioso”, “arrepio”, “choque”, “recusa”, algo que “repele”, “ameaça”, “intimida” e algo que causa “alarme” (no sentido de alarmar). Nota-se que, assim como no caso de *Furcht*, a tarefa de tradução de *Schreck* desembocou em uma profusão de palavras portuguesas que compartilham um mesmo campo semântico. De fato, é possível frequentemente encontrar Freud utilizando essa palavra de maneira despretensiosa, sem nenhum sinal de especificação de seu uso, de sua implicação ou etimologia.

¹⁴ LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da Psicanálise**: Laplanche e Pontalis, 2001, p. 337.

¹⁵ Ibid., p. 338.

O afeto *Schreck* tornou-se uma noção à qual Freud se dedica apenas em *Além do princípio de prazer*, em 1920; porém, isso não significa que sua aparição enquanto elemento clínico e teórico tenha se dado tardiamente. Nesse sentido, enquanto uma palavra-afeto, *Schreck* foi incluída por Freud no bojo da conceitualização de *Angst*, juntamente com *Furcht*. Na “Conferência 25”, de 1917, Freud afirmou ter evitado se aprofundar “na questão de saber se? a linguagem corrente designa a mesma coisa ou coisas claramente diferentes”¹⁶ com os três termos. Como já pudemos observar no capítulo sobre *Furcht* — no contexto de 1920 —, para ele, *Angst* se refere ao estado de medo não considerando o objeto, enquanto *Furcht* é o medo que destaca especificamente um perigo enquanto objeto. Mas, dediquemos nossa atenção à definição de *Schreck* apresentada por Freud:

“Terror” [*Schreck*], por outro lado, parece ter um sentido especial, o de realçar o efeito de um perigo que não é recebido com a prontidão da angústia [*Angst*]. Pode-se dizer, assim, que o homem se protege do terror [*Schreck*] por meio da angústia [*Angst*].¹⁷

Na edição mais recente deste texto, publicada pela editora Autêntica, *Schreck* e *Angst* também foram traduzidos respectivamente por “terror” e “angústia”¹⁸, mas na versão do mesmo texto publicada pela editora Imago, a tradução optou respectivamente pelas palavras “susto” e “ansiedade”¹⁹. Esse é um bom exemplo de como a diferença de traduções oferece compreensões de fato distintas do está sendo dito. Não é a mesma coisa dizer que “O *terror* realça o efeito de um perigo que não é recebido com a prontidão da *angústia*”, ou afirmar que “O *susto* realça o efeito de um perigo que não é recebido com a prontidão da *ansiedade*”. Isso porque, apesar de ser correto traduzir *Schreck* por “susto” ou “terror”, essas palavras em português não são exatamente sinônimas, sendo inclusive possível afirmar que definem fenômenos diferentes.

Tendo em vista que apresentei no capítulo anterior a possibilidade e justificativa de traduzir *Angst* por “medo”, e agora discuto a tradução de *Schreck* por “horror”, podemos esboçar a mesma sentença com essa opção de tradução, obtendo a seguinte frase: “O *horror* realça o efeito de um perigo que não é recebido com a prontidão do

¹⁶ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias a psicanálise (1916- 1917), 2014, p. 523.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Idem. Além do princípio de prazer (1920), 2020, pp. 71 e 73.

¹⁹ Idem. Conferências introdutórias sobre psicanálise (1916-1917 [1915-1917]), 1996, p. 396.

medo”. Torna-se notável a diferença em relação às outras duas versões. Nessa terceira opção surge, nas palavras de Freud, algum tipo de argumentação teórica que, de fato, nos possibilitaria o início de uma conceitualização metapsicológica de “horror” na psicanálise. Mas não nos apressemos, com o risco de trocar os pés pelas mãos, pois essa frase precisa ser compreendida dentro do contexto de *Além do princípio de prazer* (1920).

Em 1920, quando Freud tratou da distinção entre *Angst*, *Furcht* e *Schreck*, ele se referia tanto às palavras quanto aos afetos designados por elas. Essa é uma constatação importante de reconhecer uma vez que Freud indicou que, no uso comum da língua, esses três termos se confundem, muitas vezes sendo “empregados erradamente como sinônimos”²⁰. Assim sendo, para distingui-los, Freud recorreu à relação estabelecida entre cada um deles e a situação de perigo a que reagem. O psicanalista então faz uma descrição fenomenológica de três formas pelas quais podemos ser afetados por uma ameaça:

Angst designa um estado como de expectativa do perigo e preparação para ele, ainda que seja desconhecido; *Furcht* requer um determinado objeto, ante o qual nos amedrontamos; mas *Schreck* denomina o estado em que ficamos ao correr um perigo sem estarmos para ele preparados, enfatiza o fator da surpresa. Não creio que *Angst* possa produzir uma neurose traumática; na *Angst* há algo que protege do *Schreck* e também da *Schreckneurose*.²¹

Assim, com Freud, tem-se que *Schreck* é esse estado no qual há um despreparo para a situação de perigo, proporcionando um efeito arrebatador. Portanto, a relação entre *Schreck* e *Angst* não é apenas uma oposição teórica, mas principalmente uma oposição funcional. Por um lado, *Schreck* só ocorre quando não há antecipação do perigo; por outro, *Angst* por definição é essa antecipação, ou seja, é a ausência de *Angst* que leva à produção de *Schreck* frente ao perigo. Tal concepção, está intimamente relacionada à descrição psicanalítica da neurose traumática, em que o estado afetivo de *Schreck* desempenha um papel central enquanto articulado à noção de trauma.

É interessante notar que Freud utilizava a expressão *Schreckneurose* como sinônimo de “neurose traumática” [*traumatische Neurose*]. Reconhecendo isso, Hanns optou por traduzir *Schreckneurose* como “neurose traumática” em sua versão de *Além do*

²⁰ FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* (1920), 2010, p. 169; tradução modificada em destaque.

²¹ Ibid.

princípio de prazer, como por exemplo, na passagem em que Freud afirmou não acreditar que “o medo [*Angst*] possa provocar uma neurose traumática [*traumatische Neurose*]”²², no mesmo parágrafo ele continua indicando que “no medo [*Angst*] há algo que protege contra o susto [*Schreck*] e, portanto, também contra a neurose traumática [*Schreckneurose*]”²³. O fato de que Hanns ao longo do texto traduza *Schreck* por “susto”, e que apenas nesse momento decida não utilizar “neurose de susto”, por exemplo, indica que provavelmente o tradutor reconheceu que Freud estava utilizando *Schreckneurose* como sinônimo de *traumatische Neurose*.

Nas edições de *Além do princípio de prazer* publicadas pelas editoras Imago e L&PM, a expressão *Schreckneurose* foi respectivamente traduzida como “neurose de susto”²⁴ e “neurose por susto”²⁵. Já nas versões publicadas pela Companhia das Letras e Autêntica optou-se por “neurose de terror”²⁶; porém, nem a ideia de “neurose de susto”, nem a de “neurose de terror” correspondem às categorias de neurose que, de fato, existem na psicanálise. Não há dúvidas de que Freud utilize a expressão *Schreckneurose* para se referir à *traumatische Neurose*, a neurose traumática. Corrobora com essa constatação o fato de que existe uma relação intrínseca entre o conceito de *Trauma* e a noção de *Schreck* em Freud.

Terei a oportunidade de aprofundar a relação entre essa perspectiva freudiana e a maneira como Charcot²⁷ compreendia a histeria traumática enquanto resultado de um choque nervoso [*shock nerveux*] produzido por um susto [*frayeur*] ou pelo terror [*terreur*]. Por agora, cabe destacar que, dentro da concepção de um estado afetivo no qual não nos encontramos preparados para o perigo que se apresenta, a ideia de “susto” parece se adequar mais ao que Freud buscava designar como *Schreck*. No que se refere a essa opção de tradução, Souza afirmou:

²² FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* (1920), 2006, pp. 139-140; tradução modificada em destaque.

²³ Ibid., 2006, p. 140; tradução modificada em destaque.

²⁴ Idem. *Além do princípio de prazer* (1920), 1996, p. 23.

²⁵ Idem. **Além do princípio de prazer** (1920), 2019, p. 52.

²⁶ Idem. *Além do princípio de prazer* (1920), 2010, p. 169; Idem. *Além do princípio de prazer* (1920), 2020, p. 73.

²⁷ CHARCOT, Jean Martin. **Leçons sur les maladies du système nerveux**: faites a la Salpêtrière, 1887, p. 392.

[*Schreck*] é um misto de pavor e espanto, um sobressalto, uma surpresa pouco agradável. Etimologicamente se relaciona mesmo à palavra alemã para “salto”, significou originalmente “fazer saltar”, e um vestígio deste sentido se conserva na palavra *Heuschrecke* (“gafanhoto”).²⁸

Sendo assim, o termo *Schreck* definiria o sentido no qual a palavra une as ideias de “pular” e “pavor”, como na expressão inglesa moderna *jump-scare*, que se refere ao susto enquanto uma estratégia de aterrorizar, tal como ocorre nas casas mal-assombradas de parques de diversão, nos filmes e jogos de terror. De certa forma, as palavras “susto” e “assustar” parecem abarcar as ideias de “salto” ou “pulo”, sendo possível argumentar que a ideia de “pular de susto” seria um tipo de pleonasmo. Porém, como já vimos, o sentido de “susto” não cobre toda a semântica de *Schreck*, fazendo com que Souza e outros tradutores utilizem com frequência “horror”²⁹, “terror”³⁰, “pavor”³¹ e “espanto”³² como correlatos de *Schreck*, em outras traduções de Freud, por exemplo.

Quando a ideia é se referir a este tipo de afeto associado a uma situação inesperada, “susto” é uma opção interessante, mas essa não é a única modalidade de uso da palavra *Schreck*. Por exemplo, dentro do universo dos medos infantis, Freud se referiu algumas vezes aos *Kinderschrecken*³³, que em uma tradução literal seriam algo como os “assusta-crianças”, mas que em português podem ser expressos pela ideia de bicho-papão. A noção de *Kinderschrecken* se opõe à ideia de *Schreck* enquanto “susto”, pois o efeito que esse tipo de figura tem nas crianças não é exatamente o de assustar, no sentido do sobressalto. A presença imaginária do bicho-papão, em geral, assombra os pensamentos infantis, tal como se estivesse à espreita embaixo da cama ou fosse a qualquer momento saltar de dentro do armário. Nesse caso, o efeito produzido pelo bicho-papão é exatamente o oposto de um susto, sendo principalmente de um tipo de medo que antecipa um susto.

²⁸ SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**, 2010, p. 198.

²⁹ FREUD, Sigmund. Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”, 1905 [1901]), 2016, p. 203; n. 17.

³⁰ Idem. A interpretação dos sonhos (1900), 2019, p. 294.

³¹ Idem. História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”, 1918 [1914]), 2010, p. 50.

³² Idem; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 82.

³³ Idem. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905), 2016, p. 146; Idem. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), 1940-52, p. 125.

Outro exemplo, que não se refere exatamente à ideia de “susto” e que mantém determinada importância para a teoria psicanalítica como um todo, é a ideia de “horror à castração”³⁴ [*Kastrationsschreck*]. É interessante notar nesse caso que *Schreck* é utilizada em um contexto que muito se aproxima também da ideia de medo antecipatório, sendo possível inclusive encontrar em diferentes versões brasileiras a mesma expressão traduzida como “medo de castração”³⁵. Trata-se da apreensão produzida pela ameaça de castração, como, por exemplo, pudemos acompanhar no caso do pequeno Hans no capítulo anterior. Também é possível encontrar “*Kastrationsschreck*” sendo vertida por “terror de castração”³⁶ e “pavor à castração”³⁷, mas nota-se que definitivamente Freud não está falando de um “susto de castração”.

Diferentemente de *Furcht*, existem inúmeras passagens nas quais *Schreck* e suas derivações foram traduzidas por “horror”. Isso exigiu dois esforços de minha exposição: 1) organizar essas aparições em grandes temas, sendo que alguns tipos de uso que Freud fez desse termo serão preteridos por aqueles mais frequentes ou mais relevantes; 2) algumas vezes nas quais *Schreck* não foi traduzida por “horror” em nenhuma versão em português serão levadas em consideração por oferecem reflexões importantes sobre o termo alemão. Como o leitor poderá acompanhar, *Schreck* é um substantivo que pode ser adaptado como verbo [*schrecken*] e como um adjetivo [*schreckenerregend*]. Assim sendo, ele é utilizado tanto para descrever o afeto central de uma neurose guerra quanto para descrever uma guerra, sua essência e seus efeitos. Da mesma forma, em momentos no qual Freud nomeou *Schreck* um afeto de seus pacientes, também utilizou do termo para descrever o gesto expressivo que eles realizavam uma vez tomados pelo afeto. Essa reflexão culminou em um importante retorno à forma como Freud abordou a imagem da cabeça da Medusa em 1922.

3.1. Susto, medo e trauma

³⁴ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 327.

³⁵ Idem. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (1933 [1932]), 1996, p. 33.

³⁶ Idem. A Cabeça da Medusa (1940 [1922]), 1996, p. 289

³⁷ Idem. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933), 2010, p. 149.

Nosso ponto de partida é a “Conferência 25”, em 1917, quando Freud argumentou que a palavra *Schreck* tem um sentido especial, relacionado ao efeito de um perigo que não é recebido com a prontidão antecipatória do medo, chegando assim à conclusão de que o medo é uma espécie de amortecedor, impedindo o psiquismo de sentir o impacto de *Schreck*³⁸. Nesse sentido, *Schreck*, enquanto “susto” seria esse estado afetivo que nos toma exatamente quando não estamos preparados, sendo que essa preparação seria a presença do medo. Entretanto, a afirmação freudiana de que “pode-se dizer, assim, que o homem se protege do terror [*Schreck*] por meio do **medo** [*Angst*”³⁹, se for tomada isoladamente, sem a continuidade das reflexões que foram trazidas à tona em *Além do princípio de prazer* (1920), pode ser compreendida como uma simples relação de oposição dinâmica, levando a mal-entendidos sobre a questão.

A título de exemplo, ao se levar em consideração as ponderações do diretor cinematográfico Alfred Hitchcock (1899—1980) sobre a relação entre surpresa e suspense como ferramentas de manipulação das emoções no cinema, a argumentação freudiana demandaria no mínimo uma reconsideração. Hitchcock alegava e praticava a ideia de que a construção de uma atmosfera de medo e suspense enquanto antecipação de uma surpresa amplificava o seu efeito, uma vez que fazia “o público se identificar com a pessoa em perigo”⁴⁰. Mais do que isso, o efeito de surpresa sem a atmosfera necessária tornaria o susto algo inofensivo. Mesmo que o diretor estivesse se referindo à situação artificial produzida pela experiência cinematográfica, ele contribui para a discussão proposta por Freud, já que sugere uma situação na qual a presença de medo não age contra o efeito do susto; pelo contrário, o intensifica dentro de uma atmosfera de suspense que contribui para a surpresa.

Entretanto, um olhar atento para a argumentação presente em *Além do princípio de prazer* (1920) demonstra que em Freud a articulação entre *Schreck*, medo e trauma é de outra natureza. A ideia central está em compreender esse afeto enquanto uma excitação externa forte o suficiente para romper as proteções psíquicas. Freud formulou que “o conceito de trauma exige tal relação com um impedimento de estímulos normalmente eficiente”⁴¹, no sentido de que aquilo que é traumático “certamente produzirá uma

³⁸ FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias a psicanálise (1916-1917), 2014, p. 523.

³⁹ Ibid., p. 523; tradução modificada em destaque.

⁴⁰ TRUFFAUT, François; SCOTT, Helen. *Hitchcock/Truffaut*: entrevistas, 2004, pp. 75-77.

⁴¹ FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* (1920), 2019, pp. 84-85.

tremenda perturbação no funcionamento energético do organismo e colocará em movimento todos os meios defensivos”⁴². É nesse sentido que a neurose traumática passa a ser compreendida como uma “vasta ruptura da proteção contra estímulos”⁴³. Terei a oportunidade de aprofundar essa questão mais adiante, mas o que interessa por enquanto é essa concepção de que o aparelho psíquico possui algumas proteções contra os estímulos externos e que, no caso da neurose traumática, essa proteção psíquica sucumbe à ação desse estímulo traumático.

Para Freud os mecanismos de proteção contra os estímulos externos são a princípio constituídos pelo próprio sistema perceptivo, uma vez que já existe uma limitação de capacidade perceptiva importante dos próprios órgãos sensoriais que somente conseguem elaborar quantidades pequenas de estímulo externo. As sensações de prazer e desprazer são os índices através dos quais a recepção de tais estímulos é gerenciada. Nesse sentido, quando um evento traumático de estimulação externa exacerbada é vivenciado, o princípio de prazer é posto fora de ação para que uma tarefa mais urgente seja executada: ligar psicologicamente a grande quantidade de estímulos, buscando a eliminação da excitação através da descarga pulsional.

A palavra *τραῦμα* [traûma], do grego antigo, deu origem ao termo “trauma”, presente tanto na língua portuguesa quanto na alemã e que se referia à ideia de ferimento físico, como um machucado. Com o tempo, trauma foi adquirindo a polissemia que apresenta atualmente, principalmente em português, em que além da referência ao ferimento físico também designa um ferimento do tipo psíquico, podendo inclusive se referir a um ferimento social. A história da transformação dos sentidos de trauma passa pela psiquiatria do final do século XVIII e início do XIX, passando pela influência de Charcot, mas principalmente encontrando em Freud seu principal mobilizador, tanto na contribuição de uma concepção de trauma psíquico quanto de trauma social, como é possível destacar em *Totem e tabu*⁴⁴ (1912-13) e *O homem Moisés e a religião monoteísta*⁴⁵ (1939). Freud recuperou essa concepção utilizando a dor física como

⁴² FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer** (1920), 2019, p. 85.

⁴³ Ibid., pp. 87-88.

⁴⁴ Idem. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, pp. 180-231.

⁴⁵ Idem. **O homem Moisés e a religião monoteísta**: três ensaios (1939), 2014, pp. 109-132.

exemplificação de um estímulo externo de grande intensidade que exigiria reações específicas das proteções do aparelho psíquico:

É provável que o desprazer específico da dor física resulte do rompimento, em extensão limitada, da proteção contra estímulos. Desse ponto da periferia, afluem então ao aparelho psíquico central excitações contínuas como normalmente só poderiam vir do interior do aparelho. E o que podemos esperar como reação da vida psíquica a essa invasão? A energia de investimento é convocada de todos os lados para produzir investimentos energéticos de nível correspondente nas proximidades do ponto de ruptura. Produz-se um tremendo “contrainvestimento”, em favor do qual todos os outros sistemas psíquicos empobrecem, de modo que acontece uma extensa paralisia ou redução do funcionamento psíquico normal.⁴⁶

Essa ideia é fundamental para a compreender como o medo operaria enquanto uma proteção contra choque produzido por *Schreck*. Quando os estímulos ameaçadores produzem um contrainvestimento como resposta do aparelho psíquico, o sistema perceptivo torna-se vigoroso, já que dotado de altos investimento. Segundo Freud, um sistema superinvestido está preparado para receber e “ligar” psiquicamente os novos investimentos energéticos advindos do exterior. Uma vez que as excitações energéticas estejam vinculadas (ligadas), passam a seguir seu caminho “natural”, em vez de ficarem livres e acumuladas no psiquismo causando desprazer. Quanto maior for o investimento vinculado, maior também será sua capacidade de continuar ligando novos estímulos, impedindo-os de se acumularem. Freud argumentou que quanto menos investimento o sistema tiver, menos capacitado ele estará para a recepção de energia oriunda dos estímulos perceptivos externos. Em suma, quanto mais investimento, mais contrainvestimento, mais preparo antecipatório e mais proteção.

Por mais abstrata e insatisfatória que seja essa argumentação freudiana, ela nos possibilita compreender que a presença do medo [*Angst*] no aparelho psíquico opera exatamente como um “superinvestimento nos sistemas que recebem o estímulo em primeiro lugar”⁴⁷. Afinal, *Angst* é esse medo antecipatório no qual um alto investimento nos sistemas receptores resulta em uma apreensão exacerbada e, muitas vezes, supérflua.

⁴⁶ FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* (1920), 2019, pp. 85-86.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 119.

Entretanto, também “representa a última linha de proteção contra estímulos”⁴⁸, já que sua ausência corresponderia exatamente a um baixo investimento dos sistemas receptores, bem como uma condição precária para lidar com a ligação da quantidade de excitação que acessa o psiquismo. É nesse contexto que *Schreck* ocorre, como um choque de pavor, afetando o aparelho psíquico que se encontra despreparado e tornando-o incapaz de “ligar” as excitações advindas dos estímulos perceptivos, sobrecarregando o sistema perceptivo.

O fator decisivo para o desfecho de toda uma série de traumas pode ser a diferença entre os sistemas não preparados e os sistemas preparados com superinvestimento; a partir de uma certa intensidade do trauma, essa diferença provavelmente não terá mais importância.⁴⁹

Assim, sendo considerado uma proteção psíquica contra o perigo, o medo não evita que esse susto ou terror [*Schreck*] ocorra, mas atua como um impedimento do efeito disruptivo que esse afeto teria nas proteções psíquicas. O medo torna o *Schreck* menos impactante, evitando o trauma; ou seja, a questão freudiana se articula menos às relações usuais entre medo e susto que vimos na perspectiva hitchcockiana sobre suspense e surpresa, pois é intimamente tributário da tentativa de compreensão dos processos psíquicos que envolvem a experiência traumática. Por isso, a articulação entre *Schreck* e *Angst* surge dentre do contexto de *Além do princípio de prazer* (1920), momento em que Freud estava às voltas com o advento das neuroses de guerra, tendo publicado dois textos sobre o assunto no ano anterior: “Caminhos da terapia psicanalítica” (1919) e “Introdução à psicanálise das neuroses de guerra” (1919).

Na compreensão do fenômeno das neuroses de guerra, Freud e seus discípulos retomaram a categoria nosológica de neurose traumática, com a qual conseguiram elaborar uma hipótese etiológica dos sintomas apresentados pelos soldados saudáveis que padeciam de sintomas neuróticos durante a guerra. Para falar sobre as neuroses traumáticas, preciso trazer ao leitor uma histórica discussão nosográfica que atravessou a psicanálise acerca das categorias de “neurose traumática”, “neurose não traumática”, “histeria traumática”, “histeria não traumática”, “neurose de guerra” e “neurose traumática de tempos de paz”. Naturalmente, essas nomenclaturas causam bastante

⁴⁸ FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* (1920), 2019, p. 119.

⁴⁹ Ibid., p. 89.

confusão, uma vez que até a própria definição de “trauma” em Freud, da qual são tributárias, foi reformulada mais de uma vez ao longo da obra do autor. Farei, portanto, a recapitulação a seguir, para que o leitor que não esteja familiarizado com a nosografia psicopatológica da psicanálise possa minimamente acompanhar a discussão por vir.

A princípio, quando Freud fala de “neurose” — por exemplo, no caso da “neurose traumática” ou “neurose de guerra” —, está se referindo a quadros diagnósticos da medicina de seu tempo, correspondentes a algumas patologias com sintomas notavelmente psicológicos e/ou sintomas corporais que não podiam ser explicados através da observação de causas fisiológicas. A noção de “neurose” está correlacionada à ideia de “doença dos nervos” e foi utilizada primeiramente pelo médico escocês William Cullen (1710—1790) em 1769⁵⁰. Cullen havia categorizado como “neuroses” um grupo de afecções que acreditava estarem relacionadas a problemas neurológicos não decorrentes de lesão localizada, nem de patologia febril. A categorização das neuroses realizada por Cullen se divide em quatro grupos:

- 1) os comas (ou perda dos movimentos voluntários, como na apoplexia); 2) as adinamias (doenças constituídas pelo enfraquecimento ou perda dos movimentos nas funções vitais ou naturais, incluindo assim a síncope, a dispepsia e a hipocondria); 3) as afecções espasmódicas sem febre, como o tétano, a epilepsia, a asma e a histeria e 4) as vesânicas, como a mania (loucura) e a melancolia.⁵¹

Quando a noção de neurose é incorporada no pensamento freudiano, ela estava referida à tradição médica corrente, mas ao longo de sua obra Freud desenvolveu outro paradigma de categorização, descrição e tratamento das neuroses, que passa por algumas transformações ao longo do tempo. Como afirmou Dunker, “há menos homogeneidade no emprego da noção freudiana de neurose do que a recepção corrente vem admitindo”⁵², uma vez que Freud parecia mais interessado em destacar aquilo que observava na clínica, do que fundar tipos clínicos ou defendê-los. Nesse sentido, ele fez a noção de neurose e suas divisões deslizarem de uma nosografia médica para uma que levasse em conta tipos

⁵⁰ CULLEN, William. *Synopsis Nosologiae Methodicae*, 1769.

⁵¹ PEREIRA, Mário Eduardo Costa. Cullen e a introdução do termo “neurose” na medicina, 2010, p. 130.

⁵² DUNKER, Christian Ingo Lenz. Estrutura e personalidade na neurose: da metapsicologia do sintoma à narrativa do sofrimento. *Psicologia USP*, 2014, p. 78.

de “forma de vida”⁵³. Em Freud⁵⁴, o padecimento psíquico deixou aos poucos de ser considerado uma doença e passou a ser compreendido como uma estratégia de saúde, no sentido de que os sintomas e o sofrimento já são sinais de que o psiquismo está fazendo o possível para lidar com o conflito inconsciente. Por exemplo, a categoria de neurose passou a incluir uma articulação entre sofrimento, sintoma e mal-estar, considerando não apenas o adoecimento enquanto objeto, mas também como ele estava imbricado à vida do sujeito.

Em psicanálise, quando se está falando de histeria, por exemplo, automaticamente se fala em neurose, já que ela é considerada uma das três neuroses clássicas do pensamento freudiano, juntamente a neurose obsessiva e a neurose fóbica. Freud agrupou esses três tipos de neurose dentro da categoria de neuroses de defesa, uma vez que eram consideradas uma forma de organização psíquica inconsciente com intuito de se defender da sexualidade infantil recalcada e incluíam casos psicopatológicos nos quais o fenômeno da transferência surgia durante o tratamento. Mas ao longo da obra freudiana houve diversos outros tipos de neurose, como, por exemplo, as neuroses de caráter, as neuroses atuais, as neuroses traumáticas e as neuroses de destino.

Entretanto, de fato é possível perceber que a histeria foi para Freud e a psicanálise uma espécie de paradigma diagnóstico, a partir do qual os demais padecimentos por ele descritos e investigados apresentavam características de semelhança ou distinção. Inicialmente, as publicações de Freud abordavam a etiologia e o tratamento da histeria, mas com o tempo o psicanalista passou a investigar outras variações de neurose, como a neurose obsessiva. Essa reflexão de cunho clínico, levando em conta a questão da investigação diagnóstica e de suas decorrentes propostas terapêuticas, é fundamental para compreender o desenvolvimento da psicanálise enquanto campo científico, como Freud apresentou em 1923, por exemplo, na ocasião da publicação de um verbete de dicionário sobre “psicanálise”:

PSICANÁLISE é o nome: 1) de um procedimento para a investigação de processos psíquicos que de outro modo são dificilmente acessíveis;

⁵³ DUNKER, Christian Ingo Lenz. Estrutura e personalidade na neurose: da metapsicologia do sintoma à narrativa do sofrimento. **Psicologia USP**, 2014, p. 79.

⁵⁴ FREUD, Sigmund. Construções na análise (1937) In: Idem. **Obras completas volume 19: Moisés e o monoteísmo**, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939), 2018, p. 343; Idem. Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939 [1934-1938]). In: Idem. **Obras completas volume 19: Moisés e o monoteísmo**, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939), 2018, p. 110.

2) de um método de tratamento de distúrbios neuróticos, baseado nessa investigação; 3) de uma série de conhecimentos psicológicos adquiridos dessa forma, que gradualmente passam a constituir uma nova disciplina científica.⁵⁵

Se a psicanálise tem o mérito de não abandonar a investigação em detrimento da oferta indiscriminada de terapêuticas, em decorrência exatamente dessa postura, a compreensão da noção de “neurose” em Freud é um verdadeiro desafio para quem tenta trabalhar teoricamente com tal categoria. Ao mesmo tempo em que tal noção é algo comum do discurso psicanalítico, uma apreciação sintética que dê conta das mais variadas formas de neurose propostas por Freud ao longo de sua obra não é simples. Nesse caso, podemos contar com Dunker e sua proposta de síntese de uma definição de neurose que, além de realizar uma descrição formal, destacou os principais avanços freudianos sobre a discussão em torno das neuroses:

A neurose define-se como uma generalização dos achados sobre a histeria. Seus predicados incluem a divisão (*Spaltung*) da consciência exposta ao conflito, o recalçamento ou a separação entre afetos e representações ocasionado pelo desligamento entre representação-coisa e representação-palavra, a perda da capacidade de recordação e rememoração, particularmente de experiências sexuais de natureza traumática, a fixação ou regressão a certas modalidades substitutivas de satisfação pulsional pela fantasia e o retorno deformado simbolicamente do desejo como sintoma.⁵⁶

Nota-se, assim, que a partir das considerações psicanalíticas, a neurose deixa de ser definida apenas por categorias estritamente descritivas do funcionamento fisiológico. Com isso, conceitos e noções como divisão, conflito, afeto, representação, memória, pulsão, fantasia e desejo, por exemplo, passaram a integrar a diagnóstica da neurose. Assim sendo, com o avançar dos escritos freudianos, a noção de neurose continuou a incluir uma sintomatologia e uma diagnóstica referentes a sofrimentos psicopatológicos, mas também passou a corresponder a um quadro de disposição psíquica, que incluiu uma espécie de funcionamento psíquico padrão, definido a partir de seu modo de sofrimento.

⁵⁵ FREUD, Sigmund. “Psicanálise” e “teoria da libido” [dois verbetes para um dicionário de sexologia] (1923), 2011, p. 274.

⁵⁶ DUNKER, Christian Ingo Lenz. Estrutura e personalidade na neurose: da metapsicologia do sintoma à narrativa do sofrimento. **Psicologia USP**, 2014, pp. 79-80.

O pensamento freudiano ofereceu subsídios para a sedimentação da neurose enquanto paradigma de normalidade, no sentido de que o sofrimento fruto dos sintomas neuróticos é considerado mais tolerável socialmente do que outros tipos de sofrimento e sintomas — como, por exemplo, as alucinações e delírios psicóticos. Trata-se de uma reflexão importante de ser destacada, uma vez que quando Freud teve seu primeiro contato com o fenômeno da histeria em 1885⁵⁷, no Hospital Salpêtrière, ela já era considerada um dos paradigmas da loucura durante o final do século XVIII e início do XIX. Freud havia se tornado médico residente, trabalhando no Laboratório Patológico de Charcot e acompanhando os famosos seminários expositivos do mestre às terças-feiras.

Freud chegou a descrever um quadro que se encontrava no auditório em que as aulas de Charcot ocorriam; tratava-se de “um quadro do ‘cidadão’ Pinel removendo as correntes dos pobres loucos do Salpêtrière”⁵⁸, que indicava para Freud a importância histórica do lugar em que se encontrava, uma vez que “o Salpêtrière, que testemunhara tantos horrores [*Schrecken*] durante a Revolução, foi também cenário da mais humana de todas as revoluções”⁵⁹. O quadro conhecido como *Pinel na Salpêtrière*, pintado por Tony Robert-Fleury (1837-1911), representa a cena da chegada e inspeção do médico Phillipe Pinel (1745-1826) no local, cuja direção ele assume em 1795. O quadro ressalta o heroísmo de Pinel, ao ordenar que fossem retirados os grilhões que acorrentavam as pacientes alienadas. Para além do retrato heroico, de fato foi Pinel quem “abriu” a Salpêtrière enquanto asilo, no duplo sentido da palavra, já que o Hospital foi deixando de ser um depósito de loucas marginalizadas, para tornar-se um local dedicado ao tratamento e à recuperação de pacientes. Porém, cabe destacar a ressalva apontada por Didi-Huberman sobre a direção de Pinel no hospital:

Pinel decerto as libertou, as loucas da Salpêtrière; retirou-as de seu puro sequestro e as ofereceu a uma coexistência (sobretudo a do trabalho); mas essa abertura foi também uma inserção: ele inventou o asilo como um “pequeno governo”, dizia, com seu “chefe de polícia interno” e,

⁵⁷ GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**, 2012, pp. 65-66.

⁵⁸ FREUD, Sigmund. Charcot (1893). In: Idem. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira., 1996, p. 27.

⁵⁹ Ibid.

como sempre, seus “alojamentos”, “celas”, “calabouços”, “celas acolchoadas de isolamento” e “enxovias” [...].⁶⁰

Fig. 45 — *Pinel na Salpêtrière, 1795, Tony Robert-Fleury*

No século XIX, a histeria era a “mais enigmática de todas as doenças nervosas”⁶¹ uma vez que exibia uma série de impressionantes sintomas plásticos e expressivos, ao mesmo tempo que era designada a partir de uma série de sintomas neurológicos, somáticos e emocionais que não podiam ser explicados através de estados patológico concomitantes ou lesões fisiológicas. “A existência ou não de lesão anatômica relativa a determinados sintomas era, para a psiquiatria do século XIX, um fator de extrema importância”⁶², como afirmou Luiz Alfredo Garcia-Roza (1936-2020), já que a anatomia patológica passou a ser considerada, na época, o “único meio de inclusão da medicina no campo das ciências exatas, sendo esperado do médico que suas investigações clínicas fossem acompanhadas por investigações anatomopatológicas que oferecessem, ao nível do corpo, a lesão referente aos distúrbios observados”⁶³. A impossibilidade de referenciar a manifestação dos sintomas histéricos a sinais anatômicos observáveis era um grande obstáculo para a validação científica da conceitualização da histeria enquanto uma patologia verdadeira, e não uma apenas uma “simulação”⁶⁴.

⁶⁰ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière**, 2015, p. 23.

⁶¹ FREUD, Sigmund. Charcot (1893), 1996, p. 28.

⁶² GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**, 1985, p. 32.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

Não sendo encontradas bases neurofisiológicas para a causa da histeria, aqueles e principalmente aquelas que padeciam de tais sintomas eram diagnosticadas, segundo critérios morais, enquanto “doenças do espírito”⁶⁵, isto é, fruto de uma falha pedagógica que poderia ser tratada através de uma transformação moral que encontrava na punição o seu mais profícuo instrumento pedagógico. Freud indicou reconhecer em Charcot o seguimento de uma postura iniciada por Pinel, especialmente aquele pintado no quadro de Fleury, que haveria se empenhado para enxergar pacientes nos corpos que outros médicos viam apenas escória. Em suma, “Freud o comparava a Pinel por ter libertado a histeria do âmbito moral, na qual esta aparecia associada à mentira, a simulação e ao drama, em acordo com a expressão *pequeno teatro histérico*”⁶⁶. Durante os anos nos quais Freud se encontrava no estágio em Paris, a histeria havia caído em nessa espécie de descrédito, uma vez que a medicina do século XIX ainda não havia encontrado modelo etiológico, diagnóstico ou terapêutico algum satisfizesse a opinião da comunidade médica. Segundo a leitura freudiana, Charcot enfrentava o descrédito, apostando sua reputação na ideia de que a histeria não era fingimento ou encenação, daí sua comparação com o Pinel de Fleury:

A primeira coisa feita pelo trabalho de Charcot foi a restauração da dignidade desse tópico. Pouco a pouco, as pessoas abandonaram o sorriso desdenhoso com que uma paciente podia ter certeza de ser recebida naquele tempo. Ela não era mais necessariamente uma simuladora de doença, pois Charcot jogara todo o peso de sua autoridade em favor da autenticidade e objetividade dos fenômenos histéricos. Charcot repetira, em menor escala, o ato de libertação em cuja memória o retrato de Pinel pendia da parede da sala de conferências do Salpêtrière.⁶⁷

Tendo uma grande influência no pensamento de Freud, Charcot de fato discordava da posição de descrédito, destacando que o quadro histérico era composto de sintomas relevantes o suficiente — tais como convulsões, paralisias, contraturas musculares, contorções corporais, distúrbios da visão, alucinações, dores, anestésias e estados de ausência — para elencar uma descrição patológica que deveria ser levada a sério. A

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**: na idade clássica, 2004, pp. 209- 338.

⁶⁶ DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento, 2011, p. 557.

⁶⁷ FREUD, Sigmund. Charcot (1893), 1996, p. 28.

categoria “histeria” na obra de Freud abrangeu uma gama diversa de sintomas e estados psíquicos, sendo subdivida em alguns tipos que visavam uma distinção, mas que muitas vezes se confundiam.

A noção de histeria traumática é uma herança do pensamento de Charcot na psicanálise e foi distinguida do que se convencionou histeria comum ou histeria geral. Entretanto, já em *Estudos sobre a Histeria* (1893-95), Freud se mostrava insatisfeito em sustentar a histeria traumática enquanto uma categoria nosológica isolada. Em determinado momento de sua obra⁶⁸, ele propôs uma subdivisão entre três categorias: “histeria de defesa”, “histeria de retenção” e “histeria hipnoide”. Porém, Freud logo as abandonou e posteriormente optou por designar uma divisão entre “histeria de medo” [*Angsthysterie*] e “histeria de conversão”⁶⁹, que tivemos a oportunidade de aprofundar no capítulo sobre *Furcht*. Para refrescar nossa memória, resumida e respectivamente, na primeira o sintoma central seria o medo e na segunda, os sintomas corporais (paralisias, contraturas etc.).

A passagem de uma concepção de trauma físico para esta outra que é possível encontrar em Freud — a saber, o trauma psíquico como possível agente causal da neurose — ocorreu nesse contexto em que Charcot articulava a noção de “neurose traumática” com o afeto que, em Freud, foi posteriormente designado pelo termo *Schreck*. É possível retrair esse processo até o período no qual Charcot defendia a concepção de que havia uma distinção etiológica entre a histeria convencional, causada por uma predisposição hereditária à neurose, e aquela que passou a denominar “histeria traumática”, na qual haveria necessariamente a presença de um evento traumático como desencadeador dos sintomas neuróticos. Essa distinção proposta por Charcot só foi possível de ser apontada devido ao método anatomoclínico por ele utilizado, que buscava suplantiar a ausência de sinais fisiológicos, como lesões, no tecido nervoso através de observação e registro da expressão dos sintomas histéricos.

Ele tinha um interesse particular pela elaboração de diferenciações e nomeações diagnósticas. Para tanto, a articulação de hipóteses etiológicas que pudessem descrever as causas dos padecimentos, mesmo que para isso fosse preciso se desviar da fisiologia, era essencial. A ambição diagnóstica charcotiana era tão característica que Freud chegou

⁶⁸ Idem. As neuropsicoses de defesa (1893). In: Idem. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, pp. 54-55.

⁶⁹ FREUD, Sigmund. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909), 2015, pp. 249-252.

a compará-lo com a figura de Adão na Bíblia, o encarregado de nomear todas as criaturas criadas por Deus⁷⁰. A postura metodológica de Charcot era uma influência direta de Claude Bernard (1813—1879), segundo o qual a experiência é uma observação provocada, interferindo inevitavelmente naquilo que observa:

[...] a experiência nada mais é do que uma observação provocada com um objetivo qualquer. No método experimental a busca dos fatos, ou seja, a investigação, é sempre acompanhada por um raciocínio, de modo que na maioria das vezes o experimentador conduz um experimento para controlar ou verificar o valor de uma ideia experimental. Então, pode-se dizer que, nesse caso, a experiência é uma observação provocada com um objetivo de controle.⁷¹

Nesse sentido, trata-se de um método experimental que considera a observação uma 1) “a arte de obter fatos”⁷² precisos por meio de investigação rigorosa, assim como uma 2) “a arte de fazê-los trabalhar”⁷³ através de um raciocínio experimental a fim de que, a partir deles, a compreensão da lei de fenômenos possa surgir. No caso de Charcot, tratava-se de um esforço para demonstrar que a etiologia da histeria estava tão visível quanto sua sintomatologia. Na ausência de lesão ou deterioração fisiológica que fosse verificável pela observação, Charcot sustentou que o corpo histérico, através de sua sintomatologia, oferecia uma semiologia patológica riquíssima que só precisava ser catalogada.

3.2. As fotografias da Salpêtrière

Charcot idealizou um método de observação clínica que retirava a semiologia de sua dependência da dissecação enquanto técnica de “fazer ver”. Nesse sentido, a histeria exigia o desvio do olhar clínico dos órgãos e tecidos internos para o corpo vivo em ação, através dos gestos e sintomas corporais. Tratava-se, portanto, de compreender, ou talvez

⁷⁰ FREUD, Sigmund. Charcot (1893), 1996, pp. 22-23.

⁷¹ BERNARD, Claude. **Introducción al estudio de la medicina experimental**, 1865, p. 15

⁷² Ibid., p. 10; DIDI-HUBERMAN, Georges. **Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière**, 2015, pp. 40-41.

⁷³ BERNARD, Claude. op. cit., 1865, p. 10; DIDI-HUBERMAN, Georges. op. cit., 2015, pp. 40-41.

inventar, a linguagem dos signos da histeria, para que com isso fosse possível torná-la um quadro diagnóstico descritível e demonstrável:

Eis a verdade. Eu nunca disse outra coisa; não tenho o hábito de sustentar coisas que não sejam experimentalmente demonstráveis. Vocês sabem que tenho por princípio não levar em conta a teoria e deixar de lado todos os preconceitos; se vocês quiserem ver claro, é preciso tomar as coisas como elas são.⁷⁴

Assim sendo, bastava reproduzir os sintomas e os ataques histéricos através de desenhos ou fotografias. Para tanto, Charcot cercou-se de artistas que pudessem desenhar e pintar o que era visto no hospital, assim como passou a contratar fotógrafos para registrar os sintomas de seus pacientes, principalmente os ataques histéricos, tudo com o intuito de catalogar e elaborar uma espécie de manual diagnóstico da histeria. Esse material foi publicado em 1878 com o nome de *Iconografia fotográfica da Salpêtrière*, além de inspirar diversos outros que vieram na sequência. Como afirmou Dunker, esse tipo de projeto não era novo, “remonta à ciência da fisionomia, formulada por Lavater, passando por Lombroso e pelo estudo da expressão das emoções de Darwin”⁷⁵. Didi-Huberman⁷⁶ destacou que, dentre as inspirações do projeto de Charcot, a principal influência tenha vindo dos experimentos de Guillaume-Benjamin-Amand Duchenne de Bolonha (1806—1875) apresentados na publicação de *Mécanisme de la physionomie humaine, ou analyse électro-physiologique de ses différents modes de l’expression* (1862) [Mecanismo da fisionomia humana, ou análise eletrofisiológica de seus diferentes modos de expressão].

Reconhecer a influência de Bernard e Duchenne em Charcot aponta para a importante consideração de que, para retratar a histeria, não era suficiente apenas esperar que um ataque histérico surgisse a seu tempo diante da câmera, para só então fotografá-lo. Significava desenvolver uma técnica através da qual o sintoma e o ataque histéricos pudessem ser produzidos artificialmente na frente da câmera. Era o que Duchenne fazia para estudar o funcionamento anatômico da expressão das emoções: estimulava os

⁷⁴ CHARCOT, Jean-Martin. A grande histeria ou hístico-epilepsia. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, 1999, pp. 170-171.

⁷⁵ DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento, 2011, p. 558.

⁷⁶ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Invenção da histeria**: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière, 2015., pp. 273-292.

músculos faciais de cobaias através correntes elétricas produzidas por um galvanômetro. Por exemplo, em vez de esperar que alguém naturalmente expressasse a feição de horror diante de uma câmera, Duchenne modelava o rosto de uma cobaia, através de pequenos choques nos músculos da face. Para saber quais músculos manipular, como obter uma expressão de horror, Duchenne utilizava referências da cultura — por exemplo, estátuas gregas como *Laocoonte e seus filhos* — como modelo.

Fig. 46 — Duchenne utilizando galvanômetro

Fig. 47 — Placa 7 de Duchenne

De certa forma, Charcot estava transpondo para a *Iconografia fotográfica da Salpêtrière* (1878) aquilo que já realizava em suas lições de terça-feira: a apresentação didática de casos e pacientes, centrada na prática da intervenção, exibição e observação. Imaginemos essa cena: uma paciente é trazida ao auditório para ser exibida aos alunos do psiquiatra francês. Trata-se de uma garota que, depois de sofrer uma queda, “foi acometida de uma contração do membro inferior direito dando origem a uma deformação no pé que a faz mancar”⁷⁷. Os alunos já a conhecem de outras aulas e sabem que esse sintoma de contratura é novo. “Nada é mais frequente numa histérica do que vermos uma contração produzir-se após um traumatismo”⁷⁸, diz Charcot aos seus ouvintes. Então ele informa que é possível “aproveitar a existência dos pontos histerogênicos para provocar um ataque em determinado momento”⁷⁹, e conclui: “Pois bem! Esta doente irá nos servir para demonstrar o que estou adiantando”⁸⁰. Após uma descrição verbal de como operar

⁷⁷ CHARCOT, Jean-Martin. A grande histeria ou hístico-epilepsia. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, 1999, p. 166.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., p. 167.

⁸⁰ Ibid., p. 168.

os sintomas e das fases que caracterizam o ataque histerico, Charcot pede para que um de seus residentes — que poderia ser Freud — comece a induzir uma crise na paciente. Ele toca um ponto histerógeno sob o seio dela e Charcot comenta:

Eis aí o período epileptoide. Período epileptoide, arco de círculo, saudações; como veem, o arco de círculo é bastante pronunciado. Agora, eis o período das atitudes passionais que se confunde até certo ponto com o período do arco de círculo, depois em seguida um ataque de contração que às vezes ocorre em circunstâncias semelhantes, de tal maneira que se isso permanecesse assim nós não teríamos avançado muito mais. O período epileptoide recomeça agora com suas duas fases; a primeira fase é a dos movimentos tônicos e, a segunda, a dos movimentos clônicos.⁸¹

Imagino que o leitor esteja achando difícil imaginar o que Charcot descrevia em sua aula; pois bem, as dificuldades se esvaem se recorreremos às fotografias da *Iconografia fotográfica da Salpêtrière*. Lá encontramos imagens representando todas essas fases do ataque histerico, “atitudes passionais”, “arco de círculo” e “período epileptoide”, por exemplo. Entretanto, se esse método investigativo se beneficiava do recurso expositivo do argumento clínico, seu ponto fraco estava relacionado ao fato de que a histeria precisava ser produzida artificialmente. O ataque histerico espontâneo não tinha hora, nem lugar marcado para acontecer; e muitas vezes quando o fotógrafo e a câmera chegavam, tudo já havia acabado. Acontece que quando os ataques histericos e as expressões das emoções ocorrem de maneira natural, sua visibilidade muitas vezes é momentânea ou muito agitada, algo impossível de ser registrado por uma câmera fotográfica de meados do século XIX. Essa era uma dificuldade fotográfica muito comum, na qual “a fraca sensibilidade luminosa das primeiras chapas exigia uma longa exposição ao ar livre”⁸², como lembrou Benjamin em seu texto sobre a história da fotografia.

⁸¹ CHARCOT, Jean-Martin. A grande histeria ou histero-epilepsia. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, 1999, p. 168.

⁸² BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia (1931). In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura, 2012. p. 102.

Planche XXVII
ATTITUDES PASSIONNELLES
MEXACE

Fig. 48 — *Atitudes passionais*

Planche III.
ATTAQUE HYSTÉRO-ÉPILEPTIQUE
ARC DE CERCLE

Fig. 49 — *Arco de círculo*

Planche XIII.
ATTAQUE: PÉRIODE ÉPILEPTOÏDE
STENTOR

Fig. 50 — *Período epileptoide*

A fotografia dependia de uma imobilidade do modelo, mais radical do que na pintura, já que o mínimo movimento significaria um borrão. Com isso, “tornava desejável colocar o modelo num lugar tão retirado quanto possível, onde nada pudesse perturbar a concentração necessária ao trabalho”⁸³. Por exemplo, a dificuldade de fazer com que crianças pequenas ficassem imóveis para não borrarem a fotografia levou à invenção do recurso que ficou conhecido como “mães invisíveis”, nas quais um adulto ficava escondido por detrás de um pano, enquanto tentava deixar a criança imóvel durante o tempo de exposição necessário.

⁸³ BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia (1931). In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura, 2012. p. 102.

Fig. 51 — *Mãe invisível*

Didi-Huberman⁸⁴ destacou a importância da galvanização e da hipnose enquanto estratégias para reencenar emoções ou sintomas de maneira estabilizada, com intuito de serem fotografados. O galvanômetro, a hipnose ou a mãe invisível eram instrumentos que transformavam os gestos expressivos, sintomáticos ou espontâneos, em movimentos petrificados de estátuas, para que a fotografia conseguisse fazer sua magia de capturar um fragmento congelado da realidade. É algo que ainda sobrevive em nosso comportamento de imobilização das expressões corporais — em geral do sorriso —, para posar em retratos ou em uma *selfie*:

O próprio procedimento técnico levava o modelo a viver não ao sabor do instante, mas dentro dele; durante a longa duração da pose, eles cresciam, por assim dizer, dentro da imagem, constituindo assim o contraste mais definitivo do instantâneo, correspondente àquele mundo transformado.⁸⁵

É por isso que a ideia de reprodução artificial foi tão importante, fazendo com que Charcot dispusesse de um verdadeiro arsenal de instrumentos que pudessem induzir os ataques histéricos. Assim como Duchenne, Charcot⁸⁶ utilizava da galvanização e da faradização como instrumentos, mas também experimentou diapasões⁸⁷, imãs⁸⁸ e nitrato

⁸⁴ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière**, 2015., pp. 273-292.

⁸⁵ BENJAMIN, Walter. *Pequena história da fotografia* (1931), 2012. pp. 102-103.

⁸⁶ CHARCOT, Jean Martin. **Clinical Lectures on Diseases of the Nervous System** (1886), 2014, pp. 354-366.

⁸⁷ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière**, 2015, p. 295.

⁸⁸ Ibid.

de amila⁸⁹. Porém, nada funcionava tão bem quanto a hipnose, se o objetivo era modelar o sintoma histérico no corpo de uma paciente de maneira estável e eficaz. Então, Charcot constatou que os sintomas histéricos poderiam ser artificialmente produzidos a partir do fenômeno da sugestão verbal. Essa foi uma verdadeira descoberta: os mesmos sintomas de origem misteriosa, que atormentavam determinados pacientes e seus médicos, poderiam ser induzidos através da hipnose⁹⁰, o que talvez significasse que a histeria não artificialmente produzida também ocorresse em uma situação análoga ao estado hipnótico, ou até mesmo em uma espécie de hipnose.

Assim sendo, a hipótese etiológica levantada por Charcot passou a seguir a seguinte linha de raciocínio: se é possível reproduzir com precisão um sintoma histérico através da hipnose, então o estado hipnótico pode ser concebido como um componente da condição histérica. É aqui que a noção de neurose traumática ganhou destaque na obra de Charcot, já que oferecia um componente etiológico que poderia ser considerado análogo ao estado hipnótico: o “choque” [*shock*]⁹¹, causado por situações traumáticas. O exemplo favorito de uma situação traumática tanto para Charcot⁹² quanto para Freud⁹³ eram os acidentes ferroviários nos quais a vítima saía fisicamente ilesa, mas posteriormente desenvolvia um ou mais sintomas histéricos. O advento de uma situação traumática desencadearia certas emoções e certos afetos que deixariam as vítimas em um estado similar à hipnose, no qual a existência de um sintoma seria sugestionado.

Em uma conferência publicada em 1893 chamada “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos”, Freud comentou a hipótese charcotiana sobre o lugar do trauma na origem dos sintomas neuróticos. Para o psicanalista, “o trauma deve satisfazer a certas condições”⁹⁴ para produzir um sintoma neurótico em alguém sem predisposição

⁸⁹ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**, 1985, p. 33.

⁹⁰ CHARCOT, Jean Martin. **Leçons sur les maladies du système nerveux**: faites a la Salpêtrière, 1887, pp. 391-392; CHARCOT, Jean Martin. op. cit., 2014, p. 344.

⁹¹ CHARCOT, Jean Martin. op. cit., 1887, p. 392.

⁹² Idem. **Clinical Lectures on Diseases of the Nervous System** (1886), 2014, p. 222.

⁹³ FREUD, Sigmund. Histeria (1888). In: Idem. **Volume I das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, pp. 87-88; Idem. Esboços para a “Comunicação preliminar” de 1893 (1940-41 [1892]). In: Idem. **Volume I das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, pp. 194-195; FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. **Estudos sobre a histeria** (1893-1895), 2016, p. 301; e Idem. A etiologia da histeria (1896). In: Idem. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 191.

⁹⁴ FREUD, Sigmund. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos (1893). In: Idem. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 37.

alguma ao adoecimento. Este trauma deve ser grave como um perigo mortal. Entretanto, para que o trauma ocorra, a atividade psíquica precisa ser preservada, no sentido de uma ameaça à vida que não inclua ferimentos graves, principalmente em relação ao funcionamento cerebral. Freud narrou um caso hipotético no qual um trabalhador, após um acidente na obra, passa a sofrer de paralisia do braço, desmaios, agitação, delírios e fixação no acidente:

Suponhamos que uma pesada tora de madeira caia sobre o ombro de um trabalhador. O golpe o derruba, mas ele logo verifica que nada ocorreu e vai para casa com uma ligeira contusão. Passadas algumas semanas ou meses, ele acorda certa manhã e observa que o braço submetido ao trauma pende flácido e paralisado, embora, no intervalo, que poderíamos chamar de período de incubação, ele o tenha utilizado perfeitamente bem. Se se tratar de um caso típico, é possível que sobrevenham ataques peculiares [...], o sujeito desfaleça repentinamente, fique muito agitado e se torne delirante: e, se falar em seu delírio, sua fala talvez mostre que a cena do acidente está sendo repetida nele, acrescida talvez de vários quadros imaginários.⁹⁵

Com esse exemplo, Freud indicou a maneira como Charcot conseguiria reproduzir o mesmo sintoma em alguém que não passou pelo mesmo acidente:

[Charcot] hipnotiza profundamente um paciente desse tipo e então golpeia seu braço levemente. O braço pende; fica paralisado e exhibe precisamente os mesmos sintomas que ocorrem na paralisia traumática espontânea. O golpe também pode ser substituído por uma sugestão verbal direta: “Veja! Seu braço está paralisado!” Também nesse caso a paralisia apresenta as mesmas características.⁹⁶

Então, após hipnotizar seus pacientes, ele os induzia, através de uma sugestão física ou verbal, a acreditar que sofreram algum tipo de acidente traumático que resultou no sintoma de paralização do braço, por exemplo. Isso fez Charcot hipotetizar que um acidente traumático real provavelmente exerce o mesmo tipo de sugestão hipnótica àquele que o vive. Segundo o exemplo trazido por Freud, o trabalhador, ao receber a pancada no ombro e já saber de antemão de que se trata de uma tora pesada, antecipa com horror

⁹⁵ FREUD, Sigmund. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos (1893), 1996, p. 38.

⁹⁶ Ibid., p. 38.

através de um pensamento que lhe atinge como um relâmpago⁹⁷, sugerindo que seu braço foi completamente esmagado ou arrancado. Nesse sentido, como afirmou Freud, seria possível considerar “o trauma como equivalente completo da sugestão verbal”⁹⁸. Entretanto, a analogia entre o acontecimento traumático e o estado hipnótico ainda exigiria um elemento essencial:

Entretanto, para completar a analogia, requer-se um terceiro fator. Para que a ideia “seu braço está paralisado” pudesse provocar uma paralisia no paciente, seria necessário que ele estivesse em estado hipnótico. Mas o trabalhador não se achava em estado hipnótico. Ainda assim, podemos presumir que se encontrasse num estado de espírito especial durante o trauma; e Charcot se inclina a equiparar esse **afeto** com o estado de hipnose artificialmente induzido. Sendo assim, a paralisia traumática espontânea fica completamente explicada e se torna paralela à paralisia produzida por sugestão; e a gênese do sintoma é determinada de modo inequívoco pelas circunstâncias do trauma.⁹⁹

Assim, há um estado de espírito especial que ocorre durante o trauma e que é equivalente ao estado hipnótico. O afeto ao qual Freud se refere aqui, explicando o pensamento de Charcot, não é outro senão *Schreck*. Entretanto, nesse caso, trata-se de uma interessante “falha de tradução” na qual as palavras *frayeur* e *terreur* foram todas aglutinadas sob o nome de *Schreck*. Ao traduzir para o alemão as *Leçons sur les maladies du système nerveux: faites à la Salpêtrière* [Aulas sobre as doenças do sistema nervoso: realizadas na Salpêtrière], de 1875, Freud optou por verter ambas as palavras *frayeur* e *terreur* por *Schreck* na seguinte passagem:

Minha opinião é que essa condição hipnótica, durante a qual a “sugestão” produz esses efeitos, é assimilável em muitos pontos ao estado que na Inglaterra foi chamado pelo nome de *choque nervoso* em oposição ao *choque traumático*, com o qual muitas vezes está combinado, mas a partir do qual também pode-se permanecer distinto. Este choque nervoso é produzido por alguma emoção forte, um susto [*frayeur*], um sentimento de terror [*terreur*] determinado por um

⁹⁷ ZYGOURIS, Radmila. Pensamento-raio ou a faísca. **Lacuna**: uma revista de psicanálise, São Paulo, 2020, p. 8.

⁹⁸ FREUD, Sigmund. op. cit., p. 38.

⁹⁹ Idem. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos (1893), 1996, pp. 38-39; grifo meu.

acidente, especialmente quando esse acidente ameaça a vida, como pode ser visto, por exemplo, em colisões ferroviárias.¹⁰⁰

É interessante notar que, ao traduzir essa passagem, Freud não quis manter a relação entre duas palavras sinônimas, substituindo ambas por *Schreck*. Mas é possível inferir os motivos pelos quais essa parecia a melhor opção para Freud. Primeiro, o termo *Schreck*, como já vimos, de fato expressa as ideias de “susto” e “terror” a que se referem as palavras francesas *frayeur* e *terreur*. Uma segunda explicação pode ser encontrada em *Estudos sobre a histeria*, quando Freud e Breuer indicam que o neurologista alemão Paul Julius Möbius (1853—1907) já havia associado os estados hipnoides ao choques emocionais em 1890, num artigo chamado “*Über Astasie - Abasie*” [Sobre astasia - abasia]:

A condição prévia para a ação (patogênica) das ideias é, de um lado, uma disposição inata, ou seja, histérica, e, de outro, um estado de ânimo particular. Deste último não podemos fazer senão uma ideia imprecisa. Ele deve se assemelhar ao estado hipnótico, deve corresponder a um certo vazio da consciência, em que uma ideia emergente não encontra nenhuma resistência por parte de outra, em que, por assim dizer, o trono está livre para o primeiro que aparece. Sabemos que tal estado pode ser provocado não só por hipnose, mas por abalo emocional (pavor [*Schreck*], cólera etc.) e por influências extenuantes (insônia, fome etc.).¹⁰¹

Essa referência indica que a ideia de que *Schreck* enquanto abalo emocional ou choque traumático já se havia tornado uma noção compartilhada pelo campo da neurologia, sendo possível encontrá-la em outros autores que não apenas Charcot. De qualquer maneira, essa ideia é retomada em 1893-95, por Freud e Breuer, no livro *Estudos sobre a histeria*, sedimentando-a enquanto a principal concepção sobre a neurose traumática, de modo que pode ser encontrada na obra freudiana em textos bastante tardios

¹⁰⁰ CHARCOT, Jean Martin. **Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems insbesondere über Hysterie**, 1886, p. 325; CHARCOT, Jean Martin. **Leçons sur les maladies du système nerveux: faites a la Salpêtrière**, 1887, p. 392; CHARCOT, Jean Martin. **Clinical Lectures on Diseases of the Nervous System** (1886), 2014, p. 335; Tradução livre, a partir do inglês com verificação nas versões francesa e alemã.

¹⁰¹ MÖBIUS, Paul Julius. *Über Astasie — Abasie* (1890) *apud* FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria* (1893-1895), 2016, p. 304; tradução modificada em destaque.

como *O homem Moisés e a religião monoteísta*¹⁰² (1939) e “Compêndio de psicanálise”¹⁰³ (1940). Retraçar a presença de *Schreck* do pensamento freudiano à concepção de abalo emocional do choque traumático de Charcot, de certa maneira, pode ressignificar a definição desse afeto presente em *Além do princípio de prazer* (1920), já que além de descrevê-lo enquanto o “estado em que se entra quando se corre perigo sem que se esteja preparado para ele”¹⁰⁴, também lhe atribui a importância como causa da neurose traumática.

3.3. O afeto de horror

Terei a oportunidade de aprofundar as discussões relativas às neuroses de guerra ainda nesse capítulo; porém, a argumentação proposta ficaria incomodamente defasada caso não fosse oferecido ao leitor um olhar mais detalhado sobre a presença de *Schreck* na maneira como Freud abordou a histeria. Essa é uma constatação importante de frisar, uma vez que o estatuto de *Schreck* enquanto choque afetivo de horror foi herdado de Charcot e já podia ser observado nos primeiros casos psicanalíticos publicados por Freud. Tal constatação nos força a descolar da ideia expressivamente difundida de que Freud começou a dar destaque para o afeto de *Schreck* apenas a partir de 1916-17 (“Conferência 25”) ou de 1920 (*Além do princípio de prazer*). É nesses dois momentos de sua obra que Freud ofereceu uma definição de *Schreck*, porém desde *Estudos sobre a histeria* (1893-95) a noção de *Schreck* é elementar na etiologia da histeria, tanto na comum quanto na traumática:

Tais observações nos parecem demonstrar a analogia, quanto à patogênese, entre a histeria comum e a neurose traumática, e justificar uma extensão do conceito de “histeria traumática”. Na neurose traumática não é o ferimento físico insignificante a causa efetiva da doença, mas o afeto de **horror** [*Schreckaffekt*], o trauma psíquico. De maneira análoga, para muitos, senão para a maioria dos sintomas histéricos, nossas investigações revelaram causas imediatas que

¹⁰² FREUD, Sigmund. **O homem Moisés e a religião monoteísta**: três ensaios (1939), 2014, p. 104.

¹⁰³ Idem. *Compêndio de Psicanálise* (1940) In: Idem. **Compêndio de Psicanálise e outros escritos inacabados**, 2020, p. 117.

¹⁰⁴ Idem. *Além do princípio de prazer* (1920), 2020, p. 73.

devemos designar como traumas psíquicos. Toda vivência que suscita os penosos afetos de **horror** [*Affekte des Schreckens*], **medo** [*Angst*], vergonha, dor psíquica, pode atuar como trauma psíquico; se isso de fato acontece depende, compreensivelmente, da sensibilidade da pessoa afetada [...].¹⁰⁵

Nesse momento bastante inicial de sua obra, Freud postulou que a diferença entre a histeria comum e a histeria traumática seria que, na primeira, em vez de apenas um único grande trauma ser a causa dos sintomas neuróticos, o agente provocador do padecimento seriam vários traumas parciais. Pequenos acontecimentos traumáticos que isoladamente não causariam muito dano, mas que, agrupados e acumulados na memória, poderiam manifestar o mesmo efeito de uma grande vivência traumática. Tal perspectiva foi revisada, principalmente na concepção de que a neurose traumática dependeria apenas de um grande trauma para se desencadear, mas vamos com calma.

É importante notar como Freud destacava *Schreck* enquanto um afeto [*Affekt*], uma vez que em *Estudos sobre a histeria* ainda encontramos uma psicanálise em transição no que diz respeito à sua técnica terapêutica. O método catártico enquanto procedimento terapêutico visava atuar especificamente na origem do trauma psíquico, isto é, em seus afetos represados, reconectando-os à sua destinação através de uma “ab-reação”. O termo alemão que designa o que foi traduzido como “ab-reação” é *Abreagieren*¹⁰⁶, que significa literalmente “desafogar-se” ou “aliviar-se”. Entretanto, Freud¹⁰⁷ chamou atenção para o detalhe linguístico de que é possível dizer, em alemão, que um afeto se encontra *abreagiert*, isto é, “desafogado”, “aliviado” ou até mesmo “liquidado”, na acepção econômica de “ajuste de contas” [*abrechnen*]¹⁰⁸.

A ideia de desafogo dos afetos dentro do método catártico é importante na concepção de *Schreck*, não apenas porque se relaciona ao contexto da proposta terapêutica da histeria no início da clínica psicanalítica, mas principalmente para que possamos compreender a incômoda concepção de Freud em 1918, de que talvez fosse necessário

¹⁰⁵ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria* (1893-95), 2016, p. 22; tradução modificada em destaque.

¹⁰⁶ “*Abreagieren*” In: HOEPNER, Lutz, et al. **Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch**, 2015, p. 696.

¹⁰⁷ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria* (1893-95), 2016, p. 26.

¹⁰⁸ “*abrechnen*” In: HOEPNER, Lutz, et al. **Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch**, 2015, p. 696.

“fundir o puro ouro da análise com o cobre da sugestão direta, e mesmo a influência hipnótica”¹⁰⁹ no tratamento dos neuróticos de guerra. Tal afirmação precisa ser contextualizada para ser compreendida; e, para tanto, uma breve recapitulação sobre o uso freudiano do método catártico, da hipnose e da sugestão direta se faz necessária. Entretanto, não seria razoável se dedicar a esse tipo de recapitulação sem que fosse mantido o destaque no interesse deste capítulo, que é o afeto *Schreck* enquanto horror.

Com esse intuito, elaboro aqui essa recapitulação através do “caso Anna O.”, uma vez que nele é possível observar o método catártico de maneira exemplar, mesmo que saibamos que não foi Freud quem atendeu o caso, e sim Breuer. Porém, *Estudos sobre a histeria* (1893-95) foi publicado sob a autoria dos dois; e mesmo que Freud¹¹⁰ tenha inferido que o livro é principalmente de propriedade intelectual de Breuer, sabe-se atualmente que três dos quatro capítulos foram majoritariamente escritos por Freud. Se a introdução do método catártico na história da psicanálise foi conferida a Breuer, a hipnose e a sugestão já acompanhavam Freud desde antes de 1893.

Em seus primeiros escritos, que datam mais ou menos de 1886 até 1889, é possível encontrar uma abordagem na qual a hipnose e a sugestão ainda aparecem como instrumentos de experimentação no tratamento da histeria. Entretanto, há de fato um progressivo abandono do uso da hipnose e da sugestão, bem como do método catártico de Breuer, que pode ser traçado desde a publicação do “caso da Sra. Emmy von N.”¹¹¹ em *Estudos sobre a histeria*.

Tendo o método de Charcot como modelo, Freud e Breuer utilizavam-se da hipnose como técnica de remoção de sintomas. Da mesma forma como o mestre francês conseguia, através do uso de sugestões verbais, produzir paralisias e outros sintomas histéricos em pessoas hipnotizadas, o mesmo procedimento podia ser utilizado para remover um sintoma que afligia um paciente. Para realizar a remoção de sintomas através da sugestão direta, o paciente era hipnotizado e durante esse estado uma instrução lhe era passada; por exemplo, no caso de uma paralisia histérica da perna, bastaria ao hipnotizador dizer “a partir de agora sua perna funciona normalmente”.

¹⁰⁹ FREUD, Sigmund. Caminhos da terapia psicanalítica (1919), 2010, p. 292.

¹¹⁰ Idem. “Autobiografia” (1925). In: Idem. **Obras completas volume 16:** O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925), 2011, p. 95.

¹¹¹ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, pp. 121-122.

Nos casos publicados em *Estudos sobre a histeria*, Freud utilizava a sugestão hipnótica direta com frequência para retirar sintomas e ideias fixas dos pensamentos de suas pacientes. A hipnose e a sugestão também tinham um papel importante como forma de induzir os pacientes a se alimentar ou dormir, por exemplo. Entretanto, como se pode observar, o método utilizado por ele não se resumia a isso, pois a hipnose também era considerada um instrumento de investigação das causas psíquicas dos sintomas — ponto no qual a hipótese charcotiana sobre o trauma encontrou um solo fértil no pensamento freudiano.

A sugestão enquanto procedimento terapêutico estava sendo utilizada pela Escola de Nancy, principalmente por Hippolyte Bernheim (1840—1919) com quem Freud esteve em 1889 no intuito de “aperfeiçoar sua técnica”¹¹². Havia uma verdadeira disputa entre Salpêtrière e Nancy¹¹³. Dentre as diversas questões em jogo, uma delas estava no fato de que Charcot associava o estado hipnótico como uma condição mórbida artificialmente produzida, ou seja, uma doença nervosa em sua essência. Já Bernheim compreendia a hipnose como uma derivação da influência sugestiva, o que o levava a fazer uso da sugestão verbal enquanto método terapêutico com e sem hipnose¹¹⁴. Essa foi uma distinção importante para Freud, pois em suma o que se vê em seus casos publicados em 1895 é um uso mais bernheimiano da sugestão.

A possibilidade de experimentar o uso da sugestão quando seus pacientes estivessem em estado de vigília é fundamental para o desenvolvimento da psicanálise, pois isso fez com que Freud se dispusesse a conversar com eles, no intuito de investigar a causa de seus sintomas. Também é nesse sentido que a hipnose ganhou para Freud uma segunda função que não apenas como método associado à sugestão:

[...] devo afirmar que desde o início fiz outra aplicação da hipnose, além da sugestão hipnótica. Utilizei-a para interrogar o paciente sobre o surgimento de seu sintoma, do qual ele frequentemente nada ou muito pouco sabia quando estava desperto. Esse método não apenas parecia mais eficaz do que o mero ordenar ou proibir pela sugestão, como também satisfazia o desejo de saber do médico, que, afinal, tinha o

¹¹² FREUD, Sigmund. “Autobiografia” (1925), 2011, p. 90; GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**, 2012, p. 68.

¹¹³ GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**, 2012, pp. 67-68; DIDI-HUBERMAN, Georges. **Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière**, 2015., pp. 325-326.

¹¹⁴ GAY, Peter. op. cit., 2012, p. 68.

direito de aprender algo acerca da origem do fenômeno que ele buscava eliminar com o monótono procedimento da sugestão.¹¹⁵

De início, a investigação do surgimento dos sintomas através da hipnose ou no estado de vigília estava associada ao método catártico de tratamento dos afetos “estrangulados”¹¹⁶ [*eingeklemmten*]. O desenvolvimento do método catártico se deu através da estratégia de tratamento assumida no “caso Anna O.”, idealizada por Breuer, mas constantemente discutida com Freud em 1882 e 1883. Conhecida como “Anna O.”, ela se chamava Bertha Pappenheim (1859—1936) e foi paciente de Breuer entre os anos de 1880 e 1882. Ela chegou aos cuidados do médico logo após o falecimento de seu pai. O que se sabia era que uma série de sintomas sem causa aparente haviam surgido na garota durante o período no qual ela cuidava de seu acamado.

O caso de Bertha impressionava pela profusão de sintomas que se sobrepunham. Inicialmente lhe surgiu uma tosse espontânea e sem justificativa. Porém, a tosse foi seguida de um estrabismo convergente (que intensificava dependendo do humor), dores em pontos diferentes da cabeça, sensação de que as paredes estavam caindo, perturbações na visão, paralisia dos músculos da cervical, contratura e anestesia do braço direito e da perna direita, posteriormente dos membros esquerdos também. Também apresentava dois estados de humor sintomáticos e inteiramente distintos que se alternavam de maneira abrupta e que incomodavam tanto Bertha, quanto seus parentes. Em um deles, estava a par de tudo ao seu redor e se apresentava entristecida e preocupada; no outro, em meio a alucinações, era agressiva e boquirrota, atirava objetos e palavrões nas pessoas ao seu redor, rasgava sua própria roupa e outros objetos, apesar de seus movimentos limitados pelas contraturas.

No capítulo anterior eu já havia apontado que Bertha sofria de alucinações horrorosas em que acreditava que seus cabelos estavam se transformando em cobras, o mesmo com os fios e cordões ao seu redor. Por vezes, era acometida de cegueira e surdez. Desenvolveu uma significativa desorganização da linguagem — perdia a gramática, a sintaxe, a conjugação e os artigos. Em determinado momento, passou a ter dificuldades em encontrar as palavras, o que a levou a recorrer a outras línguas para tentar completar suas frases. Por fim, também foi acometida por mutismo. Durante o curso do tratamento,

¹¹⁵ FREUD, Sigmund. “Autobiografia” (1925), 2011, p. 92.

¹¹⁶ Idem; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 23.

Bertha passou a não conseguir se alimentar e, posteriormente, a não conseguir ingerir líquidos.

Um sintoma em especial foi de suma importância para o desenvolvimento do método catártico, refiro-me a uma espécie de sonolência que surgia sempre uma hora após o pôr do sol e que era seguida de um despertar e ímpetos de falar sobre os seus tormentos. Breuer logo reconheceu que tal estado de sonolência se assemelhava profundamente a um estado hipnótico, levando-o a afirmar que a garota se auto-hipnotizava¹¹⁷. Em um determinado momento, no qual Bertha apenas acessava a língua inglesa para se comunicar, nomeou esse estado de sonolência de “*clouds*” [nuvens]. Quando ela se encontrava em tal situação, Breuer lhe sugestionava que se implicasse a falar. A estratégia mostrou-se eficaz e teve por resultado desfazer alguns sintomas e aliviar a garota, fazendo com tivesse noites agradáveis.

Foi inclusive em um desses estados de *clouds* que Bertha conseguiu acessar a lembrança de que certa vez, quando estava velando o leito do pai enfermo, teve a alucinação com a serpente negra em que pude me aprofundar no capítulo sobre *Furcht*. Breuer compreendeu essa cena como traumática e a ela articulou a ação do estado afetivo de *Schreck*. Retomo aqui a citação completa na qual Breuer descreveu a cena, tal qual a garota havia lembrando na hipnose:

o pai da paciente adoeceu gravemente [...]. Certa vez, em grande **medo** [*Angst*] pelo pai altamente febril e na tensão da espera, pois aguardavam um cirurgião de Viena para operá-lo, não dormiu durante a noite [...]. Caiu num estado de sonho acordado e viu como, vindo pela parede, uma serpente negra se aproximava do pai para mordê-lo. (É muito provável que, no gramado atrás da casa, realmente houvesse algumas serpentes, com as quais a menina já se tivesse **se horrorizado** [*erschrocken*] antes e que agora forneciam o material da alucinação.) [...]. Provavelmente tentara afugentar a serpente com o braço direito paralisado e, com isso, a anestesia e a paralisia se associaram à alucinação da serpente. Quando esta desapareceu, quis em seu **medo** [*Angst*] rezar, mas todas as línguas lhe faltaram, não pôde falar em

¹¹⁷ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 52.

nenhuma delas, até que finalmente encontrou um verso infantil inglês e então pôde continuar a pensar e a rezar nessa língua.¹¹⁸

O processo no qual esse afeto de horror é transformado em sintoma corporal foi nomeado por Breuer e Freud de “conversão histérica”¹¹⁹. Trata-se de como uma excitação originalmente afetiva é convertida em um processo de excitação das vias motoras. É nesse sentido que compreendem que o afeto deixa de percorrer seu caminho natural de expressão, acarretando uma “expressão anormal das emoções”¹²⁰. A ação do recalque, ao separar o afeto de sua representação psíquica, suas ideias e lembranças, torna-se um fenômeno puramente somático, aparentemente sem raiz psicológica. O afeto represado encontra a via de descarga através do corpo, porque é um caminho de expressão que não oferece grandes resistências como o aparelho psíquico. A hipótese é de que as vias de expressão afetiva ligadas ao corpo já se encontram “abertas” devido à manifestação de antigas doenças somáticas.

Breuer indicou um exemplo disso ao afirmar que quando alguém já padece com frequência de dores no peito fruto de cardialgias, provavelmente também sentirá esse sintoma quando tomado por grande afeto de horror. Nesse sentido, acreditava que a paralisia do braço enquanto sintoma histérico de Bertha ocorreu quando, após haver cochilado com o braço sendo pressionado contra o braço da cadeira, foi tomada pelo afeto de horror [*Schreckaffekt*]¹²¹ e quis afugentar a cobra que se aproximava do pai. Assim, durante um estado de auto-hipnose, “o braço direito, imobilizado pela pressão contra a cadeira”¹²², ela alucinou a presença de uma cobra e tentou inutilmente afastá-la, “desde então, a tetania do braço direito é suscitada pela visão de qualquer coisa serpentiforme”¹²³.

Entretanto, segundo Freud e Breuer, para que esse tipo de conversão ocorresse era necessário que Bertha estivesse em uma de suas *clouds*, isto é, em estado hipnótico. Especificamente nesse ponto, é possível reconhecer que a argumentação teórica de *Estudos sobre a histeria* era fundamentalmente charcotiana, uma vez que os sintomas

¹¹⁸ FREUD, Sigmund e BREUER, Josef. *Estudos sobre a Histeria* (1893-95), 1996, p. 64; tradução modificada em destaque.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 293.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Studien zur Hysterie*, 1895, p. 182.

¹²² *Idem.* *Estudos sobre a Histeria* (1893-95), 1996, p. 294.

¹²³ *Ibid.*

históricos da paciente estariam relacionados às comoções afetivas de horror ocorridas durante o estado de auto-hipnose. Essas *clouds* haviam estabelecido uma relação curiosa com o horário do fim da tarde, já que tinham a ver com as “circunstâncias em torno dos cuidados com o pai, dos quais se incumbiu por vários meses”¹²⁴. Bertha revezava com a mãe em turnos de cuidado com o pai, sendo que sua incumbência começava exatamente ao entardecer. Ela velava o pai durante toda a noite até o amanhecer. E essa vigília era acompanhada de um constante medo de que a qualquer momento pudesse ouvir algum sinal de piora do enfermo. Ao fim de seu turno, durante a tarde, a garota tirava breves cochilos para compensar as noites transtornadas.

Nesses momentos de sonolência das *clouds*, era comum que ela murmurasse coisas e que, posteriormente, eles fossem seguidos de uma súbita inquietação, levando-a a gritar “atormentar, atormentar”¹²⁵ [*quälen, quälen*]. Quando questionada sobre as palavras murmuradas ou gritadas, Bertha começava a contar uma situação vivida ou uma história fantasiosa. Breuer¹²⁶ então passou a se utilizar desses momentos de narrativa em hipnose para investigar os sintomas da garota, percebendo que isso tinha por efeito o alívio de seus afetos aflitivos e de alguns sintomas. Esse é o embrião do método catártico, aquele no qual, através da rememoração de intensa carga afetiva, torna-se possível reconduzir um afeto à sua via normal de descarga, isto é, um desafoço:

Após a morte do pai, as histórias tornaram-se, naturalmente, ainda mais trágicas, mas apenas com o agravamento de seu estado psíquico, subsequente à referida violenta irrupção de seu sonambulismo, as narrativas noturnas perderam o caráter de criação poética mais ou menos livre e se transformaram em séries de horríveis [*furchtbarer*] e apavorantes [*schreckhafter*] alucinações que já se podiam deduzir do comportamento da doente, ao longo do dia. Mas já descrevi como era completa a libertação de sua psique depois que, agitada pelo **medo** [*Angst*] e pelo **horror** [*Grauen*], havia reproduzido e expressado em palavras todas essas imagens **horríveis** [*Schreckbilder*].¹²⁷

¹²⁴ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 50.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid., p. 52.

¹²⁷ Ibid; tradução modificada em destaque.

A ideia de “liberação” [*Befreiung*] da psique através do lembrar e do expressar é a pedra angular tanto do método catártico quanto da psicanálise. Com precisão, Bertha nomeou esse processo de “cura pela fala” [*talking cure*] e é significativo que a primeira vez que tal método terapêutico foi descrito por Freud e Breuer tenha sido exatamente através dessa concepção na qual *reproduzir e expressar em palavras imagens assustadoras* tenha por efeito a *libertação da psique do medo e do horror sentido por essas memórias*. Os casos apresentados por Breuer e Freud atestaram que cada sintoma histérico desaparecia de imediato e sem retorno, quando conseguiam “despertar com toda clareza a lembrança do acontecimento motivador, assim avivando igualmente o afeto que o acompanha”¹²⁸, mas não apenas, sendo fundamental que o paciente descrevesse tal memória da maneira mais detalhada possível, “pondo o afeto em palavras”¹²⁹.

Freud e Breuer argumentaram que “recordar sem afeto é quase sempre ineficaz; o processo psíquico que ocorreu originalmente deve ser repetido da maneira mais viva possível, levado ao *status nascendi* e então expresso”¹³⁰, daí a importância dada à recondução dos afetos sufocados para sua via original de expressão. Exemplar desse tipo de “eliminação pela narração” dos sintomas foi o destino que deu Breuer e Bertha ao sintoma hidrófobo que lhe impedia de ingerir líquidos através da repulsa:

Fiquei muito surpreso na primeira vez, quando, em virtude de uma fala casual e espontânea, na hipnose, desapareceu um transtorno que havia muito tempo persistia. Ocorrera no verão um período de intenso calor e a paciente sofrera de uma sede atroz, pois, sem que pudesse precisar algum motivo, de repente achou impossível beber. Tomava na mão o ansioso copo d’água, mas, assim que chegava aos lábios, repelia-o como se fosse uma hidrófoba. Nesses poucos segundos, encontrava-se evidentemente num estado de ausência. Para abrandar sua sede torturante, vivia apenas de frutas, melões etc.¹³¹

Através da hipnose, Bertha conseguiu lembrar que certa vez vira o cãozinho de uma colega sua bebendo água de um copo. Também conta que não gostava da tal colega e que achava o animalzinho repugnante [*ekelhafte*]. Para ela a cena foi nojenta, mas se

¹²⁸ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 23.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid., pp. 58-59.

privou de dizer qualquer coisa na ocasião, por educação. Ao narrar essa memória, diz Breuer, Bertha demonstrava sinais de repulsa [*Zeichen des Abscheus*]. E então, “depois de energicamente dar expressão à fúria que lhe ficara retida, pediu para beber, bebeu sem dificuldade um grande volume de água e despertou da hipnose com o copo nos lábios”¹³², desaparecendo o sintoma de hidrofobia. E assim Breuer relata que, um a um, todos os sintomas foram sendo eliminados através do ato de rememoração emocional das cenas originárias durante a hipnose.

Entretanto, o método catártico e a hipótese breueriana que o fundamenta não se encontrarão completos enquanto não for dado o devido destaque ao lugar do afeto no tratamento do sintoma histérico. Nesse sentido, era fundamental que a rememoração fosse acompanhada de uma repetição do estado afetivo vivido na ocasião original. Assim, a noção de trauma psíquico se faz necessária, já que o aspecto “catártico” desse tratamento se encontrava no desafoço do afeto perdido na experiência traumática — uma espécie de reconexão do afeto à sua fonte originária.

Muitos anos mais tarde Freud esclareceu que “Breuer supunha que as ideias patogênicas manifestam efeitos traumáticos porque surgiram durante ‘estados hipnóticos’, em que a função psíquica está sujeita a limitações especiais”¹³³, o que articula a origem do método catártico à hipótese de Charcot acerca das neuroses traumáticas, nas quais o próprio afeto de horror [*Schreckaffekt*] de uma experiência traumática produziria um efeito hipnótico, deixando a vítima sugestionável à emergência de um sintoma psicológico.

A ideia de um afeto de horror capaz de produzir um sintoma neurótico é tributária da concepção de trauma charcotiana. Apesar de muitos autores como Octave Mannoni¹³⁴ (1899-1989) e Garcia-Roza¹³⁵ argumentarem que a teoria do trauma psíquico precisou “sair de cena”, dando espaço e sendo substituída pelos temas da sexualidade infantil e do complexo Édipo, é possível reconhecer a presença da teorização sobre o trauma em textos tardios de Freud. Felicia Knobloch sustentou que, “apesar de a teoria do trauma ter sido

¹³² FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 59.

¹³³ Idem. “Psicanálise” e “teoria da libido” [dois verbetes para um dicionário de sexologia] (1923), 2011, p. 277.

¹³⁴ MANNONI, Octave. **Freud e a psicanálise**, 1976, pp. 35-36 *apud* GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**, 1985, p. 35.

¹³⁵ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**, 1985, pp. 34-35.

muitas vezes considerada como parte da pré-história da psicanálise, ela foi retomada e reconstruída por Freud até os seus últimos escritos”¹³⁶, ou seja, a teoria do trauma antecede a psicanálise e esteve presente na obra freudiana até o seu fim.

Em 1888, antes do estabelecimento da psicanálise, portanto, Freud escreveu um verbete sobre histeria para a enciclopédia médica de Albert Villaret¹³⁷, no qual elencou “traumas [*Traumen*], intoxicação (chumbo, álcool), luto, emoção consumptiva — tudo, enfim, capaz de exercer um efeito de natureza prejudicial”¹³⁸ — como fatores desencadeadores da histeria. Entretanto, mesmo se referindo à diversidade de disparadores possíveis para a histeria, apenas o fator “trauma” foi desenvolvido no verbete. É exatamente nesse desenvolvimento que, pela primeira vez, Freud articulou o afeto *Schreck* ao efeito traumático:

O trauma [*Trauma*] é uma causa incidental frequente da doença histérica, em dois sentidos: primeiro, porque a disposição histérica, anteriormente não detectada, pode manifestar-se por ocasião de um trauma físico intenso, que se acompanha de medo [*mit Schreck*] e perda momentânea da consciência; em segundo lugar, porque a parte do corpo afetada pelo trauma se torna sede de uma histeria local.¹³⁹

Como se pode verificar nesse caso, a versão publicada pela editora Imago verteu *Schreck* por “medo”, o que é bastante inusual, uma vez que “pavor” ou “horror” são as opções mais frequentes; ademais, especificamente no caso dos trechos relacionados à questão do trauma, “susto” e “terror” são as palavras mais escolhidas. É interessante notar que, nessa primeira conexão entre a ideia de trauma e a noção de *Schreck*, há uma forte presença da influência da concepção de Charcot, na qual os danos físicos de um acidente traumático encontram-se associados aos danos psíquicos relacionados ao afeto traumático.

Avançando cinquenta e um anos nas obras de Freud, é possível observar que, no livro *O homem Moisés e a religião monoteísta* de 1939, a maneira como o psicanalista explicava uma neurose traumática ainda se mantinha muito similar à forma como esteve em toda sua obra. Após brevemente comentar que traumas são fortes impressões

¹³⁶ KNOBLOCH, Felicia. **O tempo do traumático**, 1998, p. 35.

¹³⁷ VILLARET, Albert. **Handwörterbuch der gesamten Medizin**, 1888, pp. 886-892.

¹³⁸ FREUD, Sigmund. *Histeria* (1888), 1996, p. 87.

¹³⁹ *Ibid.*

experimentadas precocemente, mas que podem ser esquecidas, Freud explicou a neurose traumática recorrendo ao velho exemplo do acidente ferroviário:

que um homem deixe aparentemente ileso o lugar em que sofreu um terrível [*schreckhaften*] acidente — por exemplo, uma colisão de trens. Porém, no decorrer das semanas seguintes ele desenvolve uma série de graves sintomas psíquicos e motores que só podemos derivar de seu choque [*Schock*], daquele abalo ou do que for que tenha agido naquela ocasião. Agora ele tem uma “neurose traumática”. [...]. O tempo que transcorreu entre o acidente e a primeira manifestação dos sintomas é chamado de “período de incubação”, numa alusão transparente à patologia das doenças infecciosas.¹⁴⁰

É interessante notar como não há menção direta ao afeto de horror, porém o acidente em si é dotado da qualidade de “terrível” [*schreckhaften*]. No lugar do afeto surge a ideia de “choque” [*Schock*], que esteve presente em Charcot, mas que tinha sido absorvida por Freud e Breuer na noção de *Schreck*. Entretanto, dotar o evento traumático da qualidade de “horror” permitiu que Freud pudesse sustentar sua analogia entre a psicologia individual e a psicologia social, na qual a história enquanto memória de um povo não foge às regras psíquicas de funcionamento — estando à mercê de recalques, condensações, deslocamentos, encobrimentos e sobredeterminações tanto quanto a memória individual.

Freud afirmou que “a história [é] contada numa imensa condensação, como se tivesse acontecido uma única vez aquilo que na realidade se estendeu por milênios e nesse longo período se repetiu incontáveis vezes”¹⁴¹, concluindo que “é preciso admitir que esse panorama histórico é lacunar e, em muitos pontos, incerto”¹⁴². Nesse sentido, grandes acontecimentos traumáticos de âmbito social também são “recalcados” na história. Trata-se de uma costura entre os conceitos de lembrança encobridora e de trauma na elaboração de uma hipótese quase benjaminiana sobre como “articular historicamente o passado”¹⁴³, de maneira a nele reconhecer lacunas e distorções que escondem lembranças

¹⁴⁰ FREUD, Sigmund. **O homem Moisés e a religião monoteísta**: três ensaios (1939), 2014, p. 104.

¹⁴¹ Ibid., p. 120.

¹⁴² Ibid., p. 123.

¹⁴³ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história (1939), 2012, p. 243.

desarticuladoras da narrativa oficial. No fundo, a argumentação de Freud¹⁴⁴ sempre foi a de que não há efetivamente uma distinção significativa entre a psicologia individual e a psicologia social; mais do que isso, de que em sua origem¹⁴⁵ a historiografia é uma tentativa de escapar dos limites da memória: ela é, de certa forma, a sua expansão.

3.4. A desilusão na guerra

É chegada a hora de abordar a noção de *Schreck* e sua relação com a neurose traumática e com a guerra. O caminho que foi percorrido até aqui não foi em vão, uma vez que o tratamento das neuroses de guerra, tal como proposto por Freud e seus discípulos, de certa forma foi retomado do método catártico e da concepção de histeria traumática. Naturalmente, a guerra enquanto evento traumático e horrível foi considerada na etiologia de soldados saudáveis que adoeciam com graves sintomas psicológicos no front, sem que nenhuma lesão orgânica pudesse ser considerada como causa.

A obra freudiana foi profundamente marcada pela presença das duas guerras mundiais. Textos como “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte” (1915), “A transitoriedade” (1916), “Caminhos da terapia psicanalítica” (1919), “Introdução a psicanálise das neuroses de guerra” (1919), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *O mal-estar na cultura* (1930) e “Por que a guerra?” (1932), por exemplo, apresentam reflexões freudianas que abordam diretamente a temática das guerras enquanto um acontecimento sócio-político que inevitavelmente deixaria marcas profundas no psiquismo daqueles que as testemunharam.

Os efeitos da Primeira Guerra foram diretos e cruéis na vida pessoal de Freud e de seus familiares, marcando presença em seus textos, suas correspondências e nos destinos da institucionalização da psicanálise. Com a eclosão da Guerra no final de julho de 1914, não demorou muito para que ela começasse a transformar a vida ao redor de Freud, ainda que — já havendo completado 58 anos de idade — ele tenha sido liberado da convocação para a frente de batalha. Porém, em meados de 1915, alguns de seus

¹⁴⁴ FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu** (1921), 2016, p. 35.

¹⁴⁵ Idem. Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci (1910). In: Idem. **Obras completas volume 9: observações sobre um caso de neurose obsessiva** [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910), 2013, pp. 144-145.

pacientes já haviam sido recrutados, bem como discípulos e amigos seus como Max Eitingon (1881—1943), Victor Tausk (1879—1919), Paul Federn (1871—1950), Simmel, Abraham e Ferenczi foram convocados para diversos lugares do front, para trabalharem como paramédicos e cirurgiões. Freud ficou em Viena, mas em pouco tempo tanto as notícias do front oriental quanto do ocidental traziam relatos e imagens de carnificinas inimagináveis.

Mais de uma vez, Freud se referiu à guerra e aos seus horrores através das expressões como “*Schrecken des Krieges*”¹⁴⁶ e “*Schrecknißen des Krieges*”¹⁴⁷. Nesse ponto, as traduções não indicam haver muita dúvida quanto a qual seria o referente de *Schreck*. Não é possível encontrar tais expressões sendo vertidas para “sustos da guerra”, “sobressaltos da guerra”, nem mesmo “terrores da guerra”. Quando a palavra *Schreck* é diretamente associada à guerra, no sentido de ser um efeito do que ela produz, a ideia de “horror”¹⁴⁸ é predominante nas traduções. Há apenas uma exceção, que se encontra em uma passagem de *Mal-estar na cultura* (1930). Nela, Freud se refere aos “horrores da recente guerra mundial”¹⁴⁹ através da expressão “*die Schrecken des letzten Weltkriegs*”¹⁵⁰. A publicação realizada pela editora Imago é a única que optou por traduzir *Schrecken* por “horrores”, nesse caso. Porém, na edição publicada pela Companhia das Letras, *Schrecken* foi vertida por “atrocidades”, ficando “as atrocidades da recente Guerra Mundial”¹⁵¹. Já na edição publicada pela L&PM, a mesma citação diz sobre “os pavores da última Guerra Mundial”¹⁵², optando por “pavores” como tradução de *Schrecken*.

O que interessa aqui é a ideia de que, nesses casos, quando Freud fala de “horrores da guerra” de maneira generalizada, as palavras “terror”, “aterrorizar”, “susto” e

¹⁴⁶ FREUD, Sigmund. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1916-1917), 1940-52, p. 396.

¹⁴⁷ Idem. Gutachten über die elektrische Behandlung der Kriegsneurotiker von Prof. Dr. Sigm. Freud. (1950 [1920]).

¹⁴⁸ Idem. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915) In: Idem. **Obras completas volume 12**: Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916), 2010, p. 215; Idem. Conferências introdutórias a psicanálise (1916- 1917), 2014, p. 505; e Idem. *Memorandum* sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra (1955 [1920]). In: Idem. **Vol. XVII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 228.

¹⁴⁹ FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930 [1929]). In: Idem. **Vol. XXI das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 117.

¹⁵⁰ Idem. Das Unbehagen in der Kultur (1930). In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch Geordnet, vol. 14**, 1940-52, p. 471.

¹⁵¹ Idem. O mal-estar na civilização (1930). In: Idem. **Obras completas volume 18**: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936), 2010, p. 77.

¹⁵² Idem. **O mal-estar na cultura** (1930), 2016, p. 125.

“assustar” perdem sua predominância na opção dos tradutores da obra freudiana, no que se refere à noção de *Schreck*. O que não necessariamente acontece nos momentos em que Freud está falando dos efeitos que a guerra pode ter em um determinado sujeito em termos afetivos, por exemplo, nos casos relacionados à neurose de guerra. Quando o tema tratado por Freud é esse, as traduções fazem surgir a ideia de que a guerra é “terrível”¹⁵³ e o afeto por ela produzido nos soldados é “terror”¹⁵⁴. Isso ocorre principalmente quando os efeitos da guerra estão sendo relacionados à neurose traumática e sua respectiva metapsicologia que envolve a noção de medo e trauma. Nesses casos, *Schreck* torna-se “terror” ou “susto”. Porém, em momentos no qual Freud fala de maneira menos específica dos efeitos que uma guerra pode produzir em seus envolvidos, a palavra alemã encontra correlatos com a ideia de “choque” e “arrepios”, no sentido de “calafrios”.

Esse é um ponto interessante, pois no que diz respeito à palavra “terror”, há de fato algumas interessantes articulações possíveis de traçar em relação ao fenômeno da guerra e as formas pelas quais *Schreck* é traduzida em Freud. A questão é que quando Freud está se referindo aos horrores da guerra, esses “horrores” [*Schrecken*]¹⁵⁵ estão diretamente relacionados à ideia de guerra [*Krieges*], no sentido em que são um efeito do que se nela vê, ouve e vive. Esses horrores são acontecimentos e situações do contexto de guerra que se apresentam aos sentidos da percepção, tendo por consequência a manifestação do estado afetivo de *Schreck*. De fato, a própria ideia de que esse afeto possa ser pluralizado como “*die Schrecken*”, permite a possibilidade, recorrente em Freud, de denominar a própria guerra como “um horror” ou “conjunto de horrores”. A guerra enquanto aquilo que produz horror é, também ela, um horror em si. Isso não significa afirmar que esse estado afetivo apenas ocorra em situações de guerra; na realidade, há uma espécie de generalização e abstração na concepção de “horrores da guerra”, relacionada à ideia de que “guerras são horríveis” ou de que “na guerra acontecem coisas horríveis”. Trata-se de uma espécie de consenso culturalmente estabelecido, ao qual Freud não constituía exceção.

A guerra é notavelmente horripilante para quem luta no front; entretanto, em 1915, Freud publicou “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte”, em que centra a sua argumentação nos efeitos que a guerra tem nas pessoas em geral, mas com um foco

¹⁵³ FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920), 2010, p. 168.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Idem. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1916-1917), 1940-52, p. 396.

considerável naquelas que permanecessem a certa distância da batalha. A redação e publicação de tal texto ocorreu durante a Primeira Guerra Mundial (1914—1918) e o próprio Freud acompanhava as notícias e os acontecimentos dela à distância. O texto de Freud considerava como dois os principais efeitos da guerra para aqueles que não estão no front: 1) uma profunda desilusão com as pessoas, os governos e o futuro; e 2) a presença incômoda e constante da morte através de uma contagem assombrosa de corpos. Para que se possa compreender a gravidade do efeito da desilusão produzida pela Primeira Guerra Mundial, tal como destacou Freud, é preciso reconhecer que no início da guerra havia uma espécie de “otimismo” com o destino do conflito. A passagem desse otimismo para uma desilusão pode ser observada na forma como o próprio Freud foi lidando com a intensificação da guerra. Se em um primeiro momento ele se mostrava otimista com uma resolução rápida dos conflitos bélicos, acreditando que a batalha se manteria limitada aos Bálcãs¹⁵⁶, já em 1915, um ano após a eclosão da guerra, o psicanalista demonstrava sinais de desilusão em relação à duração e aos resultados da disputa. Como afirmou Peter Gay (1923—2015), esse otimismo de Freud e seus contemporâneos não era infundado:

existiam argumentos convincentes em favor da paz, incluindo o do simples interesse próprio. A expansão da rede do comércio mundial fazia da guerra uma perspectiva catastrófica para negociantes, banqueiros e industriais. O trânsito da arte, da literatura e das ideias filosóficas através das fronteiras havia fundado uma fraternidade internacional civilizada, em si mesma um agente informal da paz. A psicanálise não era o único movimento intelectual cosmopolita.¹⁵⁷

Para exemplificar o estado de espírito europeu na Europa do pré-guerra, no texto de 1915, Freud recorreu à descrição da figura do estrangeiro como aquele que não precisava mais ficar limitado a um só lugar, podendo aproveitar de “todas as vantagens e estímulos dos países civilizados”¹⁵⁸. Nessa Europa pré-guerra, um estrangeiro não era considerado um inimigo, podendo circular insuspeito e desimpedido. Ele “desfrutava do mar azul e do mar cinzento, da beleza das montanhas de neve e das verdes pradarias, do

¹⁵⁶ GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**, 2012, p. 353.

¹⁵⁷ GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**, 2012, p. 352.

¹⁵⁸ FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915). In: Idem. **Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos**, 2020, p. 102.

encanto da floresta nórdica e do esplendor da vegetação meridional”¹⁵⁹, bem como também de seus museus, vida artística e pensamento filosófico.

Nesse sentido, o inicial otimismo de Freud não era infundado, pois havia a ideia socialmente compartilhada de que os conflitos políticos e as inimizades entre a tríplice aliança e os aliados pudessem exigir o mínimo de morte e destruição. Porém, rapidamente o arrastar do confronto começou a atingir pessoal e profissionalmente Freud. Dois que seus filhos, Jean-Martin e Ernest, já haviam sido convocados para o front em 1915 e em 1916, seu filho Oliver começou a trabalhar na construção de barracas, túneis e trincheiras para o Exército. Além dos filhos, seus amigos, discípulos e pacientes também foram convocados para a guerra. Aos poucos as notícias dos fronts, bem como o desenrolar político da guerra e a contagem de corpos começaram a transformar o otimismo inicial em desilusão.

É nesse sentido que em “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte” Freud descreveu dois dos “fatores responsáveis pela miséria anímica daqueles que ficaram em casa, e cuja superação lhes coloca tarefas tão difíceis”¹⁶⁰, a saber: “a desilusão que esta guerra provocou e a modificação de nossa perspectiva em relação à morte”¹⁶¹. Os dois fatores estão estritamente relacionados aos “horrores da guerra”. Que exista uma relação direta entre guerra e morte não é algo de surpreender, já que qualquer descrição do que é uma guerra precisa necessariamente abordar a morte como um efeito inerente a ela. Entretanto, a relação entre desilusão e guerra pode ser concebida como uma especificidade que ganhou contornos inéditos a partir da Primeira Guerra Mundial.

A questão da desilusão precisa ser compreendida a partir de referências que atualmente já nos parecem concepções distantes e um tanto quanto fora de lugar. Um olhar retrospectivo que passe pela Segunda e Primeira Guerras dificilmente consegue conceber a ideia de que seja possível imaginar que qualquer guerra não culmine naturalmente em crueldade, massacres e genocídios. É extremamente difícil desvincular a ideia de guerra da memória coletiva relacionada à *Shoah* ou à dizimação de Hiroshima e Nagasaki, por exemplo. Entretanto, Freud deu o testemunho de que, até 1914,

¹⁵⁹ FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, p. 102.

¹⁶⁰ Ibid., p. 100.

¹⁶¹ Ibid.

sobrevivia, pelo menos na Europa, a noção de que uma guerra poderia ser civilizada, respeitando limites pré-estabelecidos.

É nesse sentido que Freud se referiu às anfictionias gregas como um modelo no qual o sentimento comunitário efetivamente proibia a barbárie entre os Estados membros da Liga Anfictionia. Segundo Freud, mesmo no caso de uma guerra, os Estados eram vetados de destruir completamente seu inimigo. O conflito se limitaria a estabelecer a superioridade de um dos lados, “evitando, tanto quanto possível, graves sofrimentos em que nada poderiam contribuir para essa decisão”¹⁶² — proibindo, por exemplo, a queimada das oliveiras ou o corte do suprimento de água da região.

Como posteriormente destacado pelo historiador Eric Hobsbawm¹⁶³ (1917—2012), de fato em 1914 os europeus tinham por certo que uma guerra poderia ser “civilizada” e que as hostilidades não poderiam ser iniciadas sem um aviso prévio e explícito. Havia uma espécie de etiqueta da guerra que se encontra descrita no verbete “Guerra” da Enciclopédia Britânica de 1911, citada pelo historiador, em que se lê: “a guerra civilizada, diz-nos o manual escolar, limita-se, até onde é possível, à incapacitação das Forças Armadas do inimigo; não fosse assim, a guerra continuaria até o extermínio de uma das partes”¹⁶⁴. Mais do que isso, supostamente haveria uma ética de guerra na qual os feridos, os médicos e os enfermeiros eram poupados, assim como haveria, “naturalmente, toda consideração para com a parte não combatente da população, para com as mulheres que permanecem afastadas dos ofícios da guerra, e para com as crianças”¹⁶⁵. No ideal anfictionico, até mesmo os negócios entre os Estados em conflito eram mantidos durante a disputa. Existe uma diferença importante entre o que foram historicamente as ligas anfictionias e a idealização das mesmas dentro de um revisionismo romano do período republicano (509—27 a.C.), no qual começou-se a concebê-las como um conselho pan-helênico¹⁶⁶.

¹⁶² FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, p. 103.

¹⁶³ HOBBSBAWM, Eric J. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991, 1995.

¹⁶⁴ "War", fornecido pelo **Encyclopaedia Britannica**, 1911 *apud* HOBBSBAWM, Eric J. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991, 1995, p. 23.

¹⁶⁵ FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, p. 103.

¹⁶⁶ PERISSATO, Felipe; PASSOS, Maria Cristina N. Kormikiari. O Panhellenion de Adriano: espaço, integração e identidade no séc. II d.C. **Hélade**, 2017, p. 11.

Simmel¹⁶⁷ apontou como a concepção de jogos olímpicos herdada da tradição grega é uma tentativa de substituir as disputas bélicas por disputa esportivas, acompanhadas de festividades e ritos sagrados, nas quais as nações poderiam descarregar suas energias destrutivas. A cidade de Olímpia foi erigida onde se encontrava a cidade sagrada de Élis, que havia sido destruída pela guerra. Durante as festividades olímpicas era declarado um armistício e ninguém podia entrar armado na cidade. De certa forma, os jogos olímpicos reencenavam a trajetória narrativa das tragédias, nas quais os campeões de cada cidade poderiam terminar vitoriosos ou derrotados. Porém, se na tragédia Aristóteles pressupunha a catarse dos afetos de medo e da piedade, no caso das olimpíadas, comentou Simmel, seriam os impulsos destrutivos da guerra que seriam purgados pelas atividades dos jogos — disputas esportivas, palestras, sacrifícios, encenação trágicas, entre outras.

Freud se utiliza de tal idealização em uma analogia entre o mundo grego unificado e a Europa do pré-guerra, que aos seus olhos se apresentava enquanto uma civilização culturalmente em desenvolvimento integrado. Freud e seus contemporâneos esperavam que a Grande Guerra se desenvolvesse aos moldes dos conflitos bélicos da Liga Anfictionia. Se caso assim ocorresse, “uma guerra como essa ainda teria conservado muito do horror [*Schrecklichen*] e do que é difícil de suportar”¹⁶⁸; entretanto, já em 1915 era possível perceber que a disputa que residia na Europa estava rompendo não só com a etiqueta da guerra, mas também, por exemplo, com acordos tratados na Convenção de Genebra (1864) relacionados a mutilação, tortura, crueldade e suplícios¹⁶⁹.

No texto sobre guerra e morte de 1915, Freud descreve a Primeira Guerra como sendo “mais sangrenta e causadora de mais perdas do que quaisquer das guerras anteriores em consequência das armas de ataque e de defesa aperfeiçoadas de maneira poderosa”¹⁷⁰, e mais “cruel [*grausam*], amarga e impiedosa que qualquer outra que a tenha precedido”¹⁷¹. Ela, de fato, rompeu com os limites do direito internacional, já que não

¹⁶⁷ SIMMEL, Ernest. Antissemitismo e psicopatologia de massas (1946). **Lacuna**: uma revista de psicanálise, 2020, p. 5.

¹⁶⁸ FREUD, Sigmund. op. cit., 2020, p. 103.

¹⁶⁹ HOBBSAWM, Eric J. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991, 1995, p. 56.

¹⁷⁰ FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, pp. 103-104.

¹⁷¹ Ibid., p. 104.

reconhecia diferença entre feridos, médicos, civis e soldados — na mira do oponente, todos eram inimigos.

Como descreveu Freud, essa guerra parecia motivada por uma fúria cega e inconsequente, que, ao destruir os laços comunitários que existiam antes dela, ameaçava “legar um rancor que, durante muito tempo, tornará impossível uma reconciliação”¹⁷². Muito cedo já se podia notar que se tratava de uma guerra de metas ilimitadas, como afirmou Hobsbawm¹⁷³, já que os objetivos não eram específicos e limitados. Não se tratava, por exemplo, de conquistar um determinado território ou vencer batalhas o suficiente para render seu inimigo. Trava-se de uma disputa que ou se vencia ou se perdia por completo; um tudo ou nada, sem limites.

3.5. Contagens de corpos

Acompanhando o argumento de Freud, tem-se que um dos principais atributos através do qual é possível medir o “horror” de uma guerra seja precisamente o rastro de destruição deixado por ela, especialmente aquele que se refere ao aniquilamento de pessoas. Se a expressão “*Schrecken des Krieges*” aponta para os horrores inerentes da situação de guerra, por sua vez, Freud afirmou que “um acúmulo de casos de morte nos parece extremamente terrível”¹⁷⁴ [*überaus Schreckliches*]. O curioso é que em 1915, Freud não imaginava que a guerra ainda se esticaria por mais três anos; mesmo assim, já era possível notar nas notícias do dia a dia o alvorecer do que ficou conhecido como a “era do massacre”¹⁷⁵. Em pouco tempo, os europeus que não haviam sido engolidos diretamente pela guerra tinham de conviver com notícias de um número impensável de mortes. Ao abordar a temática da morte, Freud apresenta uma hipótese sobre como algo extremamente horrível tornou-se aparentemente aceitável.

Qualquer contagem dos mortos da Primeira Guerra Mundial está fadada à imprecisão, pois durante o período de conflito os dados e informações desse tipo eram escassos. A situação em muitos fronts era tão fragilizada que a contabilização e o registro

¹⁷² FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, p. 104.

¹⁷³ HOBSBAWM, Eric J. op. cit., 1995, p. 37.

¹⁷⁴ FREUD, Sigmund. op. cit., 2020, p. 118.

¹⁷⁵ SINGER, J. David. **The wages of war 1816-1965**: A statistical handbook, 1972, pp. 66 e 131 *apud* HOBSBAWM, Eric J. Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991, 1995, p. 32.

do número de mortos e desaparecidos não era uma prioridade em relação a outras atividades mais urgentes de sobrevivência. Entretanto, isso não impediu os números de existirem, apesar de imprecisos, pelo contrário; o que foi possível contabilizar foi o suficiente para que se passasse a considerá-la como a primeira das “guerras de massa”¹⁷⁶.

Estima-se que durante a Primeira Guerra por volta de 10 milhões de soldados e 8 milhões de civis tenham sido mortos, além de deixar, ao todo, aproximadamente 38 milhões de feridos. Este número de 18 milhões de mortos pode parecer significativamente menor do que os mais de 50 milhões que perderam suas vidas na Segunda Guerra Mundial, mas para não cair em uma espécie de dessensibilização comparativa de números difíceis de conceber, recorramos a uma analogia: a cidade de São Paulo conta com aproximadamente 12 milhões de habitantes e a cidade do Rio de Janeiro, por volta de 6 milhões, que juntas somariam 18 milhões de pessoas¹⁷⁷, ou seja, durante a Primeira Guerra Mundial morreram o equivalente a toda a população de São Paulo e Rio juntas de julho de 1914 a setembro de 1918.

Para que se possa entender a perspectiva de Freud sobre a guerra em 1915, é importante lembrar que a Primeira Guerra foi travada em duas frentes, denominadas como Ocidental e Oriental. Freud morava em Viena, localizada mais próxima da Frente Oriental; entretanto, é fato conhecido que ele recebia notícias sobre a Frente Ocidental vindas, por exemplo, de sua correspondência com Ernst Jones, de Londres¹⁷⁸. Não existem fontes totalmente confiáveis sobre a contagem de baixas da Primeira Guerra como um todo, mas acredita-se que no total, foram mortos 1,8 milhões de alemães, 1,6 milhões de franceses, 800 mil britânicos e 116 mil norte-americanos, somente na Frente Ocidental¹⁷⁹. Porém, não se trata apenas da quantidade de mortos, extremamente horrível foi também a velocidade na qual se perdia uma quantidade imensa de vidas.

Os números de perdas da Frente Ocidental foram assombrosos; por exemplo, 1 milhão de soldados morreram entre fevereiro e julho de 1916, durante a invasão alemã à cidade de Verdun, em uma batalha que contava com cerca de 2 milhões de homens. Em seguida, o exército britânico realizou uma ofensiva contra Somme, acreditando que

¹⁷⁶ HOBBSAWM, Eric J. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991, 1995, p. 51.

¹⁷⁷ Ibid., p. 33.

¹⁷⁸ GAY, Peter. **Freud**: uma vida para nosso tempo, 2012, p. 360.

¹⁷⁹ HOBBSAWM, Eric J. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991, 1995, pp. 33-34.

forçariam os alemães a retroceder de Verdun. Nessa intentada, 60 mil soldados britânicos morreram apenas no primeiro dia de ataque a Somme. Foram, no total, 1.970 milhões de mortos apenas nas batalhas em Verdun e Somme em 1916.

Na Frente Oriental, por exemplo, em 1914 os exércitos russo e alemão se enfrentaram durante quatro dias em Allenstein na Prússia Oriental, na disputa que ficou conhecida como Batalha de Tannenberg¹⁸⁰. Nestes quatro dias de 1914, foram mortos aproximadamente 84.000 soldados no total. Originalmente a Frente Oriental se localizava nos Balcãs e, devido ao estopim da guerra na Bósnia e na Sérvia, passou a se espalhar pela Europa Oriental, somando várias frentes de batalha. Enquanto o Império Austro-Húngaro estava em constante enfrentamento com a Sérvia e a Romênia, o Império Alemão e o Império Otomano disputavam territórios com a Rússia em lugares diferentes. Ao longo da disputa, Bulgária, Armênia, Mesopotâmia, Egito e Pérsia também viraram palco de batalhas. Vale lembrar que a Primeira Guerra Mundial também foi disputada em território africano. No início da guerra, Togo, Camarões, Ruanda e Namíbia, por exemplo, que eram colônias alemãs, logo foram invadidas por tropas belgas e francesas. Lá também a máquina de guerra realizou os seus massacres insuficientemente contabilizados.

A Primeira Guerra Mundial foi palco de várias experimentações de tecnologia militar que a marcaram enquanto uma “máquina de massacre”¹⁸¹ sem precedentes. Benjamin¹⁸² apontou como cada guerra é, no fundo, uma revolta da técnica, no sentido de que os instrumentos são criados exclusivamente para a destruição ou proteção contra ela. Os utensílios de guerra apenas encontram sua função na batalha, por exemplo: as trincheiras, os lança-chamas, os morteiros, as bombas de ataque aéreo, os tanques de guerra e os submarinos. É nesse sentido que Benjamin¹⁸³ chama a atenção para a utilização de gases tóxicos como uma tecnologia símbolo da Primeira Guerra Mundial. O gás mostarda era um tipo de armamento para o qual não havia defesa e que não fazia diferenciação entre soldados e civis. “A guerra de gases basear-se-á em recordes de

¹⁸⁰ HOBBSBAWM, Eric J. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**, 1995, p. 35.

¹⁸¹ Ibid., p. 33.

¹⁸² BENJAMIN, Walter. Teorias do fascismo alemão (1930). In: Idem. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas (vol. I), 2012, p. 64.

¹⁸³ Ibid., p. 65.

destruição, com riscos elevados até o absurdo”¹⁸⁴, afirmou Benjamin, constatando a verdadeira finalidade deste tipo de instrumento de guerra: o extermínio.

No livro de Ernst Friedrich (1894-1967) de 1924, *Krieg dem Kriege! Guerre à la Guerre! War against War! Oorlog aan den Oorlog!* [Guerra contra a guerra!] dedicado à apresentação dos horrores da Primeira Guerra Mundial, há uma seção dedicada aos gases como instrumento de guerra¹⁸⁵. A primeira fotografia da sequência é uma chamada “A ‘imagem de Deus’ com uma máscara de gás”, na qual vemos um soldado vestido com um grosso uniforme antigás. Ele está em disparada enquanto empunha um rifle com baioneta. Na foto seguinte, vemos soldados ingleses vestidos com a mesma roupa de proteção, enquanto parecem manejar uma metralhadora ou um morteiro. A terceira imagem chama “A primeira mina inglesa de gás no canal de Yser em 1914”, e nela vemos um cogumelo de fumaça negra subindo aos céus de maneira assustadoramente premonitória. A sexta fotografia mostra soldados e civis prostrados no chão, sob o sol escaldante, agonizando enquanto morrem, vítimas de gases letais.

Fig. 52 — Deus com máscara de gás

Fig. 53 — Soldados ingleses

¹⁸⁴ BENJAMIN, Walter. Teorias do fascismo alemão (1930), 2012, p. 65.

¹⁸⁵ FRIEDRICH, Ernst. *Krieg dem Kriege! Guerre à la Guerre! War against War! Oorlog aan den Oorlog!* (1924), 1999, pp. 131-136.

Fig. 54 — *Mina de gás* Fig. 55 — *Vítimas de gases letais*

A questão das armas químicas na Primeira Guerra nos interessa por ser paradigmática em relação à transformação da postura humana em relação à morte. Em comparação com outros instrumentos de guerra, os gases não eram extremamente eficazes; porém, a crueldade na qual se baseavam era o que o despontava como horror de guerra. Inicialmente fez-se uso de bombas de gás lacrimogênio como uma forma de atacar as trincheiras do inimigo, fazendo-o sair para ser alvejado. Em 1915, a Alemanha realizou ataques com nuvens à base de cloro na Bélgica. O contato com a nuvem de gás causava lesões nos olhos, nos narizes e nos pulmões, e longas exposições causavam morte por asfixia. O gás mostarda, que passou a ser utilizado em 1917, quando em contato com a pele produzia inúmeras bolhas. Causava também dores nos olhos, vômito, hemorragias internas e externas. Em geral, aqueles que entravam em contato com o gás mostarda passavam por volta de 6 dias agonizando antes de morrer¹⁸⁶.

Os horrores da guerra têm relação direta com uma maior presença da morte nas vidas de quem é atingido pela guerra. Seja devido ao acúmulo extremamente horrível de mortos diários ou à crueldade das tecnologias de extermínio que, quando não exercem a letalidade instantânea, danificam a vida a ponto de se desejar morrer. Nesse sentido, para Freud, um desses horrores característicos da guerra é exatamente o de impedir a negação cotidiana da morte. Torna-se insustentável a tendência humana de ignorar a morte, deixando-a de lado, como disse Freud:

É evidente que a guerra necessariamente varrerá esse tratamento convencional da morte. A morte já não se deixa mais renegar

¹⁸⁶ SIDELL, Frederick R.; URBANETTI, John. S.; SMITH, William. J.; HURST, Charles. G. Vesicants. In: SIDELL, Frederick R.; TAKAFUJI, Ernest. T.; FRANZ, David. R. (eds.). **Medical Aspects of Chemical and Biological Warfare**, 1997, p. 205.

[*verleugnen*]; temos de acreditar nela. Os seres humanos realmente morrem, e não mais um a um, mas muitos, às vezes dezenas de milhares num só dia. Não se trata mais de nenhum acaso. Certamente ainda parece casual se uma bala atinge um ou outro; mas esse outro pode facilmente ser atingido por uma segunda bala, e o acúmulo irá pôr fim à impressão de acaso.¹⁸⁷

Horripilante na guerra é a impossibilidade de seguirmos com nossa relação convencional com a morte, já que nessa circunstância sua presença torna-se não apenas algo incontornável, mas no fundo indispensável. Freud argumentou sobre como buscamos evitar a convivência inconveniente com a finitude. Nesse sentido, no cotidiano fora de uma guerra, estabelecemos uma relação não sincera com a morte, na qual ao mesmo tempo em que afirmamos ter consciência de que morte é o destino natural de toda vida, também buscamos eliminá-la da vida. Ao deixarmos a morte para depois, tentamos “matá-la com silêncio”¹⁸⁸, argumentou Freud. Essa postura paradoxal é uma elaboração psíquica secundária sobre a morte, na perspectiva freudiana; poder-se-ia inclusive dizer se tratar de uma postura filogeneticamente adquirida, mas que é de certa forma ontogeneticamente reconquistada na constituição psíquica de cada indivíduo da espécie humana.

A guerra anula o silenciamento conveniente sobre a morte. Cabe destacar que silenciamento e morte podem estabelecer as mais diversas relações no que tange ao traumático; por exemplo, um capítulo importante de nossa história do século XX perpassa pelo silenciamento daqueles que retornaram vivos da Primeira e da Segunda Guerras Mundiais. Benjamin descreveu como notável o silêncio que dominava o espírito daqueles que viveram “uma das mais terríveis experiências da história universal”¹⁸⁹, referindo-se aos soldados que retornavam do front da Primeira Guerra. Já Primo Levi (1919—1987)¹⁹⁰ conta que, no período em que fora prisioneiro no campo de concentração em Auschwitz, com frequência sonhava estar de volta à sua casa envolto de seus familiares e amigos,

¹⁸⁷ FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, p. 120.

¹⁸⁸ Ibid., p. 117.

¹⁸⁹ BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza (1933). In: Idem. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas (vol. I), 2012, pp. 123-124. O termo alemão utilizado por Benjamin e que foi traduzido por “mais terríveis” é *ungeheuersten*, que remete mais a concepção de “monstruosidade”.

¹⁹⁰ LEVI, Primo. **É isto um homem?** (1947), 1988, p. 85.

mas que assim que tentava lhes narrar o que havia vivido no campo, mostravam-se desinteressados e não o escutavam.

O silêncio dos veteranos da Primeira Guerra e o desinteresse daqueles que não estiveram em Auschwitz dizem mais de para onde aqueles que experimentaram o horror da guerra estão voltando do que de sua própria predisposição. Ao sair da guerra os sobreviventes retornam para um laço social que nada quer saber sobre o que foi visto ou vivido. No que tange à morte, trata-se de um retorno ao silêncio e de um distanciamento dela. A questão é que, para Freud, essa postura não é necessariamente hipócrita, sendo até mesmo constitutiva da noção de “civilidade”. Em termos psicanalíticos, os tabus relacionados à morte são resquícios de conflitos produzidos pela ambiguidade emocional associada aos mortos e ao ato de matar.

No que concerne aos sobreviventes, as lembranças da guerra parecem girar em torno daquilo que foi visto. É claro que as experiências que não necessariamente passam pelo registro do olhar também são profundas: o som ensurdecedor e constante de bombas, metralhadoras e soldados agonizando; o cheiro de gasolina, pólvora, sangue, terra e gás; dor, medo, desespero, solidão, saudade, dentre outras coisas. Porém, é preciso reconhecer que a guerra produz coisas muito difíceis de ver, isso quando não se transforma ela mesma em um espetáculo, tal como apontou Benjamin¹⁹¹. As fotografias do livro de Friedrich, “Guerra contra a guerra!” (1924) operam precisamente nesse ponto, pois além de nos mostrarem parte desse horror testemunhado pelos sobreviventes da Primeira Guerra, vai além e nos revelam os rostos de alguns desses “heróis” de guerra.

Estou falando de 24 retratos contidos em uma seção intitulada “A face da guerra”¹⁹², na qual são exibidos os rostos mutilados de soldados que milagrosamente sobreviveram a estilhaços de bombas, tiros, cortes de facas, queimaduras de fogo e gás, entre outros. Sobre essas fotografias, Sontag afirmou tratar-se de um horror que é apenas o registro da indescritível e cruel mutilação de um ser humano, “isso e mais nada”¹⁹³. Trata-se de um tipo de horror produzido pela guerra que tem como efeito esse tipo de paralização frente à impotência de fazer algo com o que foi visto. Como bem analisou

¹⁹¹ BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica* (1936), 2014, pp. 121 e 123.

¹⁹² FRIEDRICH, Ernst. *Krieg dem Kriege! Guerre à la Guerre! War against War! Oorlog aan den Oorlog!* (1924), 1999, pp. 204-227.

¹⁹³ SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*, 2003, p. 38.

Sontag, “além de choque, sentimos vergonha ao olhar uma foto em close de um horror real”¹⁹⁴ como os retratos dos soldados mutilados. Sentimos a urgência de pensar que esses registros precisam servir para alguma coisa, precisam educar alguém, assim como Friedrich ambicionava com a ideia de “Guerra contra a guerra!” — uma ambição pedagógica. Entretanto, além de denunciar a crueldade da guerra e operar enquanto manifesto pacifista, o que essas fotos conseguem é de maneira bastante paradoxal encarnar o horror da guerra, de uma forma que a contagem de cadáveres não consegue.

Fig. 56 — *Ferido da Primeira Guerra Mundial*

Porém, de certa forma, é preciso reconhecer que o texto de Freud de 1915 era um apelo contra a dessensibilização em relação aos mortos, uma vez que parte de seu otimismo ainda sobrevivia na ideia de que a perda dos valores de respeito mútuo entre as nações havia se perdido temporariamente e a impossibilidade de ignorar o horror da quantidade de mortos faria com que o Estado atuasse em favor da reconstrução dos laços humanitários que haviam sido perdidos. Foi nesse espírito que, ao fim da guerra, Freud voltou a se reunir com seus discípulos mobilizando-os para a publicação de um livro sobre o tratamento das neuroses de guerra e para a constituição de uma policlínica.

3.6. O advento das neuroses de guerra

¹⁹⁴ SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*, 2003, p. 38.

As experiências dos discípulos tiveram influência direta no impulsionamento de Freud e da psicanálise para a ideia de organizar a policlínica, inicialmente para atendimento dos neuróticos de guerra e posteriormente oferecendo tratamento psicanalítico de maneira ampla e gratuita através do financiamento estatal. De certa forma, havia a ideia de atender aqueles que tinham sido atingidos pela guerra, mas também aqueles que sofreram duros golpes da morte e da desilusão. Por essa razão, no congresso de Budapeste, em 1918, especificamente no simpósio sobre neuroses de guerra, “compareceram representantes oficiais das mais altas instâncias das Potências Centrais, a fim de inteirar-se das comunicações e dos debates”¹⁹⁵, ou seja, tornava-se notável o interesse dos governos austríaco, húngaro e alemão na psicanálise. Freud buscava tornar viável a criação de policlínicas e institutos de psicanálise, através de financiamento estatal¹⁹⁶.

Isso significa que foi através das iniciativas de tratamento das neuroses de guerra que em algum momento chegou-se a propor atendimentos clínicos psicanalíticos gratuitos. Porém, na introdução escrita para o livro sobre as neuroses de guerra, Freud descreveu como as expectativas em torno do evento em Budapeste foram frustradas em alguns pontos. Logo após o fim da Guerra, a Alemanha e a Áustria viviam grandes transformações territoriais e políticas que culminaram em dois modelos de organização urbana, respectivamente a República de Weimar e a Viena Vermelha, que inspiravam organizações com projetos de igualdade e bem-estar social¹⁹⁷ — por isso o otimismo. É nesse contexto que se pode compreender o anseio de Freud de que “a consciência da sociedade despertará”¹⁹⁸, durante o Congresso de 1918. Menos de um ano depois, no prefácio do livro sobre as neuroses de guerra de 1919, ele desabafa sua frustração em relação ao desejo de criar ambulatórios psicanalíticos, onde se teria a oportunidade de aprofundar a investigação acerca das neuroses de guerra e de seu possível tratamento com a psicanálise:

¹⁹⁵ FREUD, Sigmund. Introdução a Psicanálise das neuroses de guerra (1919) In: Idem. **Obras completas volume 14: História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos")**: além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920), 2010, p. 383.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ JACOBY, Russell. **The Repression of Psychoanalysis**: Otto Fenichel and the political freudians, 1983, pp. 37-39; DANTO, Elizabeth Ann. **As clínicas públicas de Freud**: psicanálise e justiça social (1918-1938), 2019, p. XXXIV-XXXV.

¹⁹⁸ FREUD, Sigmund. Caminhos da terapia psicanalítica (1919), 2010, p. 291.

Antes que esses propósitos fossem realizados, a guerra chegou ao fim; as organizações estatais entraram em colapso, o interesse pelas neuroses de guerra deu lugar a outras preocupações. Mas, significativamente, ao cessarem as condições de guerra também desapareceram, em sua maioria, as enfermidades neuróticas provocadas pela guerra. Assim foi perdida a ocasião para uma pesquisa aprofundada dessas afecções. E — acrescentemos — é de esperar que ela não ressurja tão cedo.¹⁹⁹

Em 1919, os planos de subsídios estatais para arregimentação de instituições focadas em tratamentos de neuroses de guerra haviam sido frustrados, mas os planos de institucionalização da psicanálise e criação de ambulatórios e policlínicas para o atendimento mais amplo da população continuou em desenvolvimento. Inclusive porque esses projetos já eram gestados na Sociedade Psicanalítica de Viena, pelo menos desde 1910, quando Abraham e Eitingon haviam fundado a Sociedade Psicanalítica de Berlim com planos de inicializar uma instituição de formação e atendimento psicanalíticos.

A benfeitoria de Anton von Freund, amigo de Freud que deixou alguma quantia para os projetos psicanalíticos após sua morte, e a saúde financeira de Eitingon possibilitaram que em fevereiro de 1920 fosse fundado o Instituto Psicanalítico de Berlim, com a tão ansiada policlínica. Abraham, Simmel e Eitingon foram eleitos integrantes do Comitê Clínico da instituição. Entretanto, a procura pela policlínica de Berlim não se restringiu aos pacientes que sofriam de neuroses de guerra. Após a primeira notícia de portas abertas, a instituição precisou suprimir a divulgação, para dar conta da demanda de atendimentos que abrangiam uma grande variedade de sofrimentos psíquicos. Assim, a prática da clínica psicanalítica havia realizado uma migração do consultório particular de Freud e Breuer para o front da Primeira Guerra Mundial e, por fim, chegado à policlínica de Berlim.

O livro *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen* [Psicanálise das neuroses de guerra] (1919)²⁰⁰ foi escrito em conjunto: o prefácio é assinado por Freud e cada discípulo desenvolveu um capítulo. Ferenczi, Abraham e Simmel publicaram suas próprias conferências apresentadas no Congresso de Budapeste, em 1918, enquanto Jones fechou o livro com um capítulo inédito. Tendo como tema uma espécie de testemunho dos

¹⁹⁹ FREUD, Sigmund. Introdução a Psicanálise das neuroses de guerra (1919), 2010, p. 383.

²⁰⁰ Este livro foi publicado em inglês, mas o prefácio/introdução de Freud pode ser encontrada nas obras completas da Imago e da Companhia das Letras, assim como o capítulo de Ferenczi encontra-se nas obras completas do autor publicadas pela Martins Fontes.

psicanalistas que serviram como médicos durante a Primeira Guerra Mundial e suas próprias reflexões sobre suas experiências durante o tratamento e a investigação das neuroses de guerra, o argumento central está fundamentado na já estabelecida concepção psicanalítica acerca das neuroses traumáticas.

Ferenczi direcionou sua atenção para a neurose de guerra durante o serviço militar no regimento médico na cidade húngara de Pápa. Os resultados de seu trabalho com os soldados psiquicamente adoecidos chamaram a atenção do governo Húngaro, que logo o transferiu para Budapeste. Em 1915, foi nomeado diretor dos serviços de saúde da cidade para soldados com distúrbios psiquiátricos, ficando encarregado de projetar e gerenciar uma ala psicanalítica de hospitalização no front de Budapeste²⁰¹. Abraham contribuiu para a publicação trazendo algumas vinhetas clínicas sobre os atendimentos de soldados no front. Em 1916, ele havia sido nomeado psiquiatra-chefe do XX Corpo do Exército em Allenstein, na Prússia Ocidental. Isso possibilitou montar uma unidade de observação para noventa pacientes. Assim como o ocorrido com Ferenczi, os oficiais do exército “ficaram impressionados com os resultados e decidiram adotar a psicanálise para tratar os sintomas psiquiátricos observados entre os soldados traumatizados no exercício do dever”²⁰².

Notícias do trabalho que Abraham estava realizando com as neuroses de guerra em Allenstein chegaram até Simmel, médico sênior do Exército Real da Prússia, diretor de um hospital especializado para neuróticos de guerra na Polônia. Simmel havia se interessado pela hipnose e pela psicanálise durante a guerra²⁰³, logo passando a utilizá-las como método de tratamento. Já Jones não serviu ao exército inglês durante a Primeira Guerra Mundial; entretanto, atendeu pacientes sofrendo de neurose de guerra no hospital psiquiátrico em que trabalhava. Porém, Jones estava do “lado errado” da guerra, segundo a perspectiva de seus colegas e do seu mestre²⁰⁴. No início da guerra, enquanto a maior parte dos discípulos de Freud atuava em campo de batalha da Tríplice Aliança (Alemanha, Áustria-Hungria e Itália), Jones se encontrava na Inglaterra, que havia formado aliança com a França e a Rússia (Tríplice Entente). Freud preocupava-se em afirmar a Jones que

²⁰¹ DANTO, Elizabeth Ann. **As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social (1918-1938)**, 2019, pp. 16-18.

²⁰² Ibid., p. 16.

²⁰³ GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**, 2012, p. 382; ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**, 1998, pp. 715-716.

²⁰⁴ GAY, Peter. op. cit., pp. 356-357.

não o considerava um inimigo, apesar de que suas opiniões divergiam sobre as previsões do resultado da guerra²⁰⁵. Ao mesmo tempo em que a relação entre Jones e seus colegas alemães, austríacos e húngaros resistia ao discurso belicoso, ele estava sendo investigado pela Scotland Yard, polícia secreta inglesa, como possível espião, devido sua constante comunicação através de cartas com o lado inimigo²⁰⁶.

Nesse período, em que o tratamento clínico da histeria, das fobias e da neurose obsessiva já haviam sido fundamentados e descritos, os psicanalistas no front se deparavam com uma afecção que em muitos aspectos se assemelhavam aos casos publicados por Freud. A ausência de lesão orgânica como causa dos sintomas da neurose de guerra sinalizava uma possível origem psíquica do padecimento, levando as autoridades militares a recorrer a inúmeras formas de tratamento que pudessem tornar novamente aptos para a batalha os soldados adoecidos. No prefácio, Freud afirmou que o episódio envolvendo as neuroses traumáticas no campo de batalha “não deixou de influir na difusão da psicanálise. Ao se ocupar das neuroses de guerra, por exigência do serviço militar, aproximaram-se das teorias psicanalíticas também aqueles médicos que até então guardavam distância delas”²⁰⁷. Nesse sentido, a psicanálise ganhou destaque dentro do âmbito da política pública de saúde em Viena durante e no pós-guerra.

É interessante notar como Freud e seus discípulos emprestaram do saber já constituído em torno da neurose traumática e sua respectiva terapêutica para a compreensão das neuroses de guerra. Isso porque o padecimento dos soldados no front tinha etiologicamente em comum com a histeria: a ausência de lesão fisiológica neurológica que explicasse os sintomas produzidos. Freud abriu a discussão apontando que “as neuroses de guerra devem ser compreendidas como neuroses traumáticas que foram possibilitadas ou favorecidas por um conflito do Eu”²⁰⁸. Pouco tempo depois, em 1920 essa questão culminou na distinção dos termos *Angst*, *Furcht* e *Schreck*, exatamente na elaboração da metapsicologia da neurose traumática. Freud apontou que no contexto das investigações acerca das neuroses de guerra, a noção de neurose traumática já era

²⁰⁵ GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**, 2012, pp. 360-361.

²⁰⁶ ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**, 1998, p. 417.

²⁰⁷ FREUD, Sigmund. **Introdução a Psicanálise das neuroses de guerra** (1919), 2010, p. 383.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 385.

conhecida há um bom tempo e descrevia “um estado surgido após graves abalos mecânicos, colisões ferroviárias e outros acidentes relacionados ao risco de morte”²⁰⁹.

A distinção fundamental nesse contexto está na argumentação de que se o abalo emocional do horror enquanto *Schreck* está relacionado ao fator surpresa do perigo de morte, o estado de medo nomeado como *Angst* não pode ser considerado como a causa de uma neurose traumática, já que o caráter antecipatório característico desse medo anularia o choque de um perigo inesperado. Porém, a discussão em torno da neurose traumática havia se ampliado, não se restringindo apenas às situações como graves acidentes ferroviários, mas se articulando aos eventos da Primeira Guerra Mundial que tinha terminado no final de 1918. Conhecida como neurose de guerra, essa nova modalidade nosográfica foi compreendida através da perspectiva psicanalítica como uma neurose traumática ocasionada “pelos horrores de guerra [*Schrecken des Krieges*]”²¹⁰.

No livro sobre as neuroses de guerra, Ferenczi²¹¹ realizou uma revisão bibliográfica sobre a sintomatologia da neurose de guerra. Os sintomas que compunham a patologia, disse ele, são praticamente ilimitados, sendo que muitos deles se assemelhavam aos sintomas já conhecidos pela psicanálise nos casos de histeria: crises violentas de epilepsia; contrações e movimentos involuntários graves de longa duração como a contorção em arco de círculo, tiques, tremores, paralisias, surdez, cegueira, mudez, afonia e distúrbios de sensibilidade. Dentre esses, a neurose de tremor [*Zitterneurose*] era um dos sintomas mais frequentes no quadro de neurose de guerra. Muitos eram acometidos por abasia e astasia — desenvolver a impossibilidade de caminhar ou de ficar em pé, respectivamente —, fazendo com se tornassem pessoas que “se arrastam na rua, os joelhos vacilantes, o andar inseguro, com bizarros distúrbios motores”²¹², como explicou Ferenczi.

Também acabavam sofrendo de hiperestesia e pesadelos, sintomas que geralmente eram ignorados pelos médicos não psicanalistas da época. A hiperestesia referia-se à sensibilidade aguda de algum órgão sensorial, por exemplo: fotofobia, hiperacusia e fortes alergias cutâneas. Através de alguns exemplos clínicos, o capítulo de Abraham

²⁰⁹ Idem. Além do princípio de prazer (1920), 2020, pp. 69 e 71.

²¹⁰ Idem. Conferências introdutórias a psicanálise (1916- 1917), 2014, p. 505.

²¹¹ FERENCZI, Sándor. Psicanálise das neuroses de guerra (1919). In: Idem. **Psicanálise III**, 2011, p. 23.

²¹² FERENCZI, Sándor. Psicanálise das neuroses de guerra (1919), 2011, p. 24.

demonstrou como, para a psicanálise, a descrição da neurose de guerra pouco difere da neurose traumática dos tempos de paz em termos de etiologia. Não deixando de reconhecer os efeitos do horror [*Schreck*] da guerra nesses pacientes, Abraham apontou que alguns soldados passavam pelas mais terríveis experiências sem padecer psiquicamente, enquanto outros, supostamente por muito menos, desenvolviam os sintomas graves:

No começo da guerra, um soldado que foi ferido no front, em 12 de agosto de 1914, fugiu em segredo do hospital antes de seu ferimento ser completamente curado, voltando novamente ao front, onde logo foi ferido uma segunda e uma terceira vezes alguns meses depois. Após retornar ao front, foi atingido pela explosão de uma granada, permanecendo inconsciente por dois dias. Depois desse quarto trauma, apresentou sequelas da comoção, mas sem quadro neurótico e nem particularmente de medo [*ängstlich*], tristeza ou agitação. Outro homem no front despencou dentro de uma cova durante uma batalha noturna sem se machucar, mas imediatamente desenvolveu uma neurose de tremor [*Zitterneurose*] grave, apresentando um quadro de colapso mental.²¹³

Poder-se-ia supor que, no caso das neuroses de guerra, a gravidade dos sintomas seriam proporcionais à intensidade do evento traumático. Mas, nesse caso, o primeiro soldado supostamente teria sofrido todo tipo de situação passível de se denominar “traumática”, enquanto o que ocorreu com o segundo seria algo cotidiano na vida de um soldado no front. Nesses exemplos, Abraham destacou que o “traumatismo” não se relaciona com aquilo que se supõe traumático em geral. Em consonância, Jones²¹⁴ afirmou que o agente patogênico mais importante em um determinado caso de neurose de guerra pode ser muito diferente em outro paciente, embora ambos tenham sido expostos às mesmas influências. Em um caso, assistir à morte de um amigo é o disparador do adoecimento para o soldado, mas possivelmente para outro a mesma experiência podia não ter conexão com sua neurose, por exemplo.

Abraham argumentou contra a hipótese de que os sintomas dos neuróticos de guerra fossem causados pelo traumatismo mecânico, isto é, por lesão ou choque. O

²¹³ ABRAHAM, Karl et al. *Zur Psychoanalyse der Kriegneurosen*, 1919, p. 33; ABRAHAM, Karl et al. *Psycho-analysis and the war neuroses*, 1921, p. 29.

²¹⁴ ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1919, p. 65; ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1921, p. 55.

psicanalista não ignorou o reconhecimento do horror da guerra como um acontecimento favorável ao despontamento de um trauma, mas, por outro lado, destacou que a origem dos sintomas de cada neurótico de guerra era singular e deveria, assim como na histeria, ser procurada no inconsciente. Como ele descreveu, na maioria dos casos os sintomas neuróticos são concomitantes a severas lesões de todo o tipo, fruto das batalhas, mas os não tão raros exemplos nos quais não se podia encontrar nenhum tipo de lesão fisiológica externa ou interna apontavam para a dissociação entre os ferimentos de guerra e o adoecimento psíquico. Pelo contrário, ele destaca que, de maneira surpreendente e contraintuitiva, nas alas de amputação parece prevalecer um clima mais alegre do que em outras alas dos hospitais²¹⁵.

Em contrapartida, Simmel²¹⁶ narrou o caso de um soldado que não conseguiu mais mover seu braço desde que havia sido superficialmente atingido por um estilhaço de granada no membro paralisado. Em hipnose, ele diz que no momento da explosão sentiu uma dor tão intensa que acreditou ter perdido o braço e desmaiou. O ferimento em si foi leve e não tinha relação direta com a paralisia. Havia sido a impressão horrorosa de ter seu braço decepado que desencadeara o sintoma neurótico. Por exemplo, Abraham contou o caso de um jovem saudável que durante a guerra foi acometido por graves dificuldade de ficar em pé e caminhar (astasia-abasia) em conjunto com uma hipersensibilidade afetiva. Também se encontrava incapaz de segurar a urina e as fezes. Ele havia sido diagnosticado com “histeria traumática” e acreditava que seus sintomas eram efeitos do horror [*Schrecks*]²¹⁷ experimentado durante uma explosão em que foi arremessado contra a parede de uma vala. Acreditando que seus sintomas eram psíquicos, manteve-se em seu posto sem pedir dispensa.

Entretanto, Abraham²¹⁸ conseguiu identificar uma lesão no cone medular do rapaz, provavelmente causado pelo choque entre sua lombar e a parede da vala. Como apontou o psicanalista, não se tratava de uma neurose de guerra, apesar de todos os sintomas indicarem esse quadro. Porém, com o passar dos dias, o soldado progressivamente começou a notar sintomas de impotência sexual. Quando concluiu que

²¹⁵ ABRAHAM, Karl et al. **Zur Psychoanalyse der Kriegneurosen**, 1919, p. 37; ABRAHAM, Karl et al. **Psycho-analysis and the war neuroses**, 1921, p. 32.

²¹⁶ ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1919, p. 48; ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1921, pp. 41-42.

²¹⁷ ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1919, p. 37.

²¹⁸ ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1919, p. 37; ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1921, pp. 32-33.

esse nova condição não retrocederia e que em breve seria dispensado, voltando para casa, uma neurose grave apareceu. Abraham identificou que o padecimento psíquico estava relacionado ao seu medo de que, uma vez impotente, o rapaz não iria mais satisfazer sua esposa, que conseqüentemente o trocava por outro homem sexualmente funcional.

Esse exemplo buscava indicar o quanto o diagnóstico da neurose de guerra era um imbróglio, pois constantemente as afecções orgânicas e o sofrimento psíquicos estavam sobrepostos. Entretanto, ele também aponta para o argumento central de Abraham de que a neurose de guerra procede da mesma maneira como uma neurose traumática dos períodos de paz, porém com um importante atenuante que é a situação de guerra em si. Parece contraditório, mas tratava-se de uma importante constatação acerca de como proceder no tratamento dos neuróticos de guerra. Se o padecimento traumático na guerra pode ser compreendido através do modelo de funcionamento do adoecimento traumático na paz, a psicanálise já se encontraria teórica e tecnicamente paramentada para o seu tratamento. Era o que substancialmente o capítulo de Simmel argumentava, oferecendo uma descrição mais específica sobre o tipo de tratamento que realizou enquanto servia no hospital militar:

Uma combinação de hipnose analítico-catártica com conversas analíticas durante o estado de vigília e interpretação dos sonhos — realizada tanto no estado de vigília quanto na hipnose profunda — me permitiram fazer uso de um método que alivia os sintomas em duas ou três sessões, em média. Este tipo de tratamento implica uma automaticamente eficaz, etiologicamente condicionada e sistemática desmontagem dos sintomas que vieram à tona como resultado da incongruência da experiência da guerra e da prontidão psicológica do paciente. Com o desaparecimento desses sintomas, o real tratamento do neurótico de guerra deve ser considerado encerrado na operação hospitalar atual.²¹⁹

Nota-se que Simmel remeteu ao método hipnótico-catártico, bem como ao método da associação livre e da cura pela palavra. Em total acordo com as premissas freudianas em relação à histeria, ele postula que os sintomas físicos da neurose de guerra também podem ser compreendidos através do mecanismo de conversão no qual uma ideia

²¹⁹ ABRAHAM, Karl et al. *Zur Psychoanalyse der Kriegneurosen*, 1919, p. 43; ABRAHAM, Karl et al. *Psycho-analysis and the war neuroses*, 1921, p. 36.

recalcada retorna através de uma expressão sintomática no corpo. Simmel indicou que os soldados estão sob a tutela de um regime disciplinar constantemente opressor que em muito favorece a irrupção do sofrimento psíquico. Soma-se a isso a longa abstinência e a pressão da hostilidade externa dos superiores ou dos perigos frequentes. Os acontecimentos da guerra em si estão associados e podem ser considerados desencadeadores de afetos de “*Schreck* [horror], *Angst* [medo] e *Wut* [raiva]”²²⁰. Entretanto, assim como Abraham, Simmel aponta para uma espécie de disposição singular ao padecimento neurótico que pode ser encontrado quando se investiga os sonhos ou os sintomas de tais pacientes. Os sintomas despertados pelos eventos traumáticos da guerra, quando analisados revelam ideias e afetos atrelados à memória da sexualidade infantil recalcada, bem como à autoproteção:

Os afetos e as idéias da guerra que contribuem para a formação dos sintomas têm uma certa relação intrínseca com a sexualidade, na medida em que estão ligadas aos instintos [*Instinkte*] mais primitivos do ser humano — aqueles que estão ligados à pulsão de autopreservação [*Selbsterhaltungstrieb*]. Se, em última instância, o afeto sexual surge do instinto que é direcionado para a preservação das espécies, então os afetos de *Angst* [medo], *Schreckens* [horror], *Wut* [raiva] e afins, produzidos pela guerra estão conectados ao desejo elementar de preservar o indivíduo, e não, como acreditam os observadores superficiais, apenas com o objetivo de garantir a integridade corporal, mas sobretudo a da existência psíquica.

Assim, Simmel apresentou a ideia de que a neurose de guerra poderia ser compreendida não apenas como uma doença, mas sim como uma estratégia defensiva da psique contra os afetos produzidos pela guerra. Ele destacou dois fenômenos que pôde observar, enquanto administrava o hospital militar psiquiátrico e que apontavam para sua hipótese sobre a presença da pulsão de autoproteção na etiologia da neurose de guerra.

O primeiro estava a relacionado à grande diferença entre o número de soldados que apresentavam sintomas de neurose de guerra e o número daqueles que foram acometidos por uma psicose de guerra. Nesse sentido, “as neuroses de guerra são essencialmente mecanismos de defesa ativados que visam proteger o soldado da

²²⁰ ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1919, p. 44; ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1921, p. 37.

psicose”²²¹, podendo ser consideradas como uma “neurose de medo e horror” [*Angst und Schreckneurosen*]²²². O segundo fenômeno estava relacionado com a frequência na qual as neuroses de guerra pareciam afetar soldados de baixa patente, ao mesmo tempo que quando oficiais de alta patente apresentavam um quadro de neurose de guerra, a gravidade dos sintomas se encontrava reduzida em comparação com os subordinados.

Simmel apresentou uma breve síntese do que pôde escutar dos soldados que se tornaram pacientes seus. Através da hipnose, ou somente da associação livre, eles podiam recapitular e narrar a própria experiência durante a guerra. Constantemente falavam de sofrimentos diversos, como saudade da família e medo de não conseguir participar de eventos importantes com os parentes, mas também sobre a opressão de retornar ao campo de batalha após ter sido ferido inúmeras vezes. Segundo Simmel, dentre os eventos de guerra que desencadeavam os sintomas neuróticos estavam aqueles em que o soldado

[...] fica irremediavelmente exposto ao monstro assassino que é o tanque-de-guerra ou a um ataque de gás inimigo que vem em sua direção; ao ser alvejado e ferido pelos estilhaços de uma granada, muitas vezes este soldado terá de ficar sangrando por horas e dias, junto aos cadáveres despedaçados de amigos; e, por último, mas não menos importante, aquele cuja auto-estima é gravemente ferida por superiores injustos e cruéis, dominados por seus próprios complexos, ainda tem de se manter calmo e aguentar silenciosamente a opressão do fato de que, enquanto indivíduo, ele não tem valor algum, nada além de uma unidade insignificante do todo [batalhão].²²³

Simmel falou de algo como “efeitos de choque do horror”²²⁴ [*Chockwirkungen des Schrecks*], no sentido de quando a consciência reluta em absorver ou processar idéias horríveis [*grausig*] demais, insuportáveis, sejam elas internas ou externas. É nesse sentido, ele diz, que alguns soldados eram paralisados pela emoção do horror [*Schreckemotion*], por não conseguirem mais atender ao tipo de disciplina exigido no campo de batalha. Por exemplo, as hipnoses revelavam que sintomas como ataques

²²¹ ABRAHAM, Karl et al. *Zur Psychoanalyse der Kriegneurosen*, 1919, p. 45; ABRAHAM, Karl et al. *Psycho-analysis and the war neuroses*, 1921, p. 38.

²²² ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1919, p. 55; ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1921, p. 47.

²²³ ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1919, p. 45; ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1921, p. 39.

²²⁴ ABRAHAM, Karl et al. *Zur Psychoanalyse der Kriegneurosen*, 1919, p. 47; ABRAHAM, Karl et al. *Psycho-analysis and the war neuroses*, 1921, p. 41.

convulsivos surgiam no momento em que eles sentiam raiva contra seus superiores. A convulsão seria como uma reação à fantasia de atacá-los com mordidas, chutes, facas e tiros. Argumenta Simmel que, nas neuroses de guerra, o sintoma da convulsão era frequentemente associado ao mutismo, no sentido de que, inconscientemente, o soldado proibia-se de agredir física ou verbalmente o seu superior, já que isso lhe traria consequências também horríveis.

Jones corroborou indicando que a guerra mobilizava nos soldados a expressão de afetos e impulsos culturalmente desprezíveis como a crueldade, o sadismo e o assassinato. Nesse sentido, o *Eu* do soldado estaria constantemente ameaçado pelo mundo externo na guerra, mas também por seus próprios impulsos internos que, de maneira contraintuitiva para a moral, encontrariam na situação de guerra uma possibilidade de vir à tona. “Podemos entender facilmente que é particularmente difícil para uma pessoa se acostumar com as cenas e os atos cruéis [*grausamen*] da guerra”²²⁵, disse Jones. As imagens e ações inevitáveis da guerra reavivam “impulsos há muito enterrados e inconscientes de crueldade [*grausamen*], impulsos estes cuja existência ele próprio repudiaria com horror [*Abscheu*]”²²⁶. É provável que o texto de Jones tenha sido originalmente escrito em inglês, porém ele foi inicialmente publicado em sua versão traduzida em alemão. Na versão em inglês encontra-se os termos *cruelty* e *horror*, entretanto na tradução alemã os dois termos foram traduzidos para *grausamen* e *Abscheu*.

Em consonância, Simmel descreveu a neurose de guerra como a “expressão de uma divisão da personalidade [*Persönlichkeitsspaltung*]”²²⁷, causada pelo constante estreitamento da personalidade fruto da restrição, da disciplina militar e do esgotamento psicológico e físico ao longo dos anos da guerra. O eu do soldado comum já está lidando com absurdas demandas que a situação de guerra exige quando um acidente ou um evento desastroso acontece levando ao seu colapso. Assim sendo, a passagem do sofrimento psíquico para um sintoma corporal é mais do que uma autoproteção psíquica, podendo ser reconhecida, ao mesmo tempo como o início de um processo de cura. A leitura em conjunto dos textos de Freud, Abraham, Ferenczi, Simmel e Jones indicava que havia um fator singular de tolerância psíquica que é rompido no caso das neuroses de guerra. Os eventos da guerra agem sobre os soldados impactando-os diretamente ou estimulando

²²⁵ ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1919, p. 70; ABRAHAM, Karl et al. op. cit., 1921, p. 59.

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Ibid., p. 39.

pulsões e afetos que acabam por impactar a psique deles. Há uma variabilidade de quantidade e de qualidade de exposição necessária para desencadear uma neurose de guerra em cada sujeito.

No que diz respeito ao tratamento terapêutico das neuroses de guerra, a psicanálise oferecia uma possibilidade de compreensão do adoecimento através de arcabouço técnico e teórico que levava em consideração aspectos como, por exemplo, o simbolismo dos sintomas, que apontava mais para uma sobredeterminação de causas do padecimento do um único e exclusivo trauma gerador. No livro, os discípulos de Freud argumentaram que à uma quantidade considerável de casos de neurose de guerra para os quais a psicanálise oferecia a melhor, e muitas vezes a única perspectiva de alívio dos sintomas. Porém, em termos de método de investigação e de técnica terapêutica, os tratamentos das neuroses de guerra não apresentavam grandes inovações em relação à abordagem psicanalítica de cura que já havia sido estabelecida em relação à histeria comum ou a neurose traumática de tempos de paz. Na realidade, bem como afirmou Freud em 1918, o advento da neurose de guerra mais do que trazer avanços ao desenvolvimento da psicanálise, em muitos casos, exigia um recuo técnico, no qual a análise da transferência através da associação livre de ideias e palavras precisava se fundir com ao já abandonado método catártico através da hipnose.²²⁸

Por outro lado, a análise dos pesadelos dos neuróticos de guerra proporcionou uma grande reviravolta na teoria psicanalítica do trauma. Nesses sonhos horríveis, “o sujeito revive constantemente os **horrores** [*Schrecknisse*] que **vivenciou** na realidade”²²⁹. Os pesadelos dos neuróticos de guerra ganharam um destaque especial em *Além do princípio de prazer*, uma vez que serviram ao pensamento de Freud enquanto um importante enigma que contradizia uma das principais premissas psicanalíticas: o princípio de prazer. Os pesadelos dos neuróticos de guerra contradiriam a concepção fundamental da teoria dos sonhos de Freud, na qual sempre são “uma realização de desejo”²³⁰:

Autorizamos-nos a considerar o estudo do sonho como o caminho mais confiável para a investigação dos processos anímicos profundos. Ocorre que a vida onírica da neurose traumática apresenta a

²²⁸ FREUD, Sigmund. Caminhos da terapia psicanalítica (1919), 2010, p. 292.

²²⁹ FERENCZI, Sándor. Psicanálise das neuroses de guerra (1919), 2011, p. 28; tradução modificado em destaque.

²³⁰ FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900), 2019, p. 152.

característica de repetidamente reconduzir o doente de volta à situação de seu acidente, da qual ele desperta com **um horror renovado** [*neuem Schreck erwacht*]. A respeito disso realmente pouco nos surpreendemos. Pensamos que uma evidência da força da impressão que a experiência traumática deixou seria justamente o fato de ela impor-se ao doente sem cessar, até mesmo no sono. O doente estaria, por assim dizer, psiquicamente fixado no trauma.²³¹

Freud continua sua indagação sobre a situação *sui generis* vivida pelo neurótico de guerra em seus pesadelos. O enigma está no motivo pelo qual os sonhos do paciente fariam com ele repetisse a vivência desprazerosa do trauma, uma vez que ele próprio não se ocupa muito dessa lembrança no estado de vigília e talvez até se esforce para esquecer o acontecido:

Se admitirmos ser evidente que o sonho noturno os desloca novamente para a situação que os tornou doentes, estaremos julgando mal a natureza do sonho. A este seria muito mais próprio apresentar ao doente imagens do tempo em que tinha saúde ou imagens da recuperação esperada. Se não quisermos nos deixar desorientar pelos sonhos dos neuróticos acidentários no que diz respeito à tendência à realização de desejo no sonho, talvez nos reste ainda a informação de que nesse estado a função do sonho, entre muitas outras coisas, foi abalada e desviada de seus propósitos.²³²

Para compreender como Freud soluciona o enigma dos pesadelos dos neuróticos de guerra, é preciso retornar à ideia freudiana de que nos protegemos do abalo emocional do horror enquanto *Schreck*, através do medo antecipatório enquanto *Angst* como um anulador do fator surpresa. O afeto de horror, nesse caso, é fruto da excitação externa com força o suficiente para romper as proteções psíquicas, gerando o trauma. Nesse sentido, a experiência traumática nada mais é do que uma incontornável perturbação nos processos de investimento libidinal do psiquismo que colocou em movimento todos os processos defensivos disponíveis de uma vez só. Entretanto, o despreparo psíquico para a recepção da intensidade afetiva do horror causado modifica os protocolos psíquicos de evitação do desprazer.

²³¹ FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer (1920), 2020, p. 73.

²³² Ibid., pp. 73 e 75.

Em vez de buscar evitar o estímulo traumático que causa horror, já que por definição ele é inevitável, o aparelho psíquico se dedica a “dominar o estímulo”, associando-o a ideias e memórias já estabelecidas, vinculando-o psiquicamente. O procedimento de dominação consome bastante energia do aparelho psíquico, que acaba realizando uma paralização ou redução de todos os outros processos anímicos que ocorriam em paralelo. Essa ideia é fundamental para compreender o medo como uma proteção contra o choque do horror. Em termos didáticos, significa que quando a nossa percepção se encontra estimulada pelo medo, enquanto um afeto que nos deixa em estado constante de atenção, ela dificilmente é surpreendida ao ponto de ser enlaçada pelo afeto de horror a ponto de ter de interromper qualquer outra coisa que estivesse fazendo, só para ter de lidar com o fato de estar horrorizada. Em suma, o que o medo faz é deixar o psiquismo preparado para vincular os fatos horripilantes com qualquer imagem já presente na memória, minando o impacto insólito do horror.

3.7. A guerra e o choque

Em 1930, no livro *O mal-estar na cultura*, Freud demonstrou uma leitura da cultura e da organização social muito diferente daquele otimismo à que se referia em “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte” (1915), aquele que haveria existido entre os povos gregos da Liga Anfíctonia. Quinze anos depois do texto de 1915, Freud ainda contemplava a história com horror, essa na qual a espécie humana nunca demonstrou que sua natureza fosse pacata e predisposta ao amor pregado pelo apóstolo Paulo e pelo cristianismo, e que pelo contrário, insistiu em confirmar que há substancialmente nela uma poderosa inclinação a agressão e a destruição. Retomando a expressão latina *Homo homini lupus*, de Plauto (254—184 a.C.), Freud argumentou:

Quem evocar a lembrança do horror [*Greuel*] das invasões dos bárbaros e dos hunos, dos chamados mongóis sob Gêngis Khan e sob Tamerlão, a conquista de Jerusalém pelos piedosos cruzados, ou mesmo os pavores [*Schrecken*] da última Guerra Mundial, terá de se curvar humildemente diante da realidade dessa concepção.¹

Em *O mal-estar na cultura*, Freud demonstrou estar disposto a considerar que o desenvolvimento civilizatório foi um processo de cerceamento do livre acesso às satisfações pulsionais em sua forma bruta. O psicanalista considerou que o segundo mandamento descrito por Deus à Moisés, segundo Mateus, “ame o próximo como a si mesmo”², é revelador de uma antiga necessidade social de coagir o impulso à hostilidade com o outro. Não bastando, também no evangelho de Mateus ainda há a sugestão para que os cristãos “amem os seus inimigos”³. Ao trazer as sugestões bíblicas à tona, Freud apontou que a “parcela de realidade por trás disso tudo, que se prefere recusar, consiste no fato de que o ser humano não é uma criatura afável e carente de amor”⁴, mas que pelo contrário, ele conta “com uma cota considerável de tendência agressiva no seu dote de

¹ FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura** (1930), 2016, p. 125.

² EQUIPE DA NOVA VERSÃO TRANSFORMADORA (comp.). **O Livro da Vida**: a bíblia como você nunca leu antes, 2016, posição 26932.

³ Ibid., posição 26343.

⁴ FREUD, Sigmund. op. cit., 2016, p. 124.

impulsos”⁵. O humano é o lobo do humano exatamente por sempre ter sido capaz de visar a satisfação de suas pulsões destrutivas em seus iguais.

Nesse sentido, argumentando sobre a verdade por de trás dos mandamentos cristãos, Freud sugeriu que o próximo não é apenas um possível companheiro de satisfações prazerosas. Se ele não fizer parte do círculo restrito daqueles que são alvo das pulsões amorosas, através de um narcisismo das pequenas diferenças, isto é, do apego à alguns detalhes que ajudem na manutenção da distinção entre “nós” e “eles”, o outro torna-se “uma tentação para se satisfazer nele a agressão, explorar sua força de trabalho sem recompensá-lo, usá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apropriar-se de seus bens, humilhá-lo, causar-lhe dor, torturá-lo e matá-lo”⁶. Freud foi bastante perspicaz em sinalizar que apesar de a cultura ter sido a solução que aos poucos foi sendo encontrada pela humanidade para impor limites às pulsões agressivas, essa solução nunca significou exatamente um pacto entre iguais, pelo contrário, significou restringir o direito à violência à apenas alguns.

A Primeira Guerra já havia levado o psicanalista a refletir que o descaso das autoridades estatais para com o futuro dos laços comunitários europeus se encontrava refletido na barbárie através da qual o ódio e a repulsa⁷ [*Abscheu*] entre os povos foi intensificado pelo incentivo à guerra. É nesse sentido que pôde argumentar que a situação de guerra deixou escancarado que ao proibir a crueldade, a imoralidade e a prática da injustiça, o Estado monopoliza para si o direito de ser cruel, imoral e injusto — aos moldes do pai da horda darwiniano. Essa ideia que foi apresentada em 1915, reapareceu no livro *O mal-estar na cultura* em 1930, com a distinção de que ao invés de destinar sua crítica ao “Estado”, Freud preferiu descrever como um funcionamento da “cultura”:

A cultura precisa fazer de tudo para impor limites aos impulsos agressivos do homem, [...]. Daí, portanto, o emprego de métodos que têm o propósito de estimular os homens a identificações e relacionamentos amorosos de meta inibida, daí as limitações da vida sexual e daí também o mandamento ideal que ordena amar o próximo como a si mesmo, e que realmente se justifica pelo fato de nenhuma outra coisa se opor tanto à natureza humana original. Apesar de todos

⁵ FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura** (1930), 2016, p. 124.

⁶ Ibid., pp. 124-125.

⁷ Idem. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915), 2010, p. 216.

os seus esforços, esse empenho da cultura não obteve muitos resultados até agora. Ela espera impedir os excessos mais grosseiros da força bruta ao conferir a si mesma o direito de praticar a violência contra os criminosos, mas a lei não alcança as expressões mais cautelosas e sutis da agressão humana.⁸

Mais do que isso, mas quando o objetivo é a destruição alheia, não apenas permite, mas incentiva que seus cidadãos recorram à barbárie, como afirmou em 1915, no texto “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte”:

O Estado beligerante se permite qualquer injustiça, qualquer violência que traria desonra ao indivíduo. Ele se serve, contra o inimigo, não apenas da astúcia autorizada, mas também da mentira consciente e do engano intencional, e isso numa medida que parece ultrapassar o costumeiro em guerras anteriores. O Estado requer extremos de obediência e sacrifício de seus cidadãos, privando-os ao mesmo tempo de sua maioridade por um excesso de sigilo e uma censura da comunicação e da expressão, que deixa o ânimo daqueles assim oprimidos intelectualmente indefeso ante qualquer situação desfavorável e todo rumor sinistro. Ele se desliga dos tratados e garantias mediante os quais se comprometera com os outros Estados, admitindo desavergonhadamente sua cobiça e seu afã de poder, que o indivíduo deve então aprovar por patriotismo.⁹

Como afirmou tanto Freud quanto Benjamin¹⁰, é difícil contemplar sem horror essa articulação entre cultura, Estado e guerra. Enquanto o filósofo buscou apontar para a presença da barbárie naquilo que é considerado como bem cultural, o psicanalista argumentou que organizar-se culturalmente não significou extirpar a crueldade, ódio e egoísmo da relação entre os indivíduos. Estas são moções pulsionais [*Triebregungen*] elementares do psiquismo que junto a sexualidade são o motor e dão função à cultura. O Estado enquanto organização social que visa representar a cultura, coíbe a barbárie das pulsões deslocando-as, armazenando-as e canalizando-as quando é de seu interesse. A psicanálise de Freud conseguiu ser bem pragmática no que diz respeito à tais moções

⁸ FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura** (1930), 2016, p. 126.

⁹ Idem. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915), 2010, pp. 216-217.

¹⁰ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história (1939), 2012, p. 245.

pulsionais, que facilmente podem ser consideradas qualidades humanas relativas ao “mal”:

Essas moções pulsionais não são em si nem boas nem más. Nós as classificamos, bem como suas manifestações, em função de sua relação com as necessidades e exigências da comunidade humana. Admitimos que todas as moções que são condenadas pela sociedade como sendo más — tomemos como suas representantes as moções egoístas e as cruéis [*grausamen*] — encontram-se entre essas moções primitivas.¹¹

A derrocada de tais moções pulsionais para a categoria de “más” está diretamente relacionada com a coação social em relação às mesmas, que opera um grande fator inibitório no nível individual. O efeito de uma tal inibição tem por reação uma transformação das moções pulsionais. É curioso notar que paralelamente ao texto sobre guerra e morte, Freud¹² também se dedicava a escrever sobre a metapsicologia do recalque, enquanto mecanismo inconsciente da repressão psíquica. A descrição metapsicológica infere que há um desinvestimento inconsciente destas pulsões, através de um contrainvestimento em outras possibilidades de descarga delas, desviando suas metas, articulando fusões com outras moções pulsionais e substituindo seu objeto de satisfação, por exemplo.

Uma das estratégias psíquicas de contrainvestimento é a “transformação no contrário”¹³, que Freud chegou inclusive a considerar uma forma primitiva de recalque que seria responsável pela constituição de pares de opostos no psiquismo, como por exemplo, o amor e o ódio¹⁴. A ideia freudiana de “transformação no contrário” pode ser evocada aqui no sentido de que formações reativas contra certas pulsões “criam a ilusão de uma mudança em seu conteúdo, como se o egoísmo se tornasse altruísmo e a crueldade, compaixão”¹⁵. Dentre os fatores que atuam na transformação das pulsões consideradas “más” em pulsões “boas”, Freud destacou a existência de um fator interno e outro externo:

¹¹ FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, p. 107.

¹² Idem. A repressão (1915), 2010, p. 85.

¹³ Idem. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909), 2015, p. 253; Idem. **As pulsões e seus destinos** (1915), 2020, p. 49; e Idem. A conquista do fogo (1932), 2010, pp. 400-407.

¹⁴ Idem. **As pulsões e seus destinos** (1915), 2020, pp. 49-63.

¹⁵ Idem. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915), 2010, p. 219.

O fator interno consiste na influência exercida sobre as pulsões más — digamos, egoístas — pelo erotismo e pela necessidade de amor do ser humano, tomada em seu sentido mais amplo. Pela introdução dos componentes *eróticos*, as pulsões egoístas são transformadas em *sociais*. Aprendemos a considerar o fato de ser amado uma vantagem que permite renunciar outras vantagens. O fator externo é a pressão da educação, que representa as exigências do ambiente cultural, e que depois seguirá pelos efeitos diretos do meio cultural. A cultura foi adquirida através da renúncia à satisfação pulsional, e exige de cada recém-chegado que realize essa mesma renúncia.¹⁶

Esse tipo de renúncia produzida pela coação externa durante o desenvolvimento do psiquismo acaba sendo internalizada sob a forma da instância psíquica do supereu, enquanto uma espécie de agente inibitório interno responsável pela manutenção dos interesses do princípio de prazer e do mundo externo. A ideia de renúncia da satisfação pulsional, através da inibição, do desvio, da postergação ou até mesmo do recalque, é para Freud equivalente ao processo civilizatório. Há inclusive uma espécie de articulação entre a ideia de “coação” [*Zwang*] e a função da educação, no sentido de inibir determinadas pulsões de forma compulsória. Freud está longe de afirmar que o processo educativo deveria ser deliberadamente repressor e impositivo, porém é transparente ao afirmar que por mais acolhedor e amoroso que seja um educador, seu objetivo no nível inconsciente, sempre é desestimular determinadas pulsões socialmente indesejadas.

Entretanto, a Primeira Guerra Mundial revelou à Freud que essa transformação da tonalidade pulsional orientada pelas exigências externas sociais através da educação, podem produzir uma espécie “hipocrisia cultural”¹⁷. Ela está relacionada ao fato de que muitos indivíduos que apresentam uma elevada aptidão cultural, que com facilidade seriam socialmente reconhecidos como exemplos de “civilidade”, tornam-se propensos à crueldade e ao egoísmo para a satisfação de pulsões supostamente inibidas quando uma oportunidade se apresenta, como por exemplo, o caos social de uma guerra. Nesse aspecto, Freud destacou o profundo efeito de desilusão causado pelo degrading da imagem de determinados indivíduos considerados em alta conta por uma grande parcela da população.

¹⁶ FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, pp. 108-109.

¹⁷ Idem. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915), 2010, pp. 223-224.

Mais do que isso, ele afirmou ser digno de horror a “ausência de discernimento mostrada pelos melhores intelectos, sua incorrigibilidade, inacessibilidade aos mais forçosos argumentos, sua credulidade acrítica ante as mais discutíveis afirmações”¹⁸. Freud considerava essa constatação como digna de horror para qualquer cidadão que testemunhou a Primeira Guerra Mundial, afirmando-se literalmente “surpreendido e horrorizado”¹⁹ [*überrascht und geschreckt*], com a opacidade de determinados intelectuais que admirava e que frente aos eventos da guerra se mostram dispostos à cegueira lógica e ao “contágio emocional”²⁰, descrito em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) como sendo esse fenômeno de massa, através do qual humanos exemplares podem se transformar em pessoas cruéis, celeradas e impassíveis através da identificação com um líder ou com uma ideia.

Tanto a palavra *überrascht* quanto *geschreckt* abarcam a ideia de “surpresa”. Porém, *überrascht* significa literalmente “surpresa”, enquanto *geschreckt* que possui *Schreck* como sufixo. A tradução de *Schreck* para “horror” perde muito do sentido de “susto” e “surpresa” que o termo alemão originalmente sustenta. Por outro lado, se a ideia de “choque” mantém essa concepção, ela abandona bastante a tonalidade assustadora e apavorante da palavra alemã. As versões “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte” (1915) da editora Autêntica e da Imago optaram por traduzir *geschreckt*, respectivamente, por “chocado”²¹ ao invés de “horrorizado”. É importante reconhecer a tonalidade na ideia de “surpresa” nesse caso, já que a expectativa que se tinha com as figuras públicas foi frustrada durante a guerra, mas a ideia de “horror” também é importante por tocar em um verdadeiro definhamento das figuras importantes da época, causando um profundo desamparo através do sentimento de desilusão.

O psicanalista descreveu um tipo de horror produzido pela situação de guerra que é surpreendente por solapar as expectativas em forma de idealização que temos com as pessoas que admiramos e respeitamos. O caso de Julius von Wagner-Jauregg (1857—1940) é exemplar nesse sentido, já que oferece o exemplo de um reconhecido médico

¹⁸ FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915), 2010, p. 227.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Idem. *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), 2016, p. 63; p.83; pp. 98-108.

²¹ Idem. Reflexões para os tempos de guerra e morte (1915) In: Idem. **Volume XIV das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 269; Idem. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, p. 115.

vienense que pertencia ao círculo social e profissional de Freud, que foi acusado em 1920 de torturar seus pacientes com uso letal da eletrochoque como forma de tratamento.

As relações entre Wagner-Jauregg e Freud datam de muito antes do período de guerra, pois eles se conheceram na Universidade de Viena entre 1873 e 1881. Inicialmente era uma relação amigável, mas com o tempo foi tornando-se cada vez mais incômoda para ambos, manifestando uma trama digna da alcunha de *Doppelgänger* — o duplo aterrorizante descrito por Rank²² e Freud²³. Freud e Wagner-Jauregg participaram dos mesmos cursos e chegaram a trabalhar juntos por um curto período no Instituto de Patologia Experimental Salomon Stricker²⁴. Ambos participaram de uma mesma pesquisa experimental sobre o sistema circulatório de animais realizada no Instituto em 1884. Nesse mesmo ano, segundo Magda Whitrow²⁵, Wagner-Jauregg foi o responsável por mediar amigavelmente a disputa de Freud contra Carl Koller (1857—1944) e Leopold Königstein (1850—1924), acerca de quem havia primeiramente descoberto as propriedades anestésicas da cocaína. A mediação levou Freud a se resignar à Koller e Königstein, renunciando à propriedade da descoberta.

Em 1885, Wagner-Jauregg e Freud alcançaram juntos ao cobiçado nível de *Privatdozent* no Hospital Geral de Viena, uma posição de prestígio que lhes conferia a habilitação para serem conferencistas de neuropatologia na Universidade. Entretanto, se Freud teve de esperar dezessete anos para ascender ao título de *Dozentur* — nomeação para a cátedra de neuropatologia —, seu colega Wagner-Jauregg pôde garantir o título em apenas quatro anos. Como sugeriu Gay²⁶, a possibilidade de que tal demora para Freud encontre sua origem no antissemitismo não pode ser ignorada. Em 1893, como sucessor de Theodor Meynert (1833—1892), Wagner-Jauregg assumiu o principal ambulatório público de Viena, a *Clínica psiquiátrica de doenças nervosas*.

Alguns importantes discípulos de Freud trabalharam por um período na clínica pública dirigida por Wagner-Jauregg, como por exemplo Wilhelm Reich (1897—1957) e Helene Deutsch (1884—1982). De 1920 a 1938, todas as tentativas de criar e estabelecer

²² RANK, Otto. **O duplo**: um estudo psicanalítico (1914), 2013, pp. 117-142.

²³ FREUD, Sigmund. O inquietante (1919), 2010, pp. 349-356.

²⁴ WHITROW, Magda. Freud and Wagner-Jauregg: a historiographical study. **Psychiatric Bulletin**, 1990, p. 356.

²⁵ Ibid.

²⁶ GAY, Peter. **Freud**: uma vida para nosso tempo, 2012, p. 152.

um ambulatório de atendimento psicanalítico público em Viena foi barrado ou dificultado pelo psiquiatra, que uma vez inocentado de suas acusações retomou os postos de poder que exercia na medicina vienense. Segundo Whitrow²⁷, Wagner-Jauregg afirmou em suas memórias que o processo judicial o havia traumatizado e que havia ficado particularmente magoado com o pronunciamento de Freud.

Entretanto, as acusações e as suspeitas de assassinato e tortura não impediram que Wagner-Jauregg fosse indicado e ganhasse um Prêmio Nobel de Fisiologia em 1927, devido as suas descobertas sobre o tratamento da paralisia geral causada pela malária. Curiosamente, Freud passou sua vida ambicionando ganhar tal premiação, sem sucesso²⁸. Três anos após o Nobel de Wagner-Jauregg, em 1930, Freud recebeu com entusiasmo o Prêmio Goethe, que o reconhecia como “uma personalidade que já alcançou prestígio com suas obras, cujo efeito criador é digno de uma homenagem dedicada a lembrar Goethe”²⁹. Porém, o psicanalista chegou a confessar em uma carta que acreditava que esse reconhecimento não traria novidades sobre o Prêmio Nobel daquele ano³⁰.

Mas provavelmente a situação mais insólita que dividiram Freud e Wagner-Jauregg foi aquelas relativa as audiências da investigação contra o psiquiatra de 14 a 16 de outubro de 1920. Dois meses após o fim da Primeira Guerra Mundial, a partir de uma nova legislação austríaca a “Comissão de Inquérito sobre Violações do Dever Militar” [*Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen*] de Viena foi criada em dezembro de 1918, com o intuito de investigar e processar autoridades militares que haviam sido negligentes em seus deveres durante o período de guerra.

Em 11 de dezembro de 1918, o jornal semanal social-democrata *Der Freie Soldat* publicou um artigo anônimo intitulado “A tortura elétrica”, denunciando através de inúmeras acusações os métodos de tratamento, principalmente através de eletrochoques, aos quais os veteranos traumatizados [*shell-shocked*] foram submetidos durante os anos de guerra. Entre fevereiro e março de 1919, o jornal *Arbeiter-Zeitung* se uniu ao *Der Freie Soldat* e ambos passaram a publicar séries de reportagens sobre os neuróticos de guerra

²⁷ WHITROW, Magda. Freud and Wagner-Jauregg: a historiographical study. *Psychiatric Bulletin*, 1990, p. 358.

²⁸ GAY, Peter. **Freud**: uma vida para nosso tempo, 2012, pp. 376-377; 382; 460; 554 e 573.

²⁹ Trata-se de uma passagem da carta enviada pela curadoria do prêmio ao psicanalista. Ver: FREUD, Sigmund. Prêmio Goethe (1930) In: Idem. **Arte, literatura e os artistas**, 2017, p. 307; n. 1.

³⁰ GAY, Peter. op. cit., 2012, p. 574.

que haviam sido torturados com eletricidade como forma de “tratamento” na clínica de Wagner-Jauregg³¹.

Segundo Elizabeth Ann Danto³², um dos artigos publicado pelo *Der Freie Soldat* questionava no título: “Médicos ou Torturadores?”, se referindo à concepção sustentada por Wagner-Jauregg e outros médicos do período de guerra em que se afirmava que os soldados que sofriam de sintomas psíquicos causados pelos horrores da guerra, na realidade eram desertores, pois ou estavam “simulando” [*Simulanten*] ou apresentavam “falta de fibra”. De qualquer maneira, o tratamento oferecido por Wagner-Jauregg tinha como objetivo “recuperar” os soldados para voltarem ao front. Com tal objetivo, os tratamentos oferecidos pelo psiquiatra envolviam dieta, hidroterapia, massagem, exercícios, hipnose, mas também períodos de isolamento em uma cela “solitária”, camisas-de-força, queimaduras e o tratamento com choques elétricos nos pés, mãos e testículos³³.

Os artigos publicados pelo *Der Freie Soldat* ainda denunciavam a morte de alguns soldados-pacientes durante os tratamentos elétricos, enquanto outros que sobreviveram ao tratamento, por fim cometeram suicídio. A principal fonte dos jornais era o judeu veterano de guerra e jornalista, Walter Kauders (1889—1985), que testemunhou pessoalmente contra Wagner-Jauregg³⁴. Kauders havia sido ferido na cabeça por fragmentos de uma granada e esteve em tratamento na cidade de Viena em 1917. Seus sintomas se enquadravam dentro do diagnóstico de uma neurose de guerra, levando à suspeita de que estivesse simulando sintomas para desertar. Ele relatou ser torturado com eletrochoque enquanto era acusado de simulador e farsante pelos médicos responsáveis por seu caso. Posteriormente, descobriu-se que os sintomas de Kauders estavam sendo causados por uma lesão neurológica que não havia sido detectada, comprovando que ele não era nem um neurótico de guerra, nem um farsante³⁵.

³¹ DANTO, Elizabeth Ann. Trauma and the state with Sigmund Freud as witness. **International Journal Of Law And Psychiatry**, 2016, p. 52; Idem. **As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social (1918-1938)**, 2019, p. 112.

³² DANTO, Elizabeth Ann. op. cit., 2016, p. 52.

³³ SCULL, Andrew. **Hysteria: the biography**, 2009, p. 169; DANTO, Elizabeth Ann. op. cit., 2016, p. 53.

³⁴ Ibid., p. 53.

³⁵ SHEPHARD, Ben. **A War of Nerves: soldiers & psychiatrists in the twentieth century**, 2001, pp. 135-138.

As denúncias pressionaram a Comissão por resultados e entre março e junho de 1919, 164 casos haviam sido investigados, avaliados e julgados. Após colher testemunhos, documentos e opiniões, acusaram Wagner-Jauregg de fazer uso letal da eletroterapia em soldados em estado de choque. Em 1920, Freud foi convidado a depor como especialista, já que no ano anterior havia publicado junto com seus discípulos o livro *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen* [psicanálise das neuroses de guerra] (1919), em que apresentavam através da psicanálise outra abordagem tratamento e concepção dos traumatizados de guerra, distinta daquela utilizada por Wagner-Jauregg.

O líder da Comissão que investigou o caso, Alexander Löffler (1866—1929), já havia convidado Freud para realizar uma palestra na Faculdade Direito de Viena em 1906, que resultou no ensaio freudiano “A instrução judicial e a psicanálise” (1906). Isso, somado ao livro sobre os traumas de guerra e uma certa proximidade de Wagner-Jauregg, faziam de Freud o especialista mais indicado para depor sobre o caso, já que poderia testemunhar sobre os procedimentos de tratamento dos neuróticos de guerra, bem como sobre a índole e personalidade do médico acusado.

É importante que se reconheça que os métodos utilizados por Wagner-Jauregg não eram novidade e de fato faziam parte do instrumental técnico da medicina. Apesar de existir certa postura revisionista da história da psiquiatria que tenta celebrar os italianos Ugo Cerletti (1877—1963) e Lucio Bini (1908—1964) como os precursores da eletroconvulsoterapia em 1938, o que naturalmente afastaria as propriedades terapêuticas do eletrochoque do uso moral que, por exemplo, tal dispositivo carregou durante a primeira guerra, Duchenne³⁶ já relatava utilizar choque-elétricos como uma técnica terapêutica e etiológica desde 1861. É o que retomou Freud em seu testemunho, tal como se encontra em seu “*Memorandum sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra*” (1955 [1920]) submetido a “Comissão de Inquérito sobre Violações do Dever Militar” em 1920:

Para essa finalidade empregou-se, com êxito, o doloroso tratamento elétrico. Os médicos estão encobrindo os fatos retrospectivamente, quando afirmam que a força [*Stärke*] dessa corrente elétrica era a mesma que sempre fora empregada nos distúrbios funcionais. Essa força de corrente só teria sido efetiva nos casos mais brandos; nem isto

³⁶ DUCHENNE, Guillaume-Benjamin-Amand. **De l'électrisation localisée et de son application à la physiologie, à la pathologie et à la thérapeutique**, 1861.

se ajusta ao argumento subjacente de que a doença de um neurótico de guerra tinha de tornar-se dolorosa, de modo que a balança dos seus motivos se inclinasse a favor da recuperação.³⁷

Freud é explícito quanto ao caráter doloroso do eletrochoque, inferindo inclusive que durante a guerra, os médicos haviam começado a utilizar uma potência [*Stärke*] elétrica maior do que o indicado. O psicanalista parecia bastante atento à uma espécie de lacuna no embasamento clínico de tal procedimento sobre a qual médicos como Wagner-Jauregg faziam vistas grossas. O que na superfície parecia se referir à uma questão técnica sobre a quantidade de volts utilizadas no tratamento, se revela uma verdadeira querela da psiquiatria que se arrastava do final do século XIX até o XX.

Para Wagner-Jauregg, os pacientes que se diziam doentes estavam deliberadamente tentando evitar o campo de batalha e aproveitar dos benefícios de uma dispensa. Segundo Kurt Robert Eissler (1908—1999), o psiquiatra disse durante a audiência que “algumas pessoas descobriram meios extraordinários de ficar doente na guerra”³⁸, convenientemente produzindo sintomas que os incapacitavam para a luta. Essa concepção dos neuróticos de guerra era uma postura já comumente assumida em relação ao que se chamava neurose traumática.

Enquanto diagnóstico, a neurose traumática surge inicialmente no contexto industrial da construção civil no final do século XIX e início do XX, principalmente dentro da indústria ferroviária, como Charcot³⁹ e Freud⁴⁰ gostavam de apontar. Porém, como destacou Andreas Killen⁴¹, a neurose traumática tornou-se uma questão polêmica após a aparição de alguns operadores telefônicos que desenvolviam uma miríade de sintomas após serem eletrocutados pelas linhas telefônicas:

A neurose traumática surgiu dentro de um espaço altamente carregado socialmente a partir da convergência do seguro social, psiquiatria

³⁷ FREUD, Sigmund. *Memorandum* sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra (1955 [1920]), 1996, p. 229.

³⁸ EISSLER, Kurt Robert. **Freud und Wagner-Jauregg vor der Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen**, 1979, p. 45.

³⁹ CHARCOT, Jean Martin. **Clinical Lectures on Diseases of the Nervous System** (1886), 2014, p. 222.

⁴⁰ FREUD, Sigmund. *Histeria* (1888), 1996, pp. 87-88; Idem. *Esboços para a “Comunicação preliminar” de 1893* (1940-41 [1892]), 1996, pp. 194-195; FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria* (1893-1895), 2016, p. 301; e Idem. *A etiologia da histeria* (1896), 1996, p. 191.

⁴¹ KILLEN, Andreas. *From Shock to Schreck: psychiatrists, telephone operators and traumatic neurosis in Germany, 1900-26*. **Journal Of Contemporary History**, 2003, p. 201-220.

clínica e uma nova política do corpo como local da força de trabalho. Concedendo aposentadoria ao empregado ou obrigando seu retorno ao trabalho, as apostas envolvidas nesse diagnóstico eram significativas, dentro do contexto das contenciosas relações de trabalho do começo do século XX. Como tal, elas demandavam um alto valor à certeza epistemológica. Mas isso foi precisamente o que permaneceu elusivo para médicos em suas interações com os operadores telefônicos, dada a frequentemente desconcertante profusão de sintomas — geralmente localizados no lado esquerdo do rosto e do corpo, onde o fone era segurado — combinada com, como disse um médico, 'uma completa ausência de lesão externamente visível'.⁴²

Como se podia esperar, as seguradoras e os médicos especialistas se apressaram em desenvolver uma metodologia diagnóstica que desse conta de discriminar aqueles que padeciam verdadeiramente de uma neurose traumática e os mentirosos aproveitadores que estariam atrás de uma aposentadoria antecipada financiada pelo seguro social. Se sucedeu então uma proliferação bibliográfica instrumental que auxiliasse um médico à identificar “fingimento” [*Simulanten*]. Nesse ponto, há um paralelo notável com a maneira pela qual o padecimento histérico muitas vezes foi compreendido enquanto uma farsa, mentira ou encenação, fruto de um desesperado desejo por atenção⁴³.

A influência de Charcot em Freud naturalmente o afastava dessa posição de desconfiança frente ao paciente que apresentava sintomas sem causas fisiológicas verificáveis, isto é, sem lesões ou deterioração visíveis nos órgãos. Vale lembrar que o paradigma de neurose traumática é a base da compreensão psicanalítica da neurose de guerra, inclusive sendo nomeadas por Freud como neuroses traumáticas dos tempos de paz e neuroses traumáticas dos tempos de guerra.

No que tange a questão das neuroses traumáticas, o que sempre esteve em jogo foi a ausência de bases fisiológicas, principalmente no tecido nervoso, que pudessem explicar o padecimento etiológicamente. Charcot renunciou à verificação orgânica da etiologia da histeria e passou a se preocupar com a semiologia diagnóstica da doença, apostando que as causas emocionais (traumas) seriam uma explicação etiológica

⁴² KILLEN, Andreas. From Shock to Schreck: psychiatrists, telephone operators and traumatic neurosis in Germany, 1900-26. **Journal Of Contemporary History**, 2003, p. 208.

⁴³ GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**, 2012, p. 66; DIDI-HUBERMAN, Georges. **Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière**, 2015., p. 111.

satisfatória, caso se pudesse mapear os sintomas de maneira minuciosa. Já o neurologista alemão Hermann Oppenheim (1858—1919) buscava argumentar e provar que a histeria traumática era ocasionada por micro lesões neurológicas, ainda imperceptíveis, relacionadas a experiências do trauma⁴⁴. Inclusive, Oppenheim tentou transferir essa hipótese como modelo compreensivo para o adoecimento dos soldados no campo de batalha durante a Primeira Guerra, sem muito sucesso⁴⁵.

A ausência de referenciais etiológicos que pudessem explicar a presença de sintomas como, por exemplo, paralisia, cegueira, afasia, tremores e incapacidade de ficar em pé, produziam mais do que um enigma para a medicina do século XIX, feriam a epistemologia de um saber orgulhoso de sua materialidade. É nesse sentido que Michel Foucault apontou que o grande imbróglio da psiquiatria nesse período era o problema da simulação. A questão é que no caso de adoecimentos psíquicos como a histeria, verifica-se uma simulação da simulação, isto é, “como a loucura simula a loucura, a maneira como a histeria simula a histeria, a maneira como um sintoma verdadeiro é uma certa maneira de mentir, a maneira como um falso sintoma é uma maneira de estar verdadeiramente doente”⁴⁶. Didi-Huberman⁴⁷ retomou essa questão, destacando especificamente o lugar da polêmica encenação histérica, retirando-a do lugar no qual tentou-se colocá-la como apenas uma simulação de doença, para aos moldes de Freud, compreender seus sintomas como a expressão reencenada de um sofrimento silenciado.

Entretanto, para a psiquiatria do final do século XIX e início do XX, tal como surge personificada por Wagner-Jauregg, o que importava era identificar os simuladores e para tanto, a prática do interrogatório psiquiátrico era fundamental — uma série de procedimento protocolares de perguntas e exames. Entretanto, não era exatamente essa a função do eletrochoque no “tratamento” dos traumatizados de guerra, pois partia-se do princípio de que a faradização localizada anulava sintomas como tremores e contraturas, já que ao serem eletrocutados os músculos tendem a se enfraquecer, perdendo tônus⁴⁸.

⁴⁴ MAKARI, George. **Revolution in mind**: the creation of psychoanalysis, 2008, p. 27.

⁴⁵ Ibid., p. 306.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**: curso dado no College de France (1973-1974), 2006, p. 167.

⁴⁷ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Invenção da histeria**: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière, 2015., pp. 21; 63.

⁴⁸ DANTO, Elizabeth Ann. Trauma and the state with Sigmund Freud as witness. **International Journal Of Law And Psychiatry**, 2016, p. 52.

Porém, como Freud⁴⁹ destacou no *Memorandum* escrito para a Comissão de Inquérito, os resultados de tais procedimento eram pouco duradouros, retornando após um tempo ou até mesmo de imediato no caso dos pacientes que voltavam ao campo de batalha.

Mais ainda, Freud argumentou que esse procedimento terapêutico já “não se destinava a recuperação do paciente, ou, não pelo menos em primeira instância; destinava-se, acima de tudo, a restaurar a sua aptidão para o serviço”⁵⁰, no caso, a guerra. O médico a serviço do comando militar negligenciaria seu dever ético em detrimento do dever patriótico, argumentou Freud. Assim, em um primeiro momento, o eletrochoque não parecia estar relacionado ao procedimento de interrogatório, mas a um procedimento terapêutico, que não tinha a cura como objetivo, mas sim a reabilitação do soldado para batalha. Entretanto, foi a sobreposição histórica entre interrogatório e tortura que elevou o eletrochoque ao patamar de instrumento moral do poder psiquiátrico, tal como foi manifestado pelo caso de Wagner-Jauregg.

Segundo Foucault⁵¹, o interrogatório foi um dos três principais instrumentos do exercício do poder psiquiátrico sobre o corpo do doente deste determinado período, juntamente com a hipnose e a droga. Sobre eles o importante é reconhecer que estão baseados na concepção de que verdades habitam o corpo do doente, mesmo que ele não queira ou não possa revelá-las. Nesse sentido, o interrogatório, a hipnose e a droga são utilizadas com o intuito de fazer o corpo doente falar, através de signos que são interpretados dentro de uma rede de significações específicas.

Como aponta Foucault⁵², os experimentos de Charcot com a hipnose foram diretamente influenciados pelos de Duchenne com a faradização localizada. De maneira bastante resumida, tanto no choque quanto na hipnose, o objetivo era conseguir uma resposta muscular isolada, seja para compreender e demonstrar o funcionamento do corpo, seja para produzir ou eliminar uma alteração muscular dele, por exemplo, um sintoma no caso da histeria. Com isso, Duchenne reproduzia as expressões das emoções

⁴⁹ FREUD, Sigmund. *Memorandum* sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra (1955 [1920]), 1996, p. 230.

⁵⁰ Ibid., pp. 229-230.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**: curso dado no College de France (1973-1974), 2006, p. 371.

⁵² Ibid., p. 391.

no rosto de uma cobaia, assim como Charcot conseguia produzir um sintoma histerico qualquer no corpo de um paciente.

A utilização de drogas como tratamento psiquiátrico desenvolve uma relação direta com o estabelecimento da eletricidade enquanto método terapêutico. Sabe-se⁵³ que Cerletti e Bini passaram a utilizar o eletrochoque após mostrarem-se insatisfeitos com o cardiazol, utilizado com intuito de produzir convulsões. Nesse caso, trata-se de substituir o choque químico, pelo choque elétrico convulsionante. Como argumenta Foucault⁵⁴, o objeto era disciplinar, no sentido de apaziguar e silenciar o doente, mas o que se observa com frequência na história da psiquiatria foi a utilização do choque como instrumento de identificação diferencial entre a loucura e o fingimento.

Se a prática do interrogatório na história da psiquiatria, à princípio não apresenta uma relação direta com o choque elétrico, em termos de interrogatório policial, ele fez história como dispositivo⁵⁵ de tortura para confissão e contenção, inclusive em nossa ditadura militar (1964—1985)⁵⁶. Para Foucault⁵⁷, dentro do interrogatório a discursividade vai desde a anamnese até a confissão. Mas a função disciplinar fundamental se encontra no objetivo de não deixar com que o paciente fale o que quiser, as perguntas protocolares sobre o indivíduo e sua afecção buscam restringir suas respostas à apenas informações necessárias, evitando tudo que seria desnecessário.

Nesse sentido, o interrogatório é esse procedimento paradoxal que quer fazer o paciente falar e calar ao mesmo. Nesse aspecto, o ato de tortura é esclarecedor enquanto prática interrogatória, já que parte da premissa de que ela é utilizada para fazer o prisioneiro inimigo falar, como recurso extremo da situação de guerra, arrancando informações imprescindíveis. Porém, a tortura é um notável dispositivo político de fazer

⁵³ FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**: curso dado no College de France (1973-1974), 2006, p. 246; n. 17.

⁵⁴ Ibid., p. 301.

⁵⁵ Em outros trabalhos tive a oportunidade de me deter de maneira mais detalhada sobre o conceito de “dispositivo” em Foucault. Ver PENHA, Diego Amaral. **Psicanálise e cinema**: efeitos e riscos em intervenções psicanalíticas com dispositivos cinematográficos, 2016 pp. 20-68; e PENHA, Diego Amaral. **Psicanálise e cinema**: filmes curam?, 2018, pp. 27-70.

⁵⁶ CUNHA, Maria Auxiliadora de Almeida. **Tortura**: testemunhos de um crime demasiadamente humano, 2013, p. 176; 184; 186-187; 194-195; 203; 218-220; e 238.

⁵⁷ FOUCAULT, Michel. op. cit., 2006, pp. 233-234.

calar⁵⁸. O objetivo último da tortura é silenciar o que o inimigo diz e faz. A informação a ser retirada é apenas um meio para sua finalidade principal: desbaratar o inimigo, seus corpos e seus laços através do medo e da incapacitação.

Nas mãos de médicos como Wagner-Jauregg, o eletrochoque transformou-se em um dispositivo de confissão, ao mesmo tempo em que removia apenas temporariamente alguns sintomas musculares, desestimulava os simuladores através do medo de serem eletrocutados e já funcionava como punição para aqueles que estariam optando por insistir no fingimento. Punição, no sentido paradoxal e idiossincrático que esse tipo de psiquiatria a concebia, como um instrumento terapêutico e fundamentalmente disciplinar. A ideia era reprimir algo que o médico ou a instituição não queria que o paciente dissesse ou fizesse, porém “fazendo-o crer que, se é punido, é por ser terapeuticamente útil”⁵⁹. Precisa-se fazer com que a punição seja recebida enquanto tratamento, assim como um remédio ruim, o qual o benefício de que se trata justifica sua imposição, mas ao mesmo tempo não deixando que suma o caráter disciplinatório da punição.

No caso dos soldados que apresentavam os sintomas da chamada neurose de guerra, a punição se referia a concepção de que se alguém é afastado do campo de batalha sem nenhuma lesão física grave em seu corpo visivelmente verificável, poderia se tratar de um caso deserção através da simulação do adoecimento. Se o uso do eletrochoque enquanto punição carrega um profundo atributo de crueldade, a premissa não é completamente sem razão, basta lembrar algo que é verificável até os dias de hoje, que dentro de uma situação de serviço militar obrigatório, ao completarem 18 anos, muitos jovens buscam simular todo tipo de doença para ganhar um atestado de dispensa do exército.

O argumento central de Freud no *Memorandum* e na audiência passava por essa questão. Em um primeiro ponto, articulou que há muito já se conhecia a concepção de que “experiências assustadoras e perigosas”⁶⁰ [*schreckhaften und gefährlichen Erlebnissen*] podem desencadear graves distúrbios psíquicos. Portanto, para o psicanalista seria fundamental reconhecer que os sintomas que os soldados estavam

⁵⁸ SIRONI, Françoise. **Carrascos e vítimas**: psicologia da tortura, 2011, pp. 23-33; CUNHA, Maria Auxiliadora de Almeida. **Tortura**: testemunhos de um crime demasiadamente humano, 2013, p. 90.

⁵⁹ FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**: curso dado no College de France (1973-1974), 2006, p. 231.

⁶⁰ FREUD, Sigmund. *Memorandum sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra* (1955 [1920]), 1996, p. 227.

manifestando no campo de batalha era o mesmo que já acontecia “longe dos horrores da guerra”⁶¹ [*fern von diesen Schrecknissen des Krieges*]. Assim como em uma neurose traumática dos tempos de paz, na neurose de guerra os sintomas eram produzidos por conflitos psíquicos gerados por motivações inconscientes. Com isso, Freud pôde resumir o que havia sido concluído por seus discípulos nos atendimentos psicanalíticos oferecidos aos neuróticos do período de guerra:

Foi fácil, portanto, inferir que a causa imediata de todas as neuroses de guerra era uma inclinação inconsciente, no soldado, para afastar-se das exigências perigosas ou ultrajantes para os seus sentimentos, feitas sobre ele pelo serviço ativo. Medo de perder a própria vida, oposição à ordem de matar outras pessoas, rebeldia contra a supressão implacável da própria personalidade pelos seus superiores — eram estas as mais importantes fontes afetivas das quais se nutria a tendência para escapar da guerra.⁶²

Nesse sentido, a perspectiva de Freud concorda com a premissa de que os soldados traumatizados de fato estavam querendo fugir da situação de guerra, por um motivo altamente justificável: a guerra é horrível. O psicanalista não descarta a possibilidade de que uma pequena parcela dos soldados poderia simular uma patologia com intuito de se esquivar de suas obrigações, porém, esse soldado deveria ser considerado saudável e coerente. A parcela daqueles que de fato sofriam de distúrbios fruto de uma experiência traumática, na realidade apresentavam predisposição o próprio conflito psíquico entre o desejo de fugir da guerra e o sentimento de obrigação patriótico de guerrear, por exemplo.

Isso levou Freud à construção de seu argumento final sobre o procedimento do eletrochoque no caso de neuroses traumáticas, que mesmo reconhecendo a possibilidade de se alcançar a amenização de alguns sintomas através da faradização com correntes elétricas brandas, a experiência demonstrava que esse mesmo efeito muscular não era de maneira alguma duradouro, tendo pouca serventia em um tratamento que visasse a cura dos pacientes. Cabe lembrar, que durante seus primeiros anos de prática clínica, Freud fez uso da eletroterapia, seguindo o método terapêutico de Wilhelm Heinrich Erb (1840—1921), que indicava “prescrições minuciosas para o tratamento de todos os sintomas de

⁶¹ FREUD, Sigmund. *Memorandum sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra* (1955 [1920]), 1996, p. 228.

⁶² *Ibid.*, p. 228.

doenças nervosas”⁶³. Porém, comentou Freud que logo teve de constatar e abandonar o procedimento, uma vez que “a obediência às prescrições em nada ajudava”⁶⁴ e que a eletroterapia dependia muito mais do efeito da sugestão médica do que da ação das correntes elétricas no corpo.

Porém, o psicanalista foi preciso em apontar que o procedimento de eletrochoque, enquanto instrumento punitivo, tinha precisamente um efeito iatrogênico, ou seja, produzia exatamente o que buscava tratar: medo e horror. Assim, argumentou Freud que alguns médicos no *front* se portavam “como metralhadoras atrás das linhas de frente, forçando os soldados em fuga a retornar”⁶⁵. Isto é, era exatamente o “medo da corrente-elétrica”⁶⁶ [*Angst vor dem Starkstrom*] que diminuía a intensidade do “medo do serviço militar”⁶⁷ [*Angst vor dem Kriegsdienst*], possibilitando os soldados de retornar ao *front*. Só que assim que o medo da tortura elétrica voltasse a ceder, o cansaço e aversão em relação a guerra retornavam, tornando o tratamento com eletrochoque ineficaz. Foi precisamente quando o procedimento começou a se tornar inócuo que, segundo Freud, o aumento da voltagem tornou-se uma horripilante opção:

Nessas circunstâncias, alguns dos médicos do exército cederam à inclinação, característica dos alemães, de levar a cabo as suas intenções sem considerar o resto — o que jamais devia ter acontecido. A intensidade da corrente elétrica, bem como a severidade do resto do tratamento, foi aumentada a um ponto insuportável, com o objetivo de privar os neuróticos de guerra da vantagem que obtinham com a sua doença. Jamais foi desmentido o fato de que nos hospitais alemães houve mortes nessa época, durante o tratamento, e suicídios em consequência dele.⁶⁸

⁶³ FREUD, Sigmund. “Autobiografia” (1925), 2011, p. 88.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ EISSLER, Kurt Robert. **Freud und Wagner-Jauregg vor der Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen**, 1979, p. 45.; KAUFMANN, Doris. Science as Cultural Practice: Psychiatry in the First World War and Weimar Germany. **Journal of Contemporary History**, 1999, p. 141; e DANTO, Elizabeth Ann. **As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social (1918-1938)**, 2019, p. 78.

⁶⁶ FREUD, Sigmund. *Memorandum sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra* (1955 [1920]), 1996, p. 230.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

Apesar de Freud atestar ter conhecimento dos maus-tratos, assassinatos e suicídios causados pelo tratamento psiquiátrico com eletrochoque oferecido durante o período de guerra, ele atestou não saber se esse tipo de “crueldade”⁶⁹ [*Grausame*] havia acontecido nos Clínicas de Viena. Enquanto testemunha, apesar de condenar as técnicas utilizadas por Wagner-Jauregg durante a Primeira Guerra, Freud amenizou suas críticas a ele. Em uma carta escrita três dias antes da audiência, Freud relatou a situação para Ferenczi e antecipou suas impressões:

Na próxima quinta-feira terei o prazer de participar durante a manhã inteira como perito no julgamento da Comissão de Violações do Dever Militar contra Wagner-Jauregg e outros. Tem a ver com as neuroses de guerra. Eu vou naturalmente tratá-lo com a mais distinta benevolência. E também não é culpa dele.⁷⁰

É difícil identificar a se Freud estava sendo irônico ao dizer sobre o “prazer” de participar do julgamento, ou ao se referir ao tratamento que daria a Wagner-Jauregg. Porém, a carta confirma o que também esteve presente no *Memorandum*, Freud não acreditava que o contrerrâneo fosse culpado das acusações. Freud acreditava que poderia em seu depoimento, ao mesmo tempo fazer uma defesa do tratamento psicanalítico como alternativa aos métodos de Wagner-Jauregg e uma defesa do colega, no sentido de reconhecer que ele cumpria o que lhe era exigido pelo comando. Confiava que poderia explicar ao tribunal a diferença entre as abordagens clínicas e teóricas que tinham, sem atacar pessoalmente o acusado. Entretanto, a intenção de condenar a técnica e não o médico, teve um efeito contrário do que ele esperava, pois nas sessões seguintes, testemunhas mais próximas de Wagner-Jauregg constantemente levantavam críticas à psicanálise enquanto método.

Chamou a atenção a insistência e o sarcasmo com que muitos comentários depreciativos eram direcionados à Freud e a psicanálise, ao invés de simplesmente se ater ao caso de Wagner-Jauregg. Por exemplo, o psiquiatra, Otto Pötzl (1877—1962) fez questão de destacar que para ele a psicanálise era um método ineficiente, que demoraria anos para atingir os resultados que a faradização e a solitária poderia fazer em horas

⁶⁹ FREUD, Sigmund. *Memorandum* sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra (1955 [1920]), 1996, p. 230.

⁷⁰ FALZEDER, Ernst; BRABANT, Eva. **The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi:** Volume 3, 1920-1933, 2000, p. 36.

semanas⁷¹. Em seu depoimento, Emil Raimann (1872—1949) intimou Freud a demonstrar como psicanálise poderia curar as neuroses de guerra, zombando da ideia de que a duração do tratamento proposto por Freud impedia sua eficácia⁷².

A maneira como de repente o julgamento de Wagner-Jauregg tornou-se também um inquérito acerca da psicanálise e de Freud foi verdadeiramente um tiro pela culatra, já que em paralelo, a Sociedade Psicanalítica de Viena preparava-se para organizar seu próprio ambulatório gratuito. A experiência inspiradora da policlínica de Berlim mobilizou a Sociedade Psicanalítica de Viena para organizar sua própria instituição de atendimento ampliado da população. Segundo Danto⁷³, Freud sabia que o projeto não poderia contar com a inimizade de alguém tão poderoso quanto era Wagner-Jauregg, que à época, ele presidia a Sociedade dos Médicos e a clínica psiquiátrica-neurológica de Viena. É possível inferir que condescendência freudiana ao conterrâneo durante o julgamento estava relacionada aos interesses particulares do movimento psicanalista.

Como se sabe, Freud não estava errado sobre a falta que o apoio de Wagner-Jauregg faria. De 1919 até 1922, as petições para a realização de um ambulatório psicanalítico foram constantemente recusadas pelo Departamento Médico do Estado e pelo Conselho Municipal da Equipe Médica do Hospital Geral de Viena. Apesar de miríade de complexidades burocráticas, nessas negativas havia resquícios de uma desavença de Freud relacionada ao advento do tratamento psicanalíticos das neuroses de guerra. Uma vez que a Comissão de Inquérito exonerou o psiquiatra de todas as acusações ao final do processo, ele manteve seus cargos e prestígio perante a Sociedade de Medicina de Viena e o Departamento Médico do Estado de Viena.

Assim sendo, a proposta de abertura de um ambulatório psicanalítico público foi a ele designada para a avaliação em 1920. Wagner-Jauregg que ainda se mostrava ressentido pelo pronunciamento de Freud, esperou até 1921 para dar seu veredicto. Segundo Roudinesco e Plon⁷⁴, o ressentimento de Wagner-Jauregg estava ligado a ideia de que Freud se aproveitou da ocasião de seu julgamento para dar destaque às próprias

⁷¹ EISSLER, Kurt Robert. **Freud und Wagner-Jauregg vor der Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen**, 1979, p. 96.

⁷² Ibid., p. 95.

⁷³ DANTO, Elizabeth Ann. **As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social (1918-1938)**, 2019, p. 113.

⁷⁴ ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**, 1998, p. 778.

ideias e a psicanálise. Para surpresa do movimento psicanalítico, ele rejeitou a proposta, afirmando que um ambulatório especificamente de psicanálise seria um desperdício, sendo que para ser aceito o projeto deveria ampliar o atendimento para todo tipo de tratamento terapêutico, principalmente psiquiatria.

Os atritos entre de Wagner-Jauregg e Freud continuaram aparecendo nos anos seguintes, mesmo depois de Freud e seus discípulos conseguirem a permissão para abertura do ambulatório psicanalítico em 1922. Ele funcionava em um espaço físico dentro do Hospital Geral de Viena, que estava sob direção de Wagner-Jauregg, porém mantendo-se institucionalmente autônomo. Naturalmente, o ambulatório tornou-se uma espécie de instituição rival da clínica psiquiátrica estatal de Wagner-Jauregg e principalmente a referida autonomia do ambulatório psicanalítico incomodava Wagner-Jauregg, já que desafiava seu poder. Assim sendo, o psiquiatra passou a tentar fechá-lo, principalmente através das acusações em relação à questão da análise leiga, isto é, da possibilidade de que tratamentos psicanalíticos estivessem sendo realizados por psicanalistas que não eram médicos de formação.

Em 1925, um parecer assinado por Wagner-Jauregg foi central para proibir Theodor Reik (1888—1970) de exercer a psicanálise na policlínica psicanalítica de Viena. Reik era membro da sociedade psicanalítica de Viena, porém não possuía formação médica. Isso permitiu com a elaboração de um processo acusando-o de exercício ilegal da medicina através de uma legislação austríaca que buscava coibir “charlatões”⁷⁵ [*Kurpfuschern*]. No ano anterior em 1924, a Associação de Analistas Médicos Independentes, dirigida por Stekel denunciou às autoridades de Viena que profissionais não-médicos estavam tratando de pacientes psiquiátricos através da psicanálise. Stekel havia se demitido da Sociedade Psicanalítica de Viena em 1912, o que o tornou mais próximo da conservadora Sociedade dos Médicos de Viena, chefiada por Wagner-Jauregg.

Em uma espécie de reencenação da investigação sobre Wagner-Jauregg em 1920, em 1925, o médico norte-americano Newton Murphy (s.d.) processou Reik por charlatanismo, após ter sido analisado por ele durante algumas semanas. Murphy havia se deslocado para Viena com intuito de se analisar com Freud, que lhe encaminhou para

⁷⁵ FREUD, Sigmund. A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial (1926), 2014, p. 189.

Reik, justificando vagas para novos pacientes⁷⁶. Assim, Reik tornou-se alvo dos ataques de Wagner-Jauregg, que em última instância buscava atingir o ambulatório, a psicanálise e principalmente Freud, pessoalmente, como indicou Danto:

Como presidente da poderosa Sociedade dos Médicos, Wagner-Jauregg desaprovava qualquer possível violação do seu domínio pelos analistas e, talvez de forma inteligente, suscitava reiteradamente a problemática questão da análise leiga. Aquele ano [1925] não foi uma exceção e Theodor Reik era o alvo específico. Em março, a imponente coligação de médicos emitiu outro regulamento, proibindo que profissionais não médicos se incorporassem à clínica, ameaçando fechar o ambulatório em caso de descumprimento de suas instruções, seus estatutos e regulamentos.⁷⁷

A situação levou Freud a se posicionar juridicamente e politicamente a favor de Reik, redigindo e publicando o livro “A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial” (1926). O intuito do livro era se posicionar publicamente em relação ao caso Reik, que já ganhava as manchetes de jornais, inclusive nos EUA, mas também para defender a si mesmo das acusações de charlatanismo — novamente Freud se tornava réu do julgamento alheio. A ideia de Wagner-Jauregg e muitos outros médicos que o apoiavam, inclusive discípulos de Freud, era que a psicanálise fosse concebida como uma atividade médica, isto é, única e exclusivamente praticada por médicos. No livro de 1926, Freud foi incisivo ao rebater essa ideia afirmando que “os médicos não têm direito histórico à posse exclusiva da psicanálise; pelo contrário, até recentemente fizeram de tudo para prejudicá-la, da mais tola zombaria à mais grave calúnia”⁷⁸. Essa defesa da autonomia da psicanálise em relação ao exercício da medicina estava fundamentada na percepção freudiana de que o interesse de figuras como Wagner-Jauregg e Stekel por sua absorção era no fundo uma investida anti-psicanalítica, ou seja, transformá-la naquilo que ela não era: um procedimento médico disponível dentre tantos outros.

Foi exatamente nesse sentido que Freud apresentou a psicanálise enquanto uma modalidade de investigação terapêutica completamente distinta daquelas utilizadas por

⁷⁶ GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**, 2012, p. 493.

⁷⁷ DANTO, Elizabeth Ann. **As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social (1918-1938)**, 2019, p. 207.

⁷⁸ FREUD, Sigmund. **A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial (1926)**, 2014, p. 189.

Wagner-Jauregg e seus partidários durante a Primeira Guerra Mundial. Em 1920, o psicanalista se considerava “em condições de apresentar prova conclusiva do colapso final do tratamento elétrico para as neuroses de guerra”⁷⁹, e tal postura confiante se justificava pelos acontecimentos mais recentes no movimento psicanalítico, do qual a psicanálise enquanto tratamento psicológico havia de fato ganhado notável destaque.

O leitor talvez compreenda que não é possível sustentar a hipótese de que Freud tenha se surpreendido e horrorizado⁸⁰ [*überrascht und geschreckt*] especificamente com a notícia das acusações de tortura sobre Wagner-Jauregg e seus subordinados. Porém, o leitor provavelmente também consiga me acompanhar na constatação de que o psicanalista desaprovava a utilização do eletrochoque como tratamento, considerando uma prática dolorosa e cruel [*grausamen*], ainda mais quando associadas à ideia de reabilitar soldados para retornarem ao *front* a qualquer custo, servindo mais aos propósitos da guerra do que de cura. A informação que Freud não pôde compartilhar conosco é a de que enquanto ele decidia com muita relutância fugir de Viena em 4 de junho de 1938, devido as constantes ameaças da Gestapo⁸¹, Wagner-Jauregg tentava com insistência se filiar ao Partido Nazista, declarando-se antissemita e a favor da esterilização eugênica dos “doentes mentais” e dos “fracos”⁸².

Tudo indica que durante o julgamento de Wagner-Jauregg, Freud tentou manter uma relação respeitosa e interessada. Sabia do poder do psiquiatra e tinha a expectativa de que o movimento psicanalítico conseguisse estabelecer um ambulatório público onde fosse possível atender uma parcela mais ampla da população vienense à custos acessíveis e gratuitos. Não ajuda muito ficar especulando sobre o que fez Freud decidir condenar a tortura, mas ficar reticente sobre aquele que estava sendo acusado como torturador. Entretanto, é comum que se trate dessa passagem da história de Freud de maneira anedótica, com intuito de destacar o interesse do movimento psicanalítico pelas questões

⁷⁹ FREUD, Sigmund. *Memorandum* sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra (1955 [1920]), 1996, pp. 230-231.

⁸⁰ Idem. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915), 2010, p. 227.

⁸¹ GAY, Peter. **Freud**: uma vida para nosso tempo, 2012, p. 628.

⁸² TSAY, Cynthia J. Julius Wagner-Jauregg and the legacy of malarial therapy for the treatment of general paresis of the insane. **Yale Journal Of Biology And Medicine**, 2013, pp. 251-251; DANTO, Elizabeth Ann. Trauma and the state with Sigmund Freud as witness. **International Journal Of Law And Psychiatry**, 2016, p. 52.

mais amplas do sofrimento político e social, principalmente no que se refere aos efeitos da guerra.

Porém, o principal interesse da minha pesquisa nesse caso é apontar como aquilo que Freud aponta enquanto “horrores da guerra” não é restrito a experiência do frenesi do campo de batalha, ou o acúmulo monstruoso de corpos apresentado pelas duas grandes guerras. Há também um tipo de horror que Freud é certo em antecipar, que é apresentado de maneira seminal na análise de Hannah Arendt (1906—1975) sobre o julgamento do militar nazista Otto Adolf Eichmann (1906—1962) em 1961. Arendt constatou que “o problema de Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente [*terribly an terrifyingly*] normais”⁸³, se referindo a ele como um dos principais organizadores dos extermínios realizados nos campos de concentração nazistas e principalmente à sua atitude banal frente à crueldade de seus atos. Terrível não era a monstruosidade de Eichmann, mas a constatação da banalidade da crueldade por ele exercida.

3.8. Pedra, trauma e memória

Meu esforço até aqui foi o de argumentar principalmente sobre a articulação entre os sentidos de “horror”, “susto” e “choque” presentes no termo *Schreck* tal como utilizado por Freud. Essas ideias foram apresentadas conforme apareceram nas reflexões freudianas sobre a histeria, a neurose traumática, a neurose de guerra e sobre a guerra em si e sobre a morte. Entretanto, outro uso de *Schreck* faltou ser apontado, mas que ao ser olhado com atenção, mostra-se mais pergunta da temática da guerra e morte do que inicialmente aparenta. Trata-se do manuscrito de 1922, “A cabeça da Medusa”, que já tive a oportunidade de abordar no capítulo anterior, mas que agora gostaria de destacar a presença do termo *Schreck* quando utilizado nesse contexto.

Nessa ocasião, após propor uma equivalência entre os atos de castração e decapitação, como se tivessem o mesmo significado simbólico, Freud argumentou que “o horror [*Schreck*] à Medusa é, portanto, horror à castração [*Kastrationsschreck*]”⁸⁴, uma

⁸³ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, 1999, p. 299.

⁸⁴ FREUD, Sigmund. *A cabeça da Medusa* (1922), 2011, p. 327.

vez que parte integrante da narrativa do mito da górgona inclui exatamente sua decapitação. Para Freud, “terríveis”⁸⁵ [*schrecklich*] também são as serpentes que compõem o cabelo da Medusa que, lembremos, para ele simbolizam a ausência de pênis através de uma transformação do contrário. A cabeça decapitada simbolicamente lembraria a um pênis decepado, assim como a profusão de serpentes dos cabelos da górgona seriam uma compensação imagética com intuito de apaziguar o “horror”⁸⁶ [*Grauens*] de um corpo sem pênis.

Toda a interpretação de Freud gira em torno da maneira como a psicanálise infere que ocorre a descoberta da diferença anatômica nas crianças. Segundo Freud, durante um breve período da infância tanto os garotinhos quanto as garotinhas fantasiam que todas as pessoas dispõem de corpos iguais, especificamente na parte genital. Apreender a diferença sexual é um choque, fazendo com que a informação seja rechaçada num primeiro momento, para depois ser reaprendida com tonalidades afetivas mobilizadas pelo complexo de castração. Nesse sentido, sem levar muito em consideração as diferenças no desenvolvimento de meninas e meninos, Freud inferiu que a cabeça da Medusa seria um símbolo de horror filogenético que estaria relacionado evento ontogenético do desenvolvimento psicosssexual no qual o corpo materno sem pênis é descoberto e temido como ameaça de castração.

Para Freud, a cabeça da Medusa enquanto símbolo de horror tornou-se o amuleto da deusa Atena, que para se manter virgem “leva à mostra o aterrorador [*erschreckende*] genital da mãe”⁸⁷, trata-se de uma “representação da mulher que apavora [*abschreckenden*] com a sua castração”⁸⁸. É nessa perspectiva que Freud interpretou que “a visão da cabeça da Medusa torna rígido de terror [*Schreck*], transforma o espectador em pedra”⁸⁹. No capítulo de *Furcht*, argumentei sobre a fusão entre as imagens de *gorgóneion* e a *triskeles*, que acabaram produzindo *trinacria*, na qual de fato o rosto da górgona encontra-se sobreposto com a genitália. Porém, gostaria de deixar essa questão de lado por hora, para que possamos focar nossa atenção especificamente no efeito de

⁸⁵ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 327.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

Schreck produzido pela aparência da Medusa e qual a relação dele com as concepções freudianas que já foram apresentadas sobre o afeto de *Schreck*.

Relembro aqui que a noção de *Schreck*, foi articulada por Freud aos conceitos de o medo [*Angst*] e trauma. *Schreck* designaria tanto o que se pode considerar como um sobressalto aterrorizado mobilizado pelo choque de um susto. Mas também, designa o estado afetivo que alguém fica quando se vê inserido em uma situação de perigo espontaneamente, sem que tenha a chance de se preparar psiquicamente para ela, através de uma sinalização antecipatória de medo. Em termos freudianos, o horror enquanto *Schreck* é uma ruptura da proteção contra excitações perceptivas, por definição seria o momento no qual o psiquismo encontra-se incapaz de se defender desses estímulos externos que lhe causam uma grande perturbação tensional. É precisamente nesse sentido que situações assim vividas poderiam ser consideradas horríveis e traumáticas do ponto de vista da psicanálise.

É interessante notar que na história das representações da Medusa a noção de que sua visão poderia provocar morte, petrificação ou até mesmo horror só pôde ser descrita na literatura. Às estátuas, relevos, pinturas e demais artefatos restavam apenas duas opções para tentar retratar essa característica: 1) representá-la como horrível, tornando-a monstruosa; e 2) incluir outros personagens na cena que buscam desviar seu olhar, retirando-o da Medusa e direcionando para outro lugar.

Como já vimos, na *Ilíada* (800—701 a.C.) de Homero, a Medusa é apenas um rosto de górgona que, por exemplo, “coroa o escudo”⁹⁰ de Agamenão com um “olhar de horror”⁹¹, sendo circundada por “Pavor e Terror”⁹², Fôbos e Deimos os filhos de Ares, o deus da guerra. E na *Odisseia* (800-701 a.C.), Odisseu se encontra com a cabeça da górgona no submundo, onde ela habita. Ao vê-la apenas é tomado por um “medo amarelo”⁹³ que o leva a fugir do Hades. Assim sendo, Homero não há qualquer menção ao poder da górgona de petrificar, porém apresentou sua característica horrenda e monstruosa, dotado de um olhar de horror que podia amarelar de medo um herói.

⁹⁰ HOMERO. *Ilíada* (800-701 a.C.), 2020, p. 389; canto XI, estrofes 36-37.

⁹¹ Ibid.; canto XI, estrofe 37.

⁹² Ibid.

⁹³ Idem. *Odisseia* (800-701 a.C.), 2014, p. 346; canto XI, estrofe 633.

Há uma pintura realizada em um vaso que data de 550-530 a.C., autoria de um grego conhecido apenas como pintor de Amasis, no qual está pintada a cena na qual Perseu decapita a Medusa. Vemos uma górgona arcaica monstruosa e completa — cabelos e cinto de víboras, asas, olhos, presas e língua protuberantes —, que o herói visivelmente evita de olhar, virando o rosto para o outro lado. Entre 450-440 a.C., o pintor grego Polignoto representou a cena da decapitação da Medusa em um vaso, no qual Perseu desvia o olhar na direção oposta de onde se encontra a górgona. Na décima *Ode Pítica*, Píndaro descreveu a górgona como tendo cabelos de serpente e sendo uma “morte de pedra”⁹⁴, que foi derrotada por Perseu.

Fig. 57 — Perseu decapitando a Medusa

Fig. 58 — Perseu decapitando a Medusa

O poeta Virgílio na *Eneida* (1-100 d.C.) faz algumas menções às górgonas, principalmente se referindo à “terribilíssima”⁹⁵ e “seva”⁹⁶, isto é, cruel *gorgóneion* que adorna o escudo de Atena com seus “olhos terríveis”⁹⁷. Porém, também narrou⁹⁸ que em sua descida ao Hades, Eneias pôde observar diversas criaturas do submundo, dentre elas, às górgonas — no plural. Na *Biblioteca Mitológica* (1-200 d.C.), Pseudo-Apolodoro apresentou as górgonas como sendo três irmãs que tinham “as cabeças cobertas por espirais escamosas de serpentes, dentes grandes como javalis, mãos de bronze e asas de ouro”⁹⁹, sendo que todas possuíam o poder de petrificar suas vítimas. Por isso, ao enfrentar a Medusa, Perseu lhe dirigia o olhar de maneira indireta através de seu escudo

⁹⁴ PÍNDARO. *Ode Pítica* 10 (498 a.C.), 2012, p. 135, estrofes 48 e 49.

⁹⁵ VIRGÍLIO. *Eneida* (1-100 d.C.), 2016, p. 177, livro II, estrofe 78.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 547, livro VIII, estrofe 81.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 547, livro VIII, estrofe 81.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 395, livro VI, estrofe 43.

⁹⁹ PSEUDO-APOLODORO. *Biblioteca mitológica* (1-200 d.C.), 1987, p. 46; livro II, estrofes 42 a 44.

de bronze. Na versão de Pseudo-Apolodoro, Perseu utiliza a cabeça da Medusa para transformar seu rival Fineu em pedra, assim como o fez com o rei Polidectes e sua corte. Também é narrado na *Biblioteca Mitológica* o episódio no qual Hércules também encontra a cabeça da Medusa no Hades, porém era “somente uma forma vazia”¹⁰⁰, seu espectro, sua *εἶδωλον* [eídolon].

Se seguirmos o mito conforme nos contou Ovídio, temos que a cabeçada decepada da Medusa inicialmente é utilizada por Perseu contra o titã Atlas que lhe recusou hospitalidade em Hespéria, por ter sido advertido por um oráculo que se protegesse contra os filhos de Zeus. Como Perseu havia se anunciado como filho do deus do trovão, Atlas o expulsou de Hespéria. Antes de sair, Perseu ofereceu um presente ao titã, retirando de sua bolsa e lhe mostrando a cabeça da górgona. No instante em que pôs os olhos na Medusa, Atlas se transformou em montanha, sua “barba e cabelo mudaram-se em bosque, as cordilheiras são os ombros e as mãos; o que outrora foi a cabeça, é cume na alta montanha, os ossos passaram a pedras”¹⁰¹. Também se encontra em Ovídio, no mesmo livro, a passagem na qual Perseu descreve a morada da górgona como uma região erma e inóspita onde “por todo lado, por caminhos e campos, [ele] vira estátuas de homens e animais mudados do que foram em pedra ao olharem a Medusa”¹⁰². O semideus também narra ter evitado a “figura horrenda da Medusa”¹⁰³ espiando-a através do reflexo de seu escudo de bronze.

Posteriormente, Perseu se envolve em uma disputa com Fineu que desencadeia uma batalha sangrenta na qual em dado momento, o semideus é cercado por duzentos combatentes. Como último recurso, recorre à cabeça da Medusa, erguendo-a e expondo-a aos inimigos. Ovídio narrou o episódio fazendo questão de destacar que cada um dos duzentos homens foi transformado em pedra, tornando-se sua própria estátua em pose de batalha. Para Fineu, Perseu decidiu um destino diferente dizendo ao inimigo: “Não serás maltratado por ferro nenhum. Pelo contrário, vou erguer-te um monumento que há de perdurar pelos séculos”¹⁰⁴. Utilizando o poder da cabeça da Medusa, transforma Fineu em pedra: “Ficou-lhe hirto o pescoço quando se esforçava por desviar o olhar, e as

¹⁰⁰ PSEUDO-APOLODORO. *Biblioteca mitológica* (1-200 d.C.), 1987, p. 61; livro II, estrofe 124.

¹⁰¹ OVÍDIO. *Metamorfoses*. (8 d.C.), 2017, p. 259; Livro IV, estrofes 657 a 659.

¹⁰² Ibid., p. 267; Livro IV, estrofes 778 a 780.

¹⁰³ Ibid.; Livro IV, estrofe 782.

¹⁰⁴ Ibid., pp. 283 e 285; Livro IV, estrofes 226 a 228.

lágrimas petrificaram-se. No mármore permaneceu também a expressão de pavor, o ar suplicante, as mãos rendidas e a aparência servil”¹⁰⁵.

Essa ideia apresentada por Ovídio é interessante, não por argumentar sobre o poder de petrificação da Medusa, mas por dotar a aparência da górgona com algo mais do que apenas uma maldição de causar a morte para quem lhe vê. Ao utilizar a cabeça da Medusa como arma contra Fineu, o ato de petrificação transforma o inimigo de Perseu em um monumento de si mesmo. Ao transformá-lo em estátua de pedra, o poder da Medusa anula a transformação do de Fineu em cadáver, interrompe seu processo natural de decomposição. Aqui é interessante retomar uma das concepções que se sabe terem existido na Grécia antiga que se refere aos ritos funerários, bem como a relação entre imagem e duplo, tal como foram discutidas por Jean-Pierre Vernant (1914—2007) e Hans Belting. Porém, é importante ressaltar que o desenvolverei a seguir tem como objetivo articular à noção de *Schreck* às ideias de choque, memória e trauma. Isso porque essa articulação é completamente pertinente para a compreensão de *Schreck* enquanto horror em Freud.

O primeiro movimento desse argumento se baseia no artigo chamado “*The Mask of the Underworld Daemon — Some Remarks on the Perseus-Gorgon*” [A máscara do demônio do submundo — algumas observações sobre a Perseu-Górgona] publicado em 1955 por Johan Harm Croon. O texto desenvolve a hipótese de que há uma relação forte, pouco destacada pela bibliografia, entre as figuras de górgonas e a localização geográfica do mito de Perseu. Dânae era irmã do rei Argos, que temendo a realização de uma profecia, prendeu-a grávida em uma arca de madeira e lançou-a ao mar Egeu para morrer. A arca foi encontrada por Díctis, um pescador de Sérifo, uma ilha grega do arquipélago das Cíclades. Quando abriu a arca, Díctis encontrou não apenas Dânae viva, mas também um bebê que decidiu criar como seu filho e chamou de Perseu.

Para Croon, o fato de que a lenda de Perseu se localiza em Sérifo é um mistério, uma vez que resquícios de cultos à Perseu foram encontrados em Argos e Micenas, respectivamente cidade na qual nasceu o semideus — em algumas versões¹⁰⁶ — e cidade fundada por ele após sua jornada heroica. Entretanto, em Sérifo foram encontradas

¹⁰⁵ OVÍDIO. *Metamorfoses*. (8 d.C.), 2017, p. 285; Livro IV, estrofes 232 a 235.

¹⁰⁶ PSUEDO-APOLODORO. *Biblioteca mitológica* (séc. I e II), 1987, p. 45; livro II, estrofes 35 a 36.

moedas adornadas com *gorgóneia* datando de 300 a.C., enquanto segundo Croon¹⁰⁷, Argos e Micenas foram ter esse tipo de representação em moedas muito mais tardiamente. Assim sendo, o autor construiu uma hipótese na qual os cultos à Perseu teriam sido originalmente de Argos, enquanto Sérifo contribuiu com a inclusão da Medusa ao mito. Essa não é uma ideia muito indutiva, uma vez que no mito tal como o conhecemos, Perseu sai de Sérifo à mando do rei Polidectes para ir buscar a cabeça da górgona em outro lugar, ou seja, segundo a lenda, a Medusa não habitava a ilha de Sérifo. O local para onde Perseu vai caçar a Medusa e suas irmãs górgonas é bastante impreciso na tradição literária. O que se sabe é que era um lugar secreto, pois até mesmo Perseu precisou ir colher essa informação com as Gréias ou com as ninfas do Estige. Na versão de Ovídio, esse local era próximo de onde morava o titã Atlas, longe à oeste próximo ao país dos hiperbóreos, mas para Homero, Hesíodo e Virgílio as górgonas habitavam nas regiões do Hades.

Segundo Croon, Sérifo foi uma das menos importantes ilhas Cíclades, em comparação com Míconos e Delos, por exemplo, chegando a ser piada entre os outros reinos gregos. Nesse sentido, como apontou Croon, é surpreendente que um dos mais famosos mitos da Grécia antiga tenha como palco precisamente a ilha de Sérifo. Trata-se de uma ilha rochoso que se destaca mais por suas minas e por suas fontes termais. Dizia-se que era habitada pelas Nereidas das quais de seus seios brotavam as águas mornas das fontes. Croon argumentou que na Grécia antiga era comum considerar regiões de fontes termais como lugares próximos a entradas do submundo, do Hades. O cenário rochoso, com cavernas, águas borbulhantes, neblina e gêiseres contribuíam para a construção dessa percepção. Isso fez com que frequentemente cultos, ritos e mitos ctônicos relacionados ao submundo fossem reunidos ao redor de tais localizações.

O argumento central de Croon gira em torno da ideia de que “em muitos lugares com fontes termais, representações de *gorgóneion* são frequentes achados arqueológicos”¹⁰⁸, principalmente moedas, que são um ótimo indicativo sobre a popularidade de uma imagem entre a população local. Como apontou Croon, na Grécia antiga, aquilo que se escolhia para representar nas moedas tinham um relação profunda com os cultos e os mitos mais difundidos na região. Assim sendo, Croon reuniu três

¹⁰⁷ CROON, Johan Harm. *The Mask of the Underworld Daemon — Some Remarks on the Perseus-Gorgon Story*, 1955, p. 11.

¹⁰⁸ CROON, Johan Harm. *The Mask of the Underworld Daemon — Some Remarks on the Perseus-Gorgon Story*, 1955, p. 10.

informações — 1) de que a imagem *gorgóneion* antecedeu a de górgona de corpo inteiro; 2) de que as górgonas eram monstros ctônicos; e 3) de que devidos suas fontes termais Sérifo era considerada uma entrada do Hades —, para elaborar a seguinte hipótese:

O *gorgóneion*, tal como o encontramos em moedas, pinturas em vasos, escudos, etc., é uma relíquia; se for verdade que é um símbolo daquilo que uma vez foi uma máscara ritual, temos que assumir que foi *usado* em tal ritual; e usado para um propósito. Agora, o propósito da máscara no ritual, dança e drama, onde quer que seja encontrada, é *representar* algo no sentido mais literal da palavra. O portador de a máscara no ritual representa a divindade, ou seja, é virtualmente a divindade, e as ações que ele faz enquanto veste a máscara são as ações da divindade; a dança mascarada, portanto, se apresenta de forma hierática o evento que as pessoas querem celebrar, o evento da divindade aparecendo na terra e performando ações. Portanto, quando uma máscara é usada em um ritual *ctônico*, o portador da máscara *encarna* a aparição de um demônio do submundo, e quando a máscara é apotropaica, isso só pode significar que o demônio ctônico que aparece assusta, aterroriza, enrijece de medo ou, em termos míticos, “petrifica” os outros fantasmas ou criaturas vivas presentes.¹⁰⁹

Essa hipótese é interessante, pois desloca o significado da Medusa de apenas um monstro ao qual Perseu foi designado para matar, para a possibilidade de compreendê-la enquanto uma deidade ctônica, que pode ser compreendida tanto como uma representação da morte, quanto de uma proteção contra espíritos e demônios. Se for para avançar na concepção da Medusa enquanto divindade da morte e do Hades, vale reiterar que em uma de suas mais antigas representações, na *Odisseia* de Homero, a *gorgóneion* pode ser considerada uma espécie de lacaia de ninguém menos do que própria rainha do Hades, a Perséfone.

Enquanto um símbolo das “forças do terror, do caos e da morte”¹¹⁰, tal como afirmou Vernant, o poder da Medusa é ambíguo, pois ao mesmo tempo que produz a ausência da vida através de uma espécie de arrebatamento, também preserva a presença

¹⁰⁹ CROON, Johan Harm. The Mask of the Underworld Daemon — Some Remarks on the Perseus-Gorgon Story, 1955, p. 13.

¹¹⁰ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica, 1990, p. 412.

do último respiro de sua vítima em uma efígie. Essa articulação entre morte e memória através de estátuas de pedra teve um estatuto especial na Grécia arcaica. Vernant comentou sobre o artefato grego antigo chamado *kolossós* [κολοσσός], um ídolo de pedra esculpida em formato humanoide, que tinha por função substituir o defunto em determinados ritos funerários. A raiz *kol* do grego antigo se refere à ideia de coisa ereta, se referindo ao fato de que os *kolossói* foram encontrados sob as formas de estátua-pilastra e estátua-menir, que podiam ser completamente enterradas no chão — tal qual um cadáver — ou parcialmente enterradas de forma que se erguessem do solo como lápides. Como fez questão de pontuar Vernant, para os gregos o *kolossós* não era uma representação do defunto, tal qual uma pintura ou uma fotografia atualmente, sua função não é imitar a imagem do falecido em outra imagem.

Fig. 59 — Exemplos de *kolossós*

O *kolossós* “é um ‘duplo’”¹¹¹, disse Vernant, assim “como o próprio morto é um duplo do vivo”¹¹². Essa espécie de efígie podia ser utilizada para rituais funerário quando o corpo se encontrava ausente, por ter sido destruído ou pela pessoa ter morrido em terras distantes. O *kolossós* substitui o falecido, mas não como um substituto simbólico e sim

¹¹¹ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica, 1990, p. 385.

¹¹² Ibid.

como um substituto efetivo. Não é uma tentativa de imitar a aparência do vivo, para imortalizá-lo enquanto imagem, mas lhe confere outra materialidade do corpo, por isso a definição enquanto duplo:

O duplo é uma coisa bem diferente da imagem. Não é um objeto “natural”, mas não é também um produto mental: nem uma imitação de um objeto real, nem uma ilusão do espírito, nem uma criação do pensamento. O duplo é uma realidade exterior ao sujeito, mas que, em sua própria aparência, opõe-se pelo seu caráter insólito aos objetos familiares, ao cenário comum da vida. Move-se em dois planos ao mesmo tempo contrastados: no momento em que se mostra presente, revela-se como não pertencendo a este mundo, mas a um mundo inacessível.¹¹³

Ao comentar a mesma questão, Belting indicou que a concepção de imagem apresentada nesse ponto por Vernant era demasiadamente restrita, pois busca afirmar o duplo enquanto presentificação do invisível, enquanto a imagem seria apenas uma imitação da aparência. Nesse sentido, Belting propôs que prática de elaboração de *kolossós* fosse compreendida a partir de uma perspectiva antropológica que considere a distinção entre um “meio de recordação”¹¹⁴ na imagem e um “meio de corporalização”¹¹⁵ no duplo. O *kolossós* teria, por tanto, o objetivo de servir de corpo à *psyché* [ψυχή] do falecido, deixando a função de recordação para outros ritos e dispositivos. Entretanto, Vernant¹¹⁶ também indicou como os *kolossói* eram utilizados em ritos ctônicos, para evocação dos mortos: “derramavam-se sobre a estela as libações prescritas, fazendo-se escorrer o sangue de um carneiro negro”¹¹⁷, e então “chamavam o morto por eu nome, com os olhos fixos na pedra onde acreditavam que ele reapareceria”¹¹⁸. Assim, nota-se que é através do nome do morto que sua invocação é realizada, o *kolossós* é o meio de corporalização que possivelmente poderia ser utilizado para outros mortos.

¹¹³ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica, 1990, p. 389.

¹¹⁴ BELTING, Hans. **Antropologia da imagem**: para uma ciência da imagem, 2014, p. 212.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ VERNANT, Jean-Pierre. op. cit., p. 385.

¹¹⁷ Ibid., p. 385

¹¹⁸ Ibid., p. 386.

A dificuldade que podemos ter na compreensão do que era e como funcionava um *kolossós* está diretamente relacionada com nossa carência de experiências limiaries, tal como apontou Benjamin ao comentar sobre os ritos de passagem nas *Passagens*: “na vida moderna essas transições tornaram-se cada vez mais irreconhecíveis e difíceis de vivenciar”¹¹⁹. Segundo Gagnebin, o conceito alemão *Schewlle* que pode ser traduzido como “limiar” pertence “ao domínio de metáforas espaciais que designam operações intelectuais e espirituais”¹²⁰, sendo que sua função é a de “transição, isto é, permitir ao andarilho ou ao morador que transite, sem maior dificuldade, um lugar determinado a outro lugar distinto, às vezes oposto”¹²¹. Nesse sentido, o espaço limiar se distingue da ideia de fronteira, que marca os limites entre dois lugares opostos, muitas vezes impedindo a livre circulação. Os *kolossói* enquanto artefatos eram verdadeiras passagens entre o reino dos vivos e o Hades, “a ligação dos vivos com o mundo infernal”. Nesse sentido, é interessante que Vernant tenha apontado que na Grécia antiga, os *kolossós* estivessem relacionados aos fantasmas, mas também ao sonho noturno, já que este último, segundo Benjamin é a última experiência de limiar que nos restou. Não por menos, na mitologia greco-romana, as deidades Morte [*Θάνατος*] e Sono [*Υπνος*] são irmãos gêmeos.

O uso de culto dos *kolossós* e seu estatuto limiar entre os vivos e o reino dos mortos ajuda a explicar por que com frequência essas estátuas também eram encontradas em lugares sagrados, relacionados às forças do submundo. A princípio, poderiam ser diferenciados dos locais considerados portões do Hades, como por exemplo, o Cabo Tênaro no Peloponeso. Esse seria o caso de uma verdadeira fronteira com o submundo. O que não impediria Tênaro de ser escolhido como local para guardar *kolossói*, por exemplo. Nesse sentido, havia na Grécia verdadeiros campos dos mortos, em que diversos *kolossói* se encontravam reunidos com oferendas:

Em Selinunte, todo um terreno, fora dos muros [da cidade], era consagrado às forças do além. No interior de um recinto, adossado ao períbolo de *Zéus Meilíchios*, Zeus Infernal, um grande número de cipas

¹¹⁹ BENJAMIN, Walter. *Passagens* (1982), 2018, p. 815.

¹²⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração*: ensaios sobre Walter Benjamin, 2014, p. 36.

¹²¹ Ibid.

grosseiramente talhadas com rosto humano, macho e fêmea, eram fincados na terra.

Suponhamos então que Sérifo devido sua condição de geológica de fontes termais suscitasse aos habitantes e visitantes a ideia de que ali seria um lugar sagrado, apto à conexão com o reino dos mortos, tanto através de rituais ctônicos, mas também como um repositório de *kolossói*. Poderíamos então também imaginar que isso teria uma relação direta com elaboração mitológica do covil da górgona, como sendo esse lugar de morte, no qual várias estátuas de pedra de pessoas que morrem estariam reunidas em um mesmo lugar. Curiosamente, em Florença é possível se ter a experiência de imaginar como seria a entrada da morada da górgona em uma das principais praças da cidade, na *Piazza della Signoria*. Em uma galeria à céu aberto chamada *Loggia dei Lanzi* encontra-se a famosa estátua “Perseu com a cabeça da Medusa” de Benvenuto Cellini (1500-1571).

Fig. 60 — “Perseu com a cabeça da Medusa”, 1554, Benvenuto Cellini.

Esculpida em bronze, ela foi encomendada pelo Grão-Duque de Florença, Cosimo I de Medici (1519-1574) e revelada ao público em 1554. Ela representa a vitória de Perseu sobre o monstro Medusa, apresentando-o enquanto ele caminha sobre o corpo inerte da górgona. Ele leva a cabeça decepada e sem vida na mão esquerda, enquanto desvia o olhar, evitando mirar *gorgóneion*. A maneira como Perseu eleva a cabeça da Medusa remete às cenas narradas por Ovídio nas quais o semideus a utiliza enquanto arma contra a corte de Polidectes e para petrificar o exército de Fineu. O interessante é que no *Loggia dei Lanzi* também residem outras estátuas, como por exemplo, o grupo “Menelau carregando o corpo de Pátroclo”, encontrado em Roma entre 327-323 a.C.; “O rapto das

Sabina”, de Giambologna (1582); “Hércules vencendo o centauro Nesso” de Carnesecchi (1599); “O rapto de Polixena” de Pio Fedi (1865). Mais ainda, a praça em que se encontra a *Loggia* é famosa por abrigar estátuas como o “Davi” (1501-1504) de Michelangelo, “Judite e Holofernes” (1457-1464) de Donatello e “Hércules e Caco” (1530-1534) de Bandinelli. A maneira como as estátuas estão posicionadas possibilita aos visitantes a impressão de que estamos assistindo à uma cena na qual o Perseu de Cellini, utilizou a cabeça da Medusa em sua mão para petrificar todos os outros personagens mitológicos ao seu redor.

Fig. 61 — *Loggia dei Lanzi*, Piazza de la Signoria, Florença

Imaginemos então tal como é narrado no mito, o momento no qual Perseu adentra ao covil das górgonas e começa a se deparar com essa galeria de vítimas. Esse museu do horror, conteria diversas estátuas que no fundo seriam os cadáveres congelados daqueles que se depararam com à horrível aparência da Medusa. Ao mesmo tempo em que são duplos dos vivos que foram anteriormente, como por exemplo são animais empalhados, seriam também suas próprias lápides, ou como diz Perseu à Fineu, seus eternos monumentos. O poder da Medusa é uma morte mágica, quem a vê é tomado por um choque de horror fulminante que congela o tempo, fixando a vítima para sempre no momento de sua morte. A Medusa é traumática.

Seu simbolismo fica muito mais complexo se a abordamos por esse ângulo, porque deslocamos o foco freudiano dado à questão estritamente anatômica que relaciona a górgona à vagina, para articular o caráter traumático da *gorgóneion* com o aspecto também traumático do complexo de castração. Entretanto, esse deslocamento torna viável a possibilidade de associar o horror enquanto *Schreck* da Medusa, com o horror enquanto *Schreck* dos neuróticos de guerra e das histerias traumáticas. O trauma enquanto

agrupamento de impulsos de descarga e sensações corporais desprazerosas, é repetido sob a forma de medo, isto é, são “precipitados de vivências”¹²² na memória. Se o trauma enquanto choque tem o poder de paralisar, ele também tem o poder de conservar. As experiências traumáticas são cenas que foram petrificadas, fixadas no tempo e transformadas em rastros mnêmicos.

¹²² FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 52.

4. Horror: *Scheu*

Se existe alguma noção consagrada de horror em Freud, ela seria justamente aquela para a qual a palavra *Scheu* é a tradução. Talvez isso impressione o leitor familiarizado com a língua alemã, já que, enquanto substantivo, *Scheu* designa aproximadamente o que em português entendemos como “timidez” ou “inibição”. Por exemplo, é como se dizer que uma criança demonstra o sentimento de *Scheu* quando está na presença de estranhos, da mesma maneira como se diria que os nudistas não demonstram *Scheu* alguma quando precisam ficar nus na frente de outras pessoas¹. Nesse sentido, a palavra alemã até se aproxima da ideia de “medo” quando, por exemplo, dizemos que a criança tem “medo de estranhos”, em alemão essa expressão seria escrita como “*Scheu vor fremem Menachem*”². Entretanto, quando é utilizada como adjetivo, a palavra ganha uma leve conotação que a desloca para o sentido de “cautela” e “receio”, apesar das ideias de “inibição” e “timidez” ainda estarem presentes na forma adjetivada. Um pintor é cauteloso [*Scherer*] com os detalhes do retrato que pinta, assim como o pássaro fica com receio [*scheu*] quando os humanos se aproximam demais dele ou quando avista um espantalho [*Vogelscheuche*].

Os mesmos leitores que ficaram espantados com a afirmação de que *Scheu* é uma das principais palavras freudianas que é traduzida como “horror” provavelmente não ficariam tão consternados ao lembrar que o conceito de *Inzestscheu*, tão caro para a articulação entre o totemismo e o complexo de Édipo, encontra-se vertido por “horror ao incesto” em todas as traduções de Freud para o português de que dispomos atualmente. Em alemão, essa expressão é resultado da aglutinação das palavras *Inzest* e *Scheu*, sendo que a primeira encontra um referente seguro para a tradução em português na palavra “incesto”, mas a segunda carece de um pouco mais de atenção quanto a sua tradução. Uma tradução apressada poderia supor uma “vergonha do incesto”. Seguindo as opções que apresentei acima, poder-se-ia também verter a expressão por “receio do incesto” ou

¹ “Scheu” in: **The Free Dictionary by Farlex**, <<https://de.thefreedictionary.com/scheu>>, acessado dia 13 de outubro de 2018; “Scheu” in: **Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart**, <<https://www.dwds.de/wb/scheu>>, acessado dia 13 outubro de 2018.

² “Scheu” in: **The Free Dictionary by Farlex**, <<https://de.thefreedictionary.com/scheu>>, acessado dia 13 de outubro de 2018.

“medo do incesto”, sendo que esta última talvez seja a que mais se aproxima do contexto com o qual Freud trabalhava ao falar de *Inzestscheu*.

Porém, algumas reflexões sobre a especificidade do contexto no qual a expressão *Inzestscheu* foi utilizada por Freud se faz necessária, uma vez que ela está atrelada à argumentação sobre o totemismo e à noção de tabu enquanto um “horror sagrado”. Há uma tradição na qual *Scheu* é utilizada designadamente para se referir a um tipo de reverência ou temor relacionado às coisas sagradas. Schlupp, o tradutor da obra de Rudolf Otto, cujo glossário já utilizei anteriormente, nos oferece algumas informações interessantes acerca do sentido e da significação de *Scheu*, apesar de Otto utilizar esse termo em um contexto bastante específico, no qual Freud também está inserido. No glossário, Schlupp define *Scheu* da seguinte maneira:

receio, *dämonische Scheu* receio “demoníaco” (em determinado momento identificado com “pânico apavorado”); *religiöse Scheu* receio religioso; *heilige Scheu*, reverência sagrada; Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, no verbete *Scheu*: *zurückhaltende Furcht* = receio! Cabe ressaltar que, ao falar de “receio religioso”, p. ex., Otto não usa as formulações religiosas tradicionais “*fürchten*”, “*Furcht*” (como Lutero sobre os mandamentos: *du sollst deinen Gott fürchten und lieben*, etc.), e sim o prosaico e inusitado *Scheu*. Em contrapartida, ele fala em *gemeine dämonische Furcht* (ou *Dämonenfurcht*) (q.v.). Já para *gespenstische Scheu* optamos pelo usual “medo de assombração”.³

Nota-se aqui uma relação muito próxima entre a concepção de *Scheu* relacionada ao aspecto religioso em *dämonische Scheu*, *religiöse Scheu* e *heilige Scheu*. Em seu glossário, Schlupp fez questão de apontar que há certa proximidade dessas expressões referentes ao receio divino com aquelas que se utilizam do termo *Furcht*, por exemplo *Gott fürchten* ou *Gottesfurcht*, ambas significando “temor a Deus”. É notável inclusive a similaridade das expressões *Dämonenfurcht* e *dämonische Scheu*, que possuem ambas o duplo sentido de designar o literal medo de demônio, mas também de especificar um “medo demoníaco”. Schlupp indicou que o uso de *Furcht* nesse sentido seria mais tradicional; entretanto, Otto não as utilizou.

³ SCHLUPP, Walter O. Glossário, 2017, pp. 28-29.

Uma abordagem sintética ao argumento filológico de Otto, mesmo que não permita a compreensão da discussão por ele proposta, nos possibilita captar a relação por ele estabelecida entre o significado de *Scheu* e a noção de horror ao divino ou horror sagrado. Como já tive a oportunidade de destacar, o objeto de investigação de Otto em *O Sagrado* (1917) era exatamente a experiência designada como *Mysterium Tremendum*, que, por conveniência, proponho resumir ao leitor através da ideia de que a experiência religiosa ou divina possa ser vivida não como algo harmonioso e pacífico, mas como um assombro terrível e pavoroso, no qual o arrepio e o tremor são os sinais notáveis. No capítulo sobre *Furcht*, pude apresentar a aproximação etimológica proposta por Otto⁴ entre o radical de *tremendum* (tremor) e *Furcht* — ambos dotados da concepção de medo ou temor, apesar de *Furcht* também indicar algum sentimento de “naturalidade”.

Mas, sua investigação filológica vai além, indicando que o *Mysterium Tremendum* também teria alguma relação com a expressão de *emât Jahveh* [terror de Deus], que descreve o poder de Javé de “derramar ou mesmo enviar um demônio que paralisa as pessoas”⁵, no Antigo Testamento. Essa concepção o faz estipular uma afinidade dessa concepção com a grega de *deîma panikón*, o pânico apavorado enquanto uma entidade — que, assim como Fôbos, indicava tanto o afeto em si quanto sua respectiva deidade. A partir daí, Otto segue em uma série de associações terminológicas que derivam do aspecto fantasmagórico e assombroso do terror divino, passando pela palavra alemã *Grauen* e chegando à ideia de “arrepio sagrado” na expressão *heiliger Schauer*:

Para isso o grego tem o termo *sebastós* [majestático ou venerável]. Os cristãos antigos sentiam muito bem que o título *sebastós* não cabe a ninguém, nem mesmo ao imperador, que se trata de uma designação numinosa, e que seria idolatria conceituar uma pessoa pela categoria do numinoso, ao chamá-la de *sebastós*. O inglês tem o *awe* [pasmo], que em seu sentido mais profundo e próprio se aplica ao nosso objeto. Confira também: *he stood aghast* [estacou estupefato]. No alemão, o termo *heiligen* [santificar] é mera imitação do uso bíblico; porém temos uma expressão autóctone própria para os estágios preliminares, inferiores e mais brutos desse sentimento que é o nosso *Grauen* [assombro] e *sich grauen* [ficar assombrado]; para os estágios mais

⁴ OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional (1917), 2017, p. 45.

⁵ Ibid., p. 46.

elevados e nobres foi *erschauern* [arrepia-se] que bastante decidida e preponderantemente recebeu esse sentido. *Schauervoll* [arrepiante] e *Schauer* [arrepio], mesmo sem o adjetivo, para nós geralmente já é *heiliger Schauer* [arrepio sagrado].⁶

Temos de ter em vista que o objetivo de Otto é explicar a experiência de se horripilar frente ao divino e que a palavra *horrore*, do latim, refere-se ao “arrepiaimento dos pelos por medo”⁷. Esse é o ponto de conexão com *Scheu*, pois ele é aquele que, segundo Otto, “pode afetar os ossos, fazer o pelo arrepia e tremer os joelhos, embora também possa aparecer muito levemente como comoção anímica evanescente e quase imperceptível”⁸. Entretanto, na concepção de Otto, não seria correto atribuir um sentido religioso ou numinoso à ideia isolada de *Scheu*:

Em meu confronto com o animismo de Wundt, sugeri, na época, o termo “*die Scheu*” [o receio], onde o aspecto especial, porém, isto é, o numinoso, estaria contido apenas nas asas. Ou também *religiose Scheu* [receio religioso]. Seu estágio preliminar é o receio “demoníaco” (= pânico apavorado [*panischer Schrecken*]), com seu redutor apócrifo *gespenstische Scheu* [medo de assombração]. Sua primeira sensação é a do “inquietantemente misterioso” [*Unheimliches*, ingl. *uncanny*]. Desse “receio” em sua forma “bruta”, dessa sensação do “misterioso” alguma vez irrompida pela primeira vez, a emergir estranha e nova nos ânimos da humanidade primitiva é que partiu toda a evolução histórico-religiosa. Sua eclosão deu início a uma nova era da humanidade. Dela provêm os “demônios” bem como os “deuses” e o que mais a “apercepção mitológica” ou a “fantasia” tenha produzido em termos de objetivações dessa sensação.⁹

Assim sendo, o argumento de Otto¹⁰ é o de que a experiência mitológica — e, por consequência, a religiosa — teria sua origem em uma primitiva experiência de medo, que seria diferente do medo natural [*Furcht*] e estaria mais vinculada ao medo enquanto esse

⁶ OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional (1917), 2017, p. 46.

⁷ NASCENTES, Antenor. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, 1955, p. 268.

⁸ OTTO, Rudolf. op. cit., 2017, p. 48.

⁹ Ibid., pp. 46-47.

¹⁰ Ibid., p. 47.

receio demoníaco [*dämonischen Scheu*] — que, por sua vez, em sua forma bruta, seria designado em alemão pelo termo *Unheimliche*. Nesse sentido, há uma convergência temática entre a obra de Otto e a de Freud, já que, como sabemos, o psicanalista também dedicou um longo ensaio à experiência de *Unheimliche*¹¹ [incômodo], no qual a discute enquanto um fenômeno marcado pelo pensamento animista, pelo medo e pelo horror.

A associação entre *Scheu* e o aspecto religioso é predominante na concepção de “horror ao incesto” presente em *Totem e tabu: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos* (1912-13), seja na ideia de “horror sagrado” [*heilige Scheu* ou *heiligen Abscheus*]¹² ou na concepção de que o totemismo é a base das religiões de civilizações ditas “avançadas”. A questão é que *Scheu*, para Freud, dentro da reflexão acerca do totemismo, está associada à experiência de veneração ao animal totêmico, que de certa forma também se conecta com a repugnância associada ao cadáver ou com a ideia de consumi-lo¹³. Teremos a oportunidade de olhar isso mais de perto, mas a ideia é a de que no totemismo há um tipo de veneração do animal totêmico na qual o ato de ingerir seu cadáver é vetado, sob pena de morte ou maldição. O horror sagrado frente ao animal totêmico, segundo Freud, é então um amálgama do receio ante a proibição, mas também da repugnância “natural” em relação aos cadáveres.

O sentido de repugnância é também crucial no uso que Freud faz de *Scheu*, principalmente em *Totem e tabu* (1912-13), uma vez que é o afeto relacionado à questão do incesto. A ideia de *Inzestscheu* em Freud de fato desliza entre o sentido de “horror” e o de “repugnância”, mesmo que não tenha nenhuma passagem das traduções brasileiras em que possa ser encontrada a ideia de “repugnância ao incesto” ou “asco ao incesto”. Mesmo assim, o sentido de “repugnância”, “nojo”, “asco” e “aversão” dentro da concepção de *Inzestscheu* pode ser encontrada já em 1897, no “rascunho N”, em que Freud anotou o seguinte:

O horror ao incesto (como coisa ímpia) baseia-se no fato de que, em consequência da comunidade da vida sexual (mesmo na infância), os membros de uma família se mantêm permanentemente unidos e se

¹¹ FREUD, Sigmund. *O incômodo* (1919), 2021.

¹² Idem. *Totem und tabu* (1912). In: Idem. *Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet*, vol. 9. , 1940-52, p. 21.

¹³ SMITH, William Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites: First Series The Fundamental Institutions* (1889), 1901, pp. 369-370; FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos*. (1912-1913), 2014, pp. 37-57.

tornam incapazes de contatos com estranhos. Assim, o incesto é antissocial — a civilização consiste nessa renúncia progressiva.¹⁴

Nesse caso, “horror ao incesto” é a tradução de “*Abscheu vor dem Inzest*” e é apresentada nesse trecho em um contexto muito semelhante ao qual é trabalhado o conceito de *Inzestscheu* quinze anos mais tarde em *Totem e tabu* (1912-13). A palavra *Abscheu*, em alemão, designa um sentimento de violenta aversão, próxima daquilo que em português tentaríamos dizer através das ideias de “repulsa”, “nojo”, “aversão”, “abominação” e “indignação”. Ela unifica o sentimento de desgosto moral e físico em uma palavra só. Em termos psicanalíticos contemporâneos, poderia ser associada ao que Julia Kristeva descreveu através da ideia de “abjeção”¹⁵. De certa forma está relacionada ao sentido expresso por outra palavra alemã, *Ekel*, que também define uma reação de violenta aversão — mais caracteristicamente física, entretanto. A palavra *Ekel* em geral é traduzida como “asco” na obra de Freud; por exemplo, quando em *Estudos sobre a histeria* (1893-1895) Freud descreve que o rosto de uma de suas pacientes se contorcia em uma expressão de “pavor e asco”¹⁶ ou “horror e nojo”¹⁷ [*Grausens und Ekels verzieht*].

Abscheu também pode denotar um sentimento de “ódio” derivado da “violenta aversão”¹⁸. Supor-se-ia que, nos momentos em que o sentido de *Abscheu* tende para a ideia de “ódio”, ele seria consideravelmente diferente daqueles em que a palavra estaria imbuída do sentido de “horror” ou “repugnância”. Porém, o leitor já deve estar avisado de que tudo o que pode estar relacionado às falhas de tradução não tende a ser tão simples assim. Tomando como exemplo uma determinada frase presente em *A interpretação dos sonhos* (1900), “*Der Abscheu, der ihn zur Rache drängen sollte, ersetzt sich so bei ihm durch Selbstvorwürfe*”¹⁹, ao verificar as traduções presentes nas diferentes versões publicadas no Brasil encontra-se o seguinte:

¹⁴ FREUD, Sigmund. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1950 [1892-1899]), 1996, p. 307.

¹⁵ KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: An Essay on Abjection**, 1982, pp. 1-32.

¹⁶ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria* (1893-1895), 2016, p. 77.

¹⁷ Idem. *Estudos sobre a Histeria* (1893-1895), 1996, p. 83.

¹⁸ “*Abscheu*”, fornecido pelo *The Free Dictionary by Farlex*, <<https://de.thefreedictionary.com/Abscheu>>, acessado dia 14 de outubro de 2018; “*Abscheu*”, fornecido pelo *Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart*, <<https://www.dwds.de/wb/Abscheu>>, acessado dia 14 de outubro de 2018.

¹⁹ FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung* (1900), 1940-52, p. 272; Grifo meu.

Na editora Imago: “o **ódio** que deveria impeli-lo à vingança é nele substituído por autorrecriações”²⁰;

Na L&PM: “O **horror** que deveria movê-lo à vingança é assim substituído por autocensuras”²¹;

E na e Companhia das Letras: “A **repugnância** que deveria impeli-lo à vingança é substituída por remorsos”.²²

Nota-se, assim, uma importante variação das possibilidades de tradução da palavra *Abscheu* que mudam significativamente o conteúdo expresso pela frase. O contexto, nesses casos, precisa ser necessariamente levado em conta, já que esse tipo de variação pode causar graves imprecisões. Porém, ao mesmo tempo que poucos assumiriam “ódio”, “horror” e “repugnância” enquanto sinônimos, é possível encontrar em dicionários uma das definições de “horror” como “sentimento de nojo, de aversão, de ódio”²³, “coisa repelente, ódio, aversão”²⁴ ou “emoção causada por coisa ou pessoa medonha; ódio; aversão”²⁵, por exemplo. Da mesma forma, *Abscheu* e *Scheu* podem ser utilizadas como sinônimos, já que *Inzestscheu* e *Abscheu vor dem Inzest* significam substancialmente a mesma coisa, mesmo que ambas sejam de fato palavras diferentes.

Retornando especificamente para a concepção de *Scheu* em Freud, com frequência ela é utilizada para expressar o sentimento de aversão e repulsa por alguma coisa. Por exemplo, quanto às expressões *Blutscheu* ou *Scheu vor dem Blute*, que designam uma repulsa, uma aversão ao sangue — e foram majoritariamente traduzidas como “horror ao sangue”²⁶ na obra de Freud —, é possível encontrar em uma das versões brasileiras de

²⁰ FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900), 1996, p. 292. Grifo meu.

²¹ Idem. **A interpretação dos sonhos**: volume 1 (1900), 2019, p. 288. Grifo meu.

²² Idem. A interpretação dos sonhos (1900), 2019, p. 306. Grifo meu.

²³ HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**, 2009, p. 1035.

²⁴ CUNHA, Antônio Geraldo et al. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, 2010, p. 342.

²⁵ MAIA, Raul (Ed.). **Dicionário Internacional de Idiomas**: (Poliglota), s/d, s/p.

²⁶ FREUD, Sigmund. Sobre as teorias sexuais das crianças (1908). In: Idem. **Volume IX das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, pp. 200-201; Idem. Totem e tabu (1913 [1912-13]). In: Idem. **Volume XIII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 108; Idem. Sobre as teorias sexuais infantis (1908), 2015, p. 405; e Idem. Totem e tabu (1912-1913) In: Idem. **Obras completas volume 11**: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914), 2012, p. 154.

Totem e tabu (1912-13), a da L&PM, a expressão “temor ao sangue”²⁷, mesmo que nessa mesma publicação, *Inzestscheu* tenha sido traduzido em todos os momentos por “horror ao incesto”, assim como outras vezes em que *Scheu* aparece no texto. Isso demonstra que, como já se podia imaginar, a opção de tradução de *Scheu* por “horror” não é uma constante. Dois exemplos são interessantes nesse sentido: o primeiro, por apontar como a mesma expressão foi traduzida de duas maneiras diferentes em um mesmo parágrafo; e o segundo, para exemplificar uma situação inusitada na qual a dúvida do tradutor brasileiro sobre como verter *Scheu* em uma passagem sobreviveu na publicação final.

Já tive a oportunidade de mencionar a situação vivida por Dora, paciente de Freud, que foi assediada pelo Sr. K, um amigo de seu pai, quando tinha catorze anos. Em uma situação na qual conseguiu propositalmente ficar a sós com a garota (e com a conivência do pai dela), o Sr. K forçou-lhe um beijo enquanto roçava seu pênis ereto no corpo dela²⁸. A partir daí, Dora desenvolveu uma série de sintomas histéricos de conversão, como náuseas, cansaço, opressão, tosse histérica e ficou incapaz de falar. Entretanto, o sintoma que nos interessa no momento foi o mais compreensível de todos, mas que não deixou de trazer prejuízos e sofrimento para ela. Segundo Freud, Dora desenvolveu um *Scheu vor Männern*²⁹. Nas versões publicadas pela Companhia das Letras e L&PM encontramos essa expressão sendo traduzida por “medo de homens” em qualquer circunstância nesse contexto. Entretanto na edição publicada pela Imago, encontramos a seguinte versão:

Vale ressaltar que, aqui, três sintomas [de Dora] — a repugnância [*Ekel*], a sensação de pressão na parte superior do corpo e a **evitação dos homens** [*Scheu vor Männern*] em conversa afetuosa — provinham de uma mesma experiência, e somente levando em conta a inter-relação desses três signos é que se torna possível compreender o processo de formação dos sintomas. O nojo [*Ekel*] corresponde ao sintoma do recalçamento da zona erógena dos lábios [...]. A pressão do membro ereto provavelmente levou a uma alteração análoga no órgão feminino correspondente, o clitóris, e a excitação dessa segunda zona erógena foi fixada no tórax por deslocamento para a sensação simultânea de

²⁷ FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, pp. 66-67.

²⁸ Idem. Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”, 1905 [1901]), 2016, pp. 200-202.

²⁹ Idem. Bruchstück einer Hysterie-Analyse (1905). In: Idem. *Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet*, vol. 5., 1940-52, pp. 188-189.

pressão. O **horror aos homens** [*Scheu vor Männern*] que pudessem achar-se em estado de excitação sexual obedece ao mecanismo de uma fobia destinada a dar proteção contra o reavivamento da percepção recalcada.³⁰

O interessante aqui é que a expressão em alemão e seu contexto é exatamente o mesmo, indicando que faria sentido manter na segunda tradução a mesma opção utilizada na primeira. Porém, esse exemplo é bastante ilustrativo, em termos de falhas de tradução, já que diferentemente das outras versões que optaram apenas por “medo dos homens”, nesse caso, as ideias de evitar os homens e deles sentir horror amplia a polissemia da expressão *Scheu vor Männern*, que talvez não signifique de fato apenas “medo de homens”. Isso já está de certa forma inferido pela presença da palavra *Ekel* dentro dessa tríade de sintomas, indicando que Dora não sentira simplesmente um medo generalizado da figura masculina, ou o que poderíamos descrever como uma fobia. Nesse sentido, as ideias de “evitação”, “horror”, mas também a de “receio”, “nojo” e “aversão” nos ajudam a compreender melhor o que Freud possivelmente observava nos sintomas de Dora.

O exemplo seguinte pode ser encontrado no texto freudiano chamado “O humor” (1927). Trata-se de um ensaio no qual o autor retorna à temática do humor que já havia abordado em 1905, no livro “O chiste e sua relação com o inconsciente”³¹, para apresentar novas considerações sobre a metapsicologia do humor a partir do novo modelo tópico do aparelho psíquico, principalmente enquanto um efeito das relações entre eu e supereu. Em uma breve passagem do texto, de maneira anedótica, Freud ponderou sobre a contribuição dos psicanalistas para a compreensão da problemática distinção entre “normal” e “patológico”. Não nos interessa tanto o argumento freudiano nesse ponto, mas principalmente o lapso editorial. O trecho a seguir está transcrito exatamente como se encontra presente na tradução, em sua primeira edição publicada pela editora Autêntica:

Se essa timidez [*Scheu*] for algum dia superada, reconheceremos o quão grande é o papel das relações estáticas para a compreensão dos processos anímicos, do mesmo modo que as mudanças dinâmicas na quantidade de investimento de energia. Se esse medo [*Scheu*] for uma vez vencido, nós reconheceremos nas relações estáticas um papel tão

³⁰ FREUD, Sigmund. Fragmento da análise de um caso de histeria (1905 [1901]), 1996, p. 39.

³¹ Idem. O chiste e sua relação com o inconsciente (1905), 2017, pp. 323-334.

grande para o entendimento dos processos anímicos como o da mudança dinâmica, na quantidade do investimento de energia.³²

É possível verificar que se trata de um trecho que está repetido com algumas alterações de termos. Ao verificar o original em alemão, constata-se que a duplicação foi produzida no processo da tradução, e o descuido de mantê-la ocorreu durante a revisão e editoração. Quem já teve a oportunidade de lidar com o trabalho editorial reconhece que esse tipo de deslize é comum e não deveria de maneira algum ser criticado. Isso não o impede, contudo, de ser um interessante exemplo para nossa compreensão do termo *Scheu*. O tradutor da edição demonstrou, nesse caso, haver de fato duas possibilidades de tradução: verter *Scheu* por “timidez” ou por “medo”. Em termos de correspondência, ambas as traduções podem ser consideradas corretas, apesar de a última parecer estar mais de acordo com o contexto, no qual a ideia de “vencer” demanda o sentido de “medo” como oposição à “bravura” ou “coragem”.

Ao se comparar esse trecho com os disponíveis nas versões publicadas pela Imago e pela Companhia das Letras, a questão fica ainda mais curiosa. Na primeira, encontra-se traduzido da seguinte maneira: “uma vez superada essa hesitação, reconhecermos quão grande é a contribuição efetuada à compreensão dos processos mentais [...]”³³, sendo que *Scheu* foi vertido aqui por “hesitação” — que, de certa forma, aparece enquanto um termo intermediário entre “medo” e “timidez”, se compreendermos esse último como um tipo de intimidação. Entretanto, na tradução oferecida pela Companhia das Letras, encontramos o seguinte: “uma vez superada essa reserva, perceberemos o grande papel que têm, para a compreensão dos processos psíquicos, [...]”³⁴. Nesse caso, *Scheu* foi traduzido como “reserva”, no sentido de uma postura mais conservadora. Assim, temos estas quatro opções (medo, timidez, hesitação e reserva) para a mesma forma de utilizar *Scheu*; opções que, de fato, representam muito bem o sentido que, a princípio, a palavra alemã tem. Porém, nota-se que nenhuma dessas quatro palavras parece servir como opção para a tradução de *Inzestscheu*, uma vez que “Medo do incesto”, “timidez do incesto”,

³² FREUD, Sigmund. O humor (1927). In: Idem. **Arte, literatura e os artistas**, 2017, pp. 278-279.

³³ Idem. O humor (1927). In: Idem. **Vol. XXI das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira, 1996, p. 169.

³⁴ Idem. O humor (1927). In: Idem. **Obras completas volume 17**: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929), 2014, p. 329.

“hesitação com o incesto” ou “reserva ao incesto”, não sugerem com precisão o tipo de sentimento que Freud indicou estar presente no tabu do incesto.

Após este breve panorama dos possíveis sentidos da palavra *Scheu*, podemos nos aventurar na compreensão dos conceitos e noções de *Inzestscheu*, *heilige Scheu*, *Blutscheu* e outros, dentro de seu contexto no pensamento freudiano, sem que tenhamos de nos aprofundar em explicações tangentes e com o foco na possibilidade de destacar o sentido de “horror” relacionado a *Scheu* na obra do autor. Especialmente em relação ao livro que iriei abordar inicialmente, *Totem e tabu* (1912-13), essa ressalva é de suma importância, uma vez que não pretendo oferecer ao leitor uma explanação aprofundada do texto em si. A ideia é apresentar apenas os conteúdos necessários para que possamos destacar ali a presença de uma noção de “horror”, e não uma chave de leitura que dê conta de “reexplicar” os argumentos freudianos. As ideias e discussões que são fundamentais para a compreensão de *Totem e tabu*, mas que não estão em direta articulação com o objetivo deste capítulo, serão relevadas.

4.1. Aspectos gerais de Totem e tabu

Totem e tabu: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos (1912-13) é um livro que cronologicamente marca o meio das obras completas de Freud. Estabelece por definitivo o interesse de Freud e da teoria psicanalítica pela aproximação com o campo da antropologia e da sociologia. Ao mesmo tempo que se referia às descobertas realizadas na clínica, avançou sobre as áreas das ciências humanas mais amplas, dedicando-se à compreensão de fenômenos da cultura. Nesse sentido, é comum concebê-lo como um dos principais “textos sociais” de Freud, em conjunto com aqueles que o antecederam, como *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e “O chiste e sua relação com o inconsciente” (1905), e aqueles que vieram em sua esteira, por exemplo, *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na cultura* (1930) e *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939).

Alguns anos antes publicar *Totem e tabu*, Freud havia elaborado seu ensaio “Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci” (1910), em que Freud alçava a psicanálise ao encontro com a temática artística e cultura, como um método de investigação dos rastros deixados pelas lacunas da história. As obras e biografias do pintor renascentista

operavam como um mapa, segundo o qual o investigador Freud podia se familiarizar com o terreno, mas ao mesmo tempo estranhá-lo enquanto um estrangeiro que encontra imprecisões no guia turístico. Estes rastros de imprecisão temática ou histórica, que para muitos não passam de um detalhe, para o psicanalista indicam a possibilidade de elementos fundamentais que foram suprimidos, tal como uma memória recalçada no aparelho psíquico.

Essa hipótese sobre os processos histórico-culturais é o eixo da argumentação freudiana tecida ao longo de *Totem e tabu*. Recorrendo à bibliografia etnográfica e sociológica de sua época, Freud apresentou a concepção de que em comunidades e comunidades das mais diferentes regiões do planeta apresentavam regras bastantes rígidas relacionadas à exogamia, assim como os europeus. Freud deu destaque principalmente para os relatos etnográficos que apontavam uma relação intrínseca entre uma organização comunitária baseada no totemismo e a exogamia. Nesse sentido, Freud apresentou diversos exemplos de proibições das relações incestuosas associadas ao totemismo, apontando para o fato de que na maioria das vezes, as restrições relacionadas ao incesto não precisam ser impostas de forma externa através de uma regra, uma vez que o próprio ato incestuoso desperta um “grau insolitamente elevado de horror”³⁵ [*ungewohnt hohen Grad von Inzestscheu*] nos indivíduos de uma comunidade.

É através dessa noção de horror que Freud se propôs a abordar o fenômeno dos tabus, enquanto uma série de proibições das quais na maioria das vezes não se sabe exatamente a origem, uma vez que imprimem suas restrições e impõem a obediência de maneira direta, sem auxílio de narrativas morais ou de vigilância externa constante. São os sentimentos de *Scheu* e *Abscheu*, enquanto esse tipo de horror, mas também uma repulsa, aversão e intimidação, que operam enquanto uma espécie de freio pulsional, impedindo o ato incestuoso, ao mesmo tempo em que também já exerce a função de autopunição, apavorando e deixando mal aquele que tender ao incesto.

Nesse aspecto, o interesse geral de Freud nesse mergulho etnográfico era indicar como nos mais variados lugares, nos mais variados períodos históricos e nas mais várias formas de organizações sociais sempre há algum tipo de proibição relativa à união matrimonial e principalmente à livre prática das relações sexuais. Segundo a consideração freudiana, não é possível encontrar povos e civilizações que tenham conseguido se

³⁵ FREUD, Sigmund. *Totem e tabu* (1912-1913), 2012, p. 25.

organizar em comunidade sem haver algum tipo de limitação de escolha sexual. O argumento freudiano é exitoso em demonstrar a existência de uma universalização dos tabus sobre incestos — e seu respectivo horror.

O que é considerado incesto varia entre as organizações sociais. Por exemplo, o antropólogo polonês Bronisław Malinowski³⁶ (1884-1942) apresentou em seu livro *Sex and Repression in Savage Society* [Sexo e repressão em uma sociedade selvagem] de 1927, a organizações familiares matriarcais dos nativos das Ilhas Trobriand na Nova Guiné, em que segundo seus hábitos, o pai biológico não estabelece vínculo familiar com a criança. Fazendo com que a exogamia seja exigida apenas em relação a linhagem maternal que determina as relações parentalidade. Nesse sentido, fica vetada a relação sexual de um indivíduo com qualquer pessoa que tenha algum grau de parentesco sua mãe, entretanto, a proibição não se estende aos parentes do pai biológico, inclusive eventuais filhos com outra mulher. Em *Totem e tabu*, Freud³⁷ mostrou-se atento a essa variabilidade das formas organização familiar e social, que culminam em uma importante volubilidade dos tipos concepção de incesto.

Supostamente, esse seria um obstáculo ou uma falha na proposta freudiana de articulação entre a universalização do tabu do incesto encontrado na etnografia com a predominância do romance familiar edípico enquanto origem dos principais sintomas neuróticos testemunhados na clínica. Nesse sentido, é fundamental destacar em *Totem e tabu* a distinção entre a consideração da presença da exogamia relacionada aos tabus como universal e a questão edípica como uma predominância histórica identificável nas mais diversas narrativas mitológicas e folclóricas que prevaleceram sobre outras que foram absorvidas, esquecidas ou apagadas. De certa forma, é possível reconhecer que as civilizações que tiveram forte influência das tradições culturais que prevaleceram na Europa, em geral, mantiveram a organização social em torno da proibição do relacionamento sexual consanguíneo, que inevitavelmente incide em uma restrição ao coito com figuras parentais. Porém, por mais que essa seja a discussão que Freud nos ofereceu ao final de seu livro, acredito que uma outra questão que domina o miolo de *Totem e tabu* seja o que poderíamos chamar de argumento central do texto e diz respeito a ideia de animismo.

³⁶ MALINOWSKI, Bronislaw. **Sex and Repression in Savage Society** (1927), 2001, pp. 8-13.

³⁷ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, pp. 43-57.

Recorrendo as obras de Wundt e Edward Burnett Tylor (1832-1917), Freud argumentou que a humanidade produziu três sistemas de pensamento que buscam a compreensão do mundo ao longo da história: 1) o animismo (mitologia); 2) a religião; e por fim, 3) a ciência. Essa concepção ofereceu para Freud os elementos para construção da controversa analogia entre a suposta evolução entre os sistemas de pensamentos da humanidade (do animismo à ciência) e o desenvolvimento do pensamento infantil. Freud propôs através de uma perspectiva psicanalítica que o pensamento animista seria um tipo de “onipotência do pensamento”, tal como uma crença neurótica ou infantil na qual a imaginação e pensamento teriam o poder de influenciar os eventos externos ao sujeito. Assim sendo, o sistema animista de pensamento seria a “infância” do desenvolvimento da civilização humana:

Se aceitarmos a recém-mencionada história evolutiva das visões humanas de mundo, na qual a fase animista foi substituída pela religiosa e esta pela científica, não nos será difícil seguir os destinos da “onipotência dos pensamentos” ao longo dessas fases. No estágio animista, o homem atribui a onipotência a si mesmo; no estágio religioso, ele a cedeu aos deuses, mas sem renunciar seriamente a ela, pois se reserva a possibilidade de dirigir os deuses, por meio de variadas influências, segundo seus próprios desejos. Na visão científica de mundo, não há mais espaço para a onipotência do homem; ele reconheceu sua pequenez e se submeteu, resignado, à morte e a todas as outras necessidades naturais. Mas na confiança no poder do espírito humano, que conta com as leis da realidade, continua vivendo uma parte da primitiva crença na onipotência.³⁸

O problema de tal argumentação é estar pautada por uma concepção dogmática de progresso que não estabelece diretos vínculos com a realidade histórica tal como se apresenta. Nesse sentido, a ressalva de Benjamin na décima terceira tese sobre o conceito de história é fundamental: “a ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de seu andamento no interior de um tempo vazio e homogêneo”³⁹, não levando em consideração o fundamento de que a história está repleta de “agora”. Nesse sentido, há de se constatar que a concepção progressista de evolução não nos

³⁸ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, p. 142.

³⁹ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história (1939), 2012, pp. 248-249.

permite perceber que os pensamentos animista, religioso e científico coexistem há milênios, mesmo que em constante transformações e conflitos. O mal-entendido está em considerar povos que resistiram parcialmente ou totalmente a colonização europeia como “selvagens”, “primitivos” ou “elos-perdidos”.

Isso está no subtítulo de *Totem e tabu, algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens [Wilden] e a dos neuróticos*. Não há por que evitar a questão, Freud partia do pressuposto de que alguns povos e comunidades se organizavam de forma primitiva através do totemismo e do pensamento animista, uma vez que provavelmente nossos antepassados assim o faziam. Freud faz uma espécie de achatamento histórico ao sobrepor contemporâneas povos de organização totêmica e populações cronologicamente de fato primitivas. Freud parte de dois pressupostos nesse contexto. O primeiro se referindo a noção de que existem organizações socioculturais que são primitivas-selvagens e outras evoluídas-civilizadas. O que nos leva ao segundo pressuposto, no qual os primitivos-selvagens, por estarem um estágio mais preliminar do desenvolvimento sociocultural, poderiam ser considerados como fósseis vivos⁴⁰ dentro de uma determinada perspectiva de história natural na qual, os órgãos, os corpos, a linguagem, os hábitos e os ritos de um povo podem ser considerados residuais — restos e rastros do passado. É nesse sentido, que muitas vezes o explorador europeu acreditava assistir seus antepassados nos então chamados povos “selvagens” ou “primitivos”, como se as populações não europeias estivessem congeladas no tempo, sem desenvolvimento civilizatório algum. Claro que essa perspectiva depende de um posicionamento eurocêntrico de Freud no qual, as noções de “civilização” e “evoluído” sejam sinônimo da cultura europeia, branca, industrializada e patriarcal, que percebe os povos nativos não colonizados da África, América do Sul, Oceania e Ásia como “selvagens” e “primitivos”.

Essa premissa não foi inventada por Freud, são suas bases epistemológicas de pensamento que o inserem dentro de tal visão de mundo eurocêntrica profundamente enraizada. Porém, há de se reconhecer que a elaboração da teoria psicanalítica em diversos momentos fez frente à tais pressupostos, problematizando-os e algumas vezes os subvertendo. Por exemplo, chegou a Freud destacar como a psicologia dos povos chamados de primitivos em muito se assemelhava a psicologia dos neuróticos europeus, supostamente evoluídos e civilizados. Borrando o mínimo suficiente esse tipo de

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas, 1999, pp. 207-225.

distinção hierárquica pressuposta. É o que reconheceu Paulo Endo, ao prefaciар *Totem e tabu* para a editora L&PM em 2014:

Em *Totem e tabu* a aproximação entre os ritos dos povos primitivos, os procedimentos culturais que os mantêm e a neurose obsessiva insistem sobre problemas fundamentais que inquietavam Freud; entre eles aqueles que permitem ir além de semelhanças ocasionais e reconhecer, na cultura dos povos, formas muito parecidas com aquelas que operam nos mecanismos psíquicos e na produção de sintomas psíquicos do homem moderno.⁴¹

Endo continua:

Nesse sentido a posição freudiana se aproxima da antropologia moderna de Marcel Mauss e Bronislaw Malinowski, que não atribuem às culturas primitivas um estágio cultural piorado ou menos desenvolvido da história do homem. Essa semelhança indica que algo foi transmitido e encontrou abrigo tanto nas formações neuróticas quanto nas formações culturais. Porém, a transmissão desses padrões assumidos pela cultura revela a preservação de mecanismos de esquecimento (repressão e recalque) que, por sua vez, induzem e produzem cultura.⁴²

Essas são constatações fundamentais para que possamos compreender as formulações que Freud faz acerca das populações não europeizadas e não industrializadas, bem como sua concepção “antepassados pré-históricos”, já que ambos acabam sendo por ele denominados de “primitivos”. Com isso, o “mito científico”⁴³ da horda primeva, no qual teria se desenvolvido o drama do parricídio e do banquete totêmico, pode ser compreendido como uma construção freudiana, mesmo que tenha emprestado alguns elementos de Darwin e Smith. É a partir desse tipo de referência à um passado filogenético que Freud argumentou sobre os aspectos primitivos que sobrevivem no inconsciente, sendo reencenados pela ontogênese.

4.2. O horror ao incesto

⁴¹ ENDO, Paulo. Prefácio: *Totem e tabu* e a psicanálise além de suas próprias fronteiras. In: FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos (1912-1913), 2014, p. 21.

⁴² Ibid.

⁴³ FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu** (1921), 2016, p. 151.

Naturalmente, o ensaio dedicado ao “horror ao incesto” [*Inzestscheu*] têm interesse especial para esse capítulo no qual apresento a concepção de “horror” em Freud enquanto expressa pelo termo *Scheu*. Em *Totem e tabu*, o horror surge de dentro do enigma presente nas reflexões sobre as relações o totemismo e a exogamia. A partir das obras de outros autores da etnografia, etnologia e antropologia, Freud aborda os sistemas totêmicos de organização social, principalmente no que tange suas formas de proibição. O totemismo pode ser definido como uma forma de sistema social organizado através da escolha de um animal, planta ou até mesmo elemento da natureza como totem. O totem escolhido se torna o espírito protetor dos membros unificados por ele. Torna-se também o antepassado deste clã totêmico, que se presentifica em todo totem, ou seja, se o totem de um determinado clã é o urso, todo animal da mesma espécie, quando encontrado será a manifestação do totem sagrado, como espírito protetor e como antepassado comum aos membros.

O interesse de Freud sobre o totemismo está na maneira através da qual a eleição de um totem evoca nos indivíduos do clã uma série de proibições, relacionadas ao totem, mas também e principalmente em relação aos próprios integrantes da comunidade. Se uma determinada comunidade escolheu para si o búfalo como animal totêmico, isso significa em termos gerais que para todo membro desta comunidade estará proibido o ato de matar ou se alimentar do totem. Assim, a morte do totem torna-se um tabu, bem como a alimentação do mesmo. Caso um búfalo venha a morrer acidentalmente, este receberá ritos funerários como qualquer outro membro do clã receberia. Se houver uma situação emergencial, como uma grande fome, a comunidade poderá se alimentar da carne de um búfalo, mas um ritual de apaziguamento e pedidos de desculpa será realizado com o intuito de atenuar o crime realizado. Há também os ritos sacrificiais, cerimônias solenes, muitas vezes festivas, nas quais o animal totêmico sagrado é venerado, morto e canibalizado. Nestas cerimônias a proibição é suspensa e o sacrifício é considerado um ato religioso.

Para os membros de uma comunidade totêmica, a relação estabelecida com o totem é bastante especial. Utilizam da imagem do animal como adereço e vestimenta, seus nomes fazem referência a ele, o protegem e acreditam serem protegidos por ele a qualquer custo. O totem é um membro da comunidade, assim como o seu ancestral mais importante. É o pai do clã, e os integrantes dele são irmãos. Este é o ponto que interessa Freud acerca da exogamia totêmica: os clãs totêmicos impõem aos seus membros tabus

relacionados à copulação. Para os membros de um clã é proibido o acasalamento com determinadas pessoas, entretanto, não são os laços consanguíneos que regem tais proibições e sim o próprio laço social totêmico. Em sociedades totêmicas um incesto não corresponde ao sexo entre parentes consanguíneos, nela o incesto está relacionado ao tabu totêmico.

Freud disse que se olharmos para a questão da exogamia totêmica com olhares preconceituosos iremos esperar encontrar nos povos totêmicos organizações sociais completamente promíscuas e em que as inibições morais não se fazem presentes. Porém, o que ocorre é exatamente o oposto. Os povos supostamente primitivos organizados em sistemas totêmicos apresentam uma intensa aversão ao incesto:

[...] tomamos conhecimento de que colocaram a si mesmos [clãs totêmicos], com o mais esmerado cuidado e o mais escrupuloso rigor, a meta de evitar relações sexuais incestuosas. Toda a sua organização social parece servir a esse propósito ou estar relacionada com seu atingimento⁴⁴.

Porém, mais do que apenas romper com esse pré-julgamento que busca dividir civilizados e selvagens, Freud destaca o “grau insolitamente alto de horror, ou de sensibilidade, ao incesto”⁴⁵ [*Inzestscheu oder Inzestempfindlichkeit*] presente nesses povos. O horror ao incesto [*die Inzestscheu*], como nomeia Freud, se encontra imbricado na ligação entre o totemismo e a exogamia, já que é exatamente ele que funciona como uma espécie de garantia psíquica contra o incesto tanto nos membros ativos de um clã, quanto nas gerações seguintes, que acabam adquirindo o totem e suas respectivas proibições como herança.⁴⁶

Por diversas vezes em *Totem e tabu*, Freud recorreu à citação de outros autores para destacar o quão é poderosa a aversão ao incesto nos povos totêmicos. Por exemplo, citou Edvard Westermarck (1862—1939), que para quem o horror ao incesto seria uma expressão natural de um instinto biológico que visaria a preservação da espécie através do impedimento de reproduções consanguíneas. Em oposição, Freud tenta pensar na possibilidade de o horror ao incesto ser a raiz da exogamia em clãs totêmicos,

⁴⁴ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, p. 38.

⁴⁵ Ibid., p. 43.

⁴⁶ Ibid., p. 163.

abandonando a ideia de aversão instintiva [*instinktive*] ao incesto, algo que resolveria a questão de maneira apenas superficial:

Donde provém em última análise, o horror ao incesto [*Inzestscheu*], que tem de ser reconhecido como a raiz da exogamia? Para explicar o horror ao incesto [*Inzestscheu*], é evidentemente insatisfatório recorrer a uma aversão instintiva à relação sexual entre parentes consanguíneos, isto é, recorrer ao fato do horror ao incesto [*Inzestscheu*] quando a experiência social demonstra que o incesto, apesar desse instinto, não é uma ocorrência rara mesmo em nossa sociedade atual, e quando a experiência histórica nos mostra casos em que o casamento incestuoso entre pessoas privilegiadas foi transformado em norma.⁴⁷

A argumentação freudiana parte do pressuposto de que se foi historicamente organizador e importante para uma comunidade ou civilização o estabelecimento de proibições na forma de tabus fundamentais relacionados ao incesto, estes não só necessariamente devem estar articulados a um ato que em algum momento foi comum, como também provavelmente está articulado a um desejo que demandou uma proibição mais severa para ser inibido. Para Freud, se há proibição, há um desejo natural que posteriormente tornou-se uma transgressão. Se não houve em momento algum na comunidade o desejo de se estabelecer relações sexuais entre os membros do mesmo grupo, não há historicamente necessidade alguma de se estipular uma proibição em relação a isso. Isso significa que, para Freud o horror ao incesto não pode ser considerado algo inato e instintivo nos integrantes de sociedades totêmicas, assim como não o é em todas as outras organizações sociais.

Como Freud aponta, a experiência psicanalítica oferece indícios exatamente do contrário, pois demonstra “que as primeiras moções sexuais do jovem ser humano são em geral de natureza incestuosa”⁴⁸. A neurose como foi descrita e tratada pela psicanálise testemunha a condição psíquica na qual é o recalçamento de tais moções, como forças impulsoras que empenha o papel decisivo no sofrimento e adoecimento psíquico. A sexualidade infantil tal como é formulada por Freud aponta, levando em conta a parcialidade das pulsões e sua polimorfia, bem como a prevalência da cena edípica como narrativa organizadora das primeiras relações amorosas, para uma tendência aos objetos

⁴⁷ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, pp. 183-184.

⁴⁸ Ibid., p. 186.

incestuosos. A proibição e a aversão ao amor incestuoso seriam de um momento posterior do desenvolvimento psíquico:

o horror dos selvagens ao incesto [*Inzestscheu*] foi reconhecido como tal há muito tempo e não necessita de qualquer interpretação adicional. O que podemos acrescentar para sua apreciação é o enunciado de que ele é um traço eminentemente infantil e uma correspondência chamativa com a vida psíquica do neurótico. A psicanálise nos ensinou que a primeira escolha de objeto sexual do menino é incestuosa e diz respeito a objetos proibidos, a mãe e a irmã, como também nos mostrou os caminhos pelos quais o adolescente se liberta da atração do incesto⁴⁹.

Ou seja, as descobertas resultantes da psicanálise, enquanto prática e investigação apontam para a constatação de que o sentimento de horror relacionado ao ato do incesto não pode ser considerado um fenômeno inato ou instintivo. Freud de certa forma nos induz à concepção de que o horror ao incesto seria um efeito do tabu em relação ao mesmo e não que um horror inato teria gerado nos povos a necessidade de uma proibição. Destacamos esse movimento indutivo em Freud, pois ao concordar com Frazer⁵⁰, passou a afirmar que a questão da origem do horror ao incesto resta inconclusiva e enigmática:

Enquanto se podia esperar que também nessa questão da origem do horror ao incesto tivéssemos a escolha entre possibilidades explicativas sociológicas, biológicas e psicológicas, talvez ainda reconhecendo os motivos psicológicos como representantes de poderes biológicos, no final da investigação nos vemos obrigados a concordar com a declaração resignada de Frazer: não conhecemos a origem do horror ao incesto e nem sequer sabemos onde procurá-la. Nenhuma das soluções para o enigma apresentadas até agora nos parece satisfatória⁵¹.

Tanto Freud quanto Frazer estavam mais preocupados com o enigma relacionado às relações entre incesto e exogamia do que com o fenômeno do horror em si. Ao tratar e dar destaque ao tema do horror ao incesto, Freud buscava compreender e explicitar o incesto e não o horror. Em *Totem e tabu* foram trabalhadas as questões relacionadas à

⁴⁹ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, p. 56.

⁵⁰ FRAZER, James Georges. **Totemism and Exogamy**: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society, 1910.

⁵¹ FREUD, Sigmund. op. cit., 2014, p. 187.

presença e explicações acerca das restrições e proibições do incesto das sociedades totêmicas. O argumento decisivo que leva Freud a recuperar em Darwin o mito da horda primeva está calcado na presença de um horror ao incesto onde apenas deveria aparecer o desejo pelo incesto e sua respectiva proibição e punição. A existência dessa forte aversão ao incesto nos povos totêmicos é a ponte que une a etnografia e etnologia apresentadas por Freud com sua teoria do psiquismo e sexualidade infantil, bem como com a formulação da perspectiva edípica enquanto complexo universal. Entretanto, a questões relacionadas ao tabu enquanto fenômeno antropológico nos indicam algumas posições teóricas de Freud e consequentemente da psicanálise que nos são de grande valia em nossa investigação.

Estes horrores em *Totem e tabu* estão relacionados aos numerosos tabus impostos às mulheres durante o período de menstruação. Segundo Freud, as motivações relacionadas ao horror ao sangue baseiam-se em um fundamento real, já que tal tabu serve a propósitos higiênicos, entretanto, persistem em tais proibições motivações supersticiosas e morais relacionadas às mulheres⁵². Em 1917, no texto “O tabu da virgindade”, Freud retomou as discussões sobre tabu, articulando o “horror ao sangue”⁵³ [*Scheu vor dem Blute / Blutscheu*] a um “tabu do sangue” relacionado à menstruação da mulher. As noções de “horror ao sangue” e “horror a castração” estão relacionadas com o tipo de horror presente no texto “A cabeça da Medusa”, entretanto, os termos mudam e Freud passa a utilizar *Grauen* e *Schreck*.

4.3. Horror sagrado

O termo *Scheu* e sua variação *Abscheu* estão presentes na obra de Wundt, chamada *Völkerpsychologie* [Psicologia dos povos] (1905). Apesar de Freud citá-lo como ponto de oposição para seu próprio argumento, a questão do horror ao incesto parece surgir exatamente da definição de tabu. Em *Totem e tabu*, essa palavra que para nós foi traduzida como “horror” está relacionada à divisão entre veneração/sagrado e aversão/impuro.

⁵² FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, pp. 154-155.

⁵³ Ibid., p. 187.

Segundo Freud⁵⁴, Wundt apresenta a concepção de que em um momento primitivo, no qual o sagrado e o impuro não se diferenciavam, o tabu estaria neste momento necessariamente vinculado à uma força demoníaca. Nesse sentido, as conotações religiosas parecem predominar nos sentidos atribuídos a ideia de “horror” presente em *Totem e tabu*. É por isso que se quisermos encontrar a origem da concepção de “horror ao incesto” em Freud, precisamos olhar para a expressão de “*sacred horror*”, que já estava presente em *Lectures on the Religion of the Semites*⁵⁵ [Preleções sobre a religião dos semitas] de Smith em 1889.

O “horror sagrado” ou “horror sacro”⁵⁶ em Smith está relacionado às transformações ocorridas nos rituais de sacrifícios, os holocaustos, ao longo da história. Disse Smith⁵⁷, que em comunidades primitivas, ao mesmo tempo em que a noção de santidade especial e o caráter inviolável da vítima gradualmente foi desaparecido, o tabu relacionado ao contato com o cadáver sacrificado intensificou-se. Em seu livro, Smith ofereceu exemplos de diversas comunidades e sociedades de diferentes lugares e diferentes épocas. Na discussão a que me refiro aqui, Smith argumenta principalmente sobre os ritos encontrados entre povos egípcios, hebreus, australianos, iranianos, gregos, persas e principalmente os semitas. Para Smith, muitos dos sacrifícios animais se originaram a partir de uma substituição com sacrifício humano, isto é, o animal era oferecido como expiação para um determinado deus, com intuito de poupar um sacrifício humano. O argumento principal é o de que relaciona-se a essas transições uma espécie de horror ao canibalismo associada a um horror ao cadáver. Smith utilizou as palavras inglesas *horror* e *repulsive* para se referir à essas aversões que está descrevendo. Freud chegou a falar inclusive em “horror ao contato”⁵⁸ [*Scheu vor Berührung*] nesse caso, mas também de um específico “horror ao cadáver”⁵⁹ [*Grauen vor dem Leichnam*], chegando a cogitar a possibilidade de que exista uma espécie de “horror natural”⁶⁰ [*natürliche*

⁵⁴ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, pp. 66-67.

⁵⁵ SMITH, William Robertson. **Lectures on the Religion of the Semites**: First Series The Fundamental Institutions (1889), 1901, p. 386.

⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I., 2010, p. 79.

⁵⁷ SMITH, William Robertson. op. cit., 1901, p. 353.

⁵⁸ FREUD, Sigmund. op. cit., 2014, p. 67.

⁵⁹ Ibid., pp. 105-106.

⁶⁰ Ibid..

Grauen] despertado pelo cadáver e pelo apodrecimento. Aqui notamos que Freud voltar a utilizar a ideia de “natural” para se referir à um tipo de horror, tal como o fez em relação às serpentes. A concepção de “horror ao cadáver” abordada no capítulo relativo ao termo *Grauen*.

A questão da ingestão da carne sacrificial é central para compreendermos tanto o “horror sagrado”, quanto a importância que o “banquete totêmico”⁶¹ têm na hipótese freudiana do surgimento da moral. A escassez de comida para alguns povos, os levaram a abrir mão dos tabus relacionados a animais, sem abrir mão da necessidade de oferecer o sacrifício do animal aos deuses totêmicos. As comunidades que realizavam sacrifícios relacionados ao uso do fogo, provavelmente obtiveram mais sucesso do que outras que estavam à mercê de vermes e bactérias que poderiam infectar a carne crua prestes a apodrecer. A noção de sacrifício como purificação que já estava presente foi intensificada, juntamente com o tabu relacionado ao contato com o cadáver totêmico:

a vítima era tão sagrada que nenhuma parte dela poderia ser tratada como se fosse descartável. O problema da eliminação da carcaça sagrada é de fato análoga ao que ocorre sempre que um parente morre. Aqui, também, o objetivo é encontrar uma maneira de lidar com o corpo consistente, com o respeito devido aos mortos - um respeito que não depende de motivos sentimentais, mas na crença de que o cadáver é um tabu, uma fonte de influências sobrenaturais muito perigosas de um tipo infeccioso. Em tempos posteriores, esta infecciosidade é expressa como impureza; mas no tabu primitivo, como sabemos a sacralidade e a impureza se encontram e são indistinguíveis⁶².

Isso tornou os sacrifícios que utilizavam do fogo para expiação e purificação cada vez mais comuns, como uma estratégia para não mais necessariamente se alimentarem do sacrificado, assim como método de eliminação da carcaça sacrificada, garantindo a manutenção do ritual de purificação. Essa relação entre a sacralidade e impureza no que se refere ao cadáver no ato de sacrifício é importante para compreendermos a única vez que a noção de “horror sagrado” aparece em Smith. Esse “horror sagrado” está ligado ao sacrifício humano, em que a vítima é um membro da comunidade, ou àqueles casos de

⁶¹ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, p. 197.

⁶² SMITH, William Robertson. **Lectures on the Religion of the Semites**: First Series The Fundamental Institutions (1889), 1901, pp. 369-370.

totemismo descritos por Freud⁶³, no qual animal totêmico é considerado um membro do clã. Pelo fato de o sacrificado efetivamente ser um membro do clã (seja humano ou animal), surge um “sentimento de horror sagrado contra chegar muito perto de coisas sagradas demais”⁶⁴. Segundo Smith, foi exatamente esse sentimento, uma espécie de empatia e aversão, que impeliu o clãs ao ato de queimar os restos produzidos em um sacrifício.

Ao argumentar sobre como o ato de comer a carne durante holocausto foi gradualmente desaparecendo nos rituais, Smith⁶⁵ descreve um momento de passagem no qual as oferendas reduziram-se a ingestão de partes do sacrificado, principalmente dos órgãos vitais. O fígado, o coração, os rins, mas principalmente o sangue e a gordura eram considerados sagrados por sediarem o espírito do vivo. Por exemplo, o sangue e a gordura eram considerados medicamentos tão poderosos que muitas vezes não podiam ser simplesmente tomados, tinham de ser borrifados ou usados para pintar os adoradores. Com o passar do tempo, isso fez com que estes mesmos órgãos se transformassem em tabu. Segundo Smith⁶⁶, podemos considerar que a relutância e repugnância em consumir estas partes do corpo surgem exatamente dessa característica, ou seja, quanto mais vital, mais sagrados elas são, e portanto, ao mesmo tempo mais potentes e mais perigosas:

Toda carne sacrificial é carregada com uma virtude atroz [*awful virtue*], e todas as coisas *sacra* são perigosas para o impuro ou para aqueles que não estão devidamente preparados; mas eles [os órgãos vitais] são tão sagrados [*holy*] e tão atrozos [*awful*] que eles não são sequer comidos, mas tratados de maneiras especiais, em particular são usados como poderosos amuletos⁶⁷.

É interessante notar como as proposições de Smith estão de acordo com o que foi postulado por Darwin no livro da expressão da emoções. Para o biólogo a expressão de nojo estaria relacionada ao paladar, devido a memória repulsiva do gosto de algo sentido ou imaginado. O termo inglês *gust*, sufixo da palavra *disgust* [nojo] remete a ideia de gosto

⁶³ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, pp. 37-57.

⁶⁴ SMITH, William Robertson. **Lectures on the Religion of the Semites**: First Series The Fundamental Institutions (1889), 1901, p. 386.

⁶⁵ Ibid., p. 379.

⁶⁶ Ibid., p. 381.

⁶⁷ Ibid., p. 379.

e gustação, fenômenos relacionados ao sentido do paladar. Para Darwin, as repugnâncias relacionadas aos cheiros, tato e visão seriam secundárias, tendo sido associadas com a impressão relacionada ao paladar. Essa predominância do paladar indicaria o motivo pelo qual a expressão gestual do nojo ocorria principalmente mediante aos movimentos ao relacionados à boca e ao trato digestivo. Nisso concorda Kristeva, que relacionou a experiência do nojo alimentar com as primeiras rastros da amamentação:

O nojo alimentar talvez seja a forma mais basal e arcaica da abjeção. Quando essa pele na superfície do leite, inofensiva e fina, tal como a folha de papel do cigarro, desprezível como os restos cortados das unhas, manifesta-se aos olhos ou toca os lábios, um espasmo da glote e ainda mais baixo, do estômago, do ventre, de todas as vísceras, arrepiando o corpo, produzindo lágrimas e bílis, fazendo palpitar o coração, transpirar a testa e as mãos. Com a vertigem que borra a visão, a náusea me contorce contra essa nata, e me separa da mãe e do pai que me foram apresentados. Desse elemento, signo de seu desejo, eu não quero nada, eu nada quero saber, eu não o assimilo, eu o expulso.⁶⁸

Aqui a concepção de transformação no contrário freudiana pode ter serventia, uma vez que oferece a possibilidade de compreender como algo [leite materno] que supostamente deveria ser percebido apenas como algo prazeroso, pode a partir de pequenas experiências relacionadas à repugnância e ao horror, tornar-se ao mesmo tempo um desprazer completamente oposto à primeira experiência. O “horror sagrado” em Freud se sustenta sobre esse fator limiar da entre o sagrado e o repugnante, entre o puro e o impuro. Esse tipo de horror está relacionado com a transformação da adoração em aversão. Essa ambivalência presente na questão do “horror sagrado” será utilizada por Freud como definição de tabu. Ao citar uma passagem de Wundt, Freud disse que próprio conceito de tabu “abrange todos os usos em que se exprime o horror [*Scheu*] a determinados objetos relacionados com as ideias culturais ou aos ritos que se referem a esses objetos”⁶⁹. Entretanto, Freud vai mais além, apostando na ideia de que o tabu não seria qualquer horror inibitório, e sim de que estaria vinculado à experiência de horror sagrado:

⁶⁸ KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: An Essay on Abjection**, 1982, pp. 2-3.

⁶⁹ WUNDT, Wilhelm. **Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte**, 1905, p. 237 *apud* FREUD, Sigmund. **Totem e tabu: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos**. (1912-1913), 2014, p. 64.

Para nós, o significado de tabu se diferencia em duas direções opostas. Por um lado, significa “sagrado, “consagrado”; por outro, “sinistro”, “perigoso”, “proibido”, “impuro”. Em polinésio, o antônimo de tabu é *noa* = “constumeiro”, “acessível a todos”. Sendo assim, adere ao tabu algo como o conceito de uma reserva; o tabu também se expressa essencialmente em proibições e restrições. Nossa expressão “horror sagrado” [*heilige Scheu*] corresponderia muitas vezes ao sentido de tabu⁷⁰.

Interessante notar aqui que Freud retorna à uma espécie de argumentação presente no texto “Sobre o sentido antitético das palavras” (1910), escrito apenas dois anos antes de *Totem e tabu*, no qual a questão da ambivalência encontra sua fundamentação linguística. Também residiria nesse fenômeno, o caráter demoníaco do tabu apontado por Wundt, no qual a transgressão de tabu transforma o transgressor e tabu através de uma espécie de contágio demoníaco. Quem desrespeito um tabu, torna-se um pária proibido e contagioso. Esta hipótese, fundamenta-se na ideia de que o tabu está sedimentado sobre o medo de forças demoníacas, não no sentido católico de demônio, mas algo mais próximo ao sentido ctônico. Ao relacionar o tabu com impregnação de um objeto às forças maléficas, Wundt afirmava que na concepção de tabu, tal qual se apresenta nas comunidades totêmicas, não há a distinção entre a veneração e a repulsa, isto é, entre o sagrado e o impuro.

Em alemão esta hipótese parece ter mais força, já que está pautada pelo jogo entre as palavras *Ehrfurcht* e *Abscheu*. A segunda como apontamos anteriormente abarca os sentidos de “nojo”, “asco”, “repugnância”, “aversão”, “indignação”, “abominação”, “ódio”, e, portanto, é traduzida como “horror”. Já a primeira deriva da aglutinação de *ehren* que significa “honrar”, com a palavra *furcht* que encontra nos termos “medo”, “temor”, “apreensão” e “terror” seus melhores referentes em português⁷¹. Assim, *Ehrfurcht* exprime a ideia de honrar algo que se teme, que não se encontra completamente presente nas suas opções de tradução para o português “veneração”, “reverência”, “adoração” e “admiração”⁷². Se é um tipo de “reverência”, ela está relaciona ao conceito

⁷⁰ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, p. 58.

⁷¹ "Ehrfurcht" in: **Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart**, <<https://www.dwds.de/wb/Ehrfurcht>>, acessado dia 13 outubro de 2018.

⁷² “Ehrfurcht” in: **The Free Dictionary by Farlex**, <<https://de.thefreedictionary.com/Ehrfurcht>>, acessado dia 13 de outubro de 2018.

de tabu, no que ele se refere tanto à admiração por um determinado objeto ou animal totêmico, quanto ao medo da punição em caso de transgressão.

A crença, própria do tabu original, num poder demoníaco que se acha oculto no objeto e que, se este é tocado ou usado ilicitamente, vinga-se com o enfeitiçamento do infrator, nada é senão o medo objetivado [*objektivierte Furcht*]. Este ainda não se ramificou nas duas formas que assume num estágio desenvolvido: a *veneração* [*Ehrfurcht*] e o *horror* [*Abscheu*]⁷³.

A divisão do tabu entre as concepções de sagrado e impuro viria posteriormente e estaria relacionada a uma espécie de passagem de um estágio mitológico “demoníaco”, para um estágio mitológico no qual são os deuses que personificam a força punitiva associada a um tabu, portanto, demandando veneração. Assim, a oposição sagrado/impuro também seria uma distinção entre dois estágios mitológicos, dos quais o primeiro nunca é completamente suplantado pelo segundo, mas sobrevive como algo que seria inferior, sendo cada vez mais dotado da repugnância. Sobre esse processo de separação entre veneração e aversão, Freud arrematou:

Mas como surge esta separação? Segundo Wundt, pelo transplante dos preceitos do tabu — do âmbito dos demônios para o dos deuses. A oposição de sagrado e impuro coincide com a sucessão de dois estágios mitológicos, dos quais o primeiro não desaparece inteiramente quando o seguinte é alcançado, mas subsiste como algo inferior que é cada vez mais acompanhado de desprezo. Na mitologia vale geralmente a lei de que um estágio anterior, precisamente porque é superado e impelido para trás pelo superior, subsiste ao lado desse em forma degradada, de modo que os objetos de sua veneração [*Ehrfurcht*] são transmutados em objetos de horror [*Abscheus*]⁷⁴.

Essa ideia aparece de maneira mais direta em “O incômodo” (1919), quando Freud afirmou que “os deuses tornam-se demônios após a queda de sua religião”⁷⁵, referindo-se à absorção de uma cultura por outra, em que os vencedores fazem uso da iconografia religiosa dos vencidos para designar deuses falsos e maléficos, prática muito comum no

⁷³ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu** (1912-1913), 2012, p. 52.

⁷⁴ Ibid., pp. 52-53.

⁷⁵ Idem. **O incômodo** (1919), 2021, p. 80.

caso da história do catolicismo. Esse tipo de sobrevivência é a base do pensamento de Warburg. Ele também reconhecia que nas representações mitológicas há uma espécie de regra geral na qual uma série de formas *páthos* de um estágio anterior, precisamente porque foram suprimidas por novas, subsistem ao lado, ou mais precisamente “sobrevivem em” nas formas *páthos* mais atuais de maneira degradada. Warburg demonstra esse tipo de absorção ao analisar a sobrevivência das profecias pagãs durante Renascença no século XVI, demonstrando que na astrologia desse período, a matemática, uma das formas de abstração do pensamento mais refinada, se entrelaçou ao temor aos demônios, essa forma de causalidade religiosa mais primitiva:

Ao passo que, por um lado, o astrólogo concebe o universo com clareza e harmonia em um sóbrio sistema de linhas e calcula com precisão e antecedência as posições dos astros fixos e planetas relativamente à Terra, bem com as posições relativas entre si, por outro lado, um receio atávico e supersticioso perante tais nomes astrais injeta ânimo nesse astrólogo debruçado em suas tabelas matemáticas; embora lide com tais nomes como com sinais algébricos, estes são na verdade demônios que ele precisa temer.⁷⁶

Como demonstra Warburg, os planetas Júpiter, Marte, Vênus e o mais temido de todos Saturno podem ser encontrados, por exemplo, por toda parte nas representações, textos e imagens da idade média como entidades demoníacas⁷⁷. Estes demônios astrais eram percebidos como potências reais, acreditava-se que de fato influenciavam à vida dos humanos, tendo por efeito a produção de medos reais. Os deuses que utilizamos de exemplo, Júpiter, Marte, Vênus e Saturno são as versões latinas dos deuses gregos Zeus, Ares, Afrodite e Cronos. Este foram absorvidos pelo catolicismo e pelo cristianismo como demônios astrais, mas esse tipo de supressão dos deuses “estrangeiros” foi uma prática que ocorreu em toda cultura tocada pela igreja católica⁷⁸.

4.4. Horror Feminae

⁷⁶ WARBURG, Aby. A profecia da Antiguidade pagã em texto e imagem nos tempos de Lutero (1920). In: **Histórias de fantasmas para gente grande: escritos, esboços e conferências**, 2015, pp. 149-150.

⁷⁷ Ibid., pp. 156-163.

⁷⁸ DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente: 1300-1800**, 2009, pp. 386-441; BELANGER, Michelle. **The Dictionary of Demons: Names of the Damned**, 2010, p. 56.

A única vez que Freud mencionou o termo “horror” tal como escrevemos em português em sua obra foi em 1922, no texto chamado “Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade”. Trata-se do conjunto de algumas breves reflexões sobre o fenômeno do ciúme, que Freud o tipifica em três categorias: 1) competitivo (normal); 2) projetivo; e 3) delirante. O primeiro tipo de ciúme estaria relacionado ao sentimento de inveja, o sentimento de perda do objeto amado, assim como a hostilidade para com o rival que o alcançou. Já o ciúme do segundo tipo seria aquele no qual a pessoa infere ao outro suas próprias tendências à infidelidade. Ao repudiar inconscientemente seus próprios desejos da traição, o aparelho psíquico opta por expulsar essa tendência através da projeção, julgando que são os outros que tem esse tipo de desejo. No terceiro tipo, Freud descreveu o ciúme delirante como uma espécie de intensificação do ciúme projetivo. Ao invés de pressupor uma traição nas pessoas, no ciúme delirante, a pessoa tem convicção de que está sendo traída — ela é tomada por uma certeza cega.

Freud argumentou que o ciúme delirante seria provavelmente resultante de uma “homossexualidade desandada”⁷⁹, isto é, de uma fantasia homossexual mal resolvida. O psicanalista parte de uma concepção heteronormativa para explicar esse tipo de ciúme. Seria o caso, por exemplo, de um marido que se encontra obcecado com a ideia de que sua esposa vive um amor secreto com um amigo do casal. Como Freud apontou, há um investimento demasiadamente intenso na figura do amigo, que o pensamento do marido supõe ser alguém que a esposa dificilmente resistiria. O amigo é de fato irresistível, mas não para a esposa, ele é objeto de interesse afetivo do marido, que ao rechaçar inconscientemente esses impulsos, projeta seu próprio desejo na esposa.

Essa hipótese sobre a homossexualidade, levou Freud a elaborar um breve comentário ao final desse texto. Trata-se de uma reflexão sobre a gênese psíquica da homossexualidade. O psicanalista acreditava que a homossexualidade masculina seria fruto de uma longa e intensa fixação libidinal com mãe. Na puberdade, ao invés de realizar uma substituição compensatória da mãe por outras mulheres, como supostamente ocorreria na sexualidade heteronormativa, o rapaz inconscientemente recusa desinvestir-se libidinalmente de sua mãe. O resultado disso seria um forte processo de identificação,

⁷⁹ FREUD, Sigmund. Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade (1922), 2011, p. 213.

no qual passa a dividir dos mesmos interesses libidinais da mãe. Então, o rapaz começa a buscar um objeto amoroso que possa corresponder ao seu próprio eu, um duplo que poderia amar e cuidar assim como sua mãe o amou. A homossexualidade da mulher ocorreria, segundo Freud, de outra forma, através de processos psíquicos diferentes, tal como foram apresentados em textos como “Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina” (1920) e “Sobre a sexualidade feminina” (1931). Entretanto, devo me restringir a homossexualidade masculina para dar seguimento a discussão sobre o horror.

A expressão em latim “*horror feminae*”⁸⁰ é utilizada por Freud nesse texto para descrever um tipo de “horror” [*Abscheu*] à mulher sentida nos casos de homossexualidade masculina. A tendência de escolha do objeto amoroso do tipo narcísico faria, na concepção de Freud, com que uma importância excessiva seja direcionada ao órgão sexual masculino. É reativada então pouca estima pelas mulheres, fruto de uma antiga aversão direcionada a elas. Aqui Freud se refere à ideia de que o corpo feminino enquanto índice da ausência do pênis seria extremamente incômoda para os meninos — por incitar o horror à castração. Essa expressão já era utilizada na literatura médica datada de pelo menos 1894, como uma forma de categorizar enquanto sintoma esse tipo de horror às mulheres.

Haveria então, e Freud nos apontou isso com veemência, uma sobreposição histórica do horror à castração e do horror às mulheres. A expressão *horror feminae* ficou bastante conhecida em trabalhos de autores como Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) e Havelock Ellis⁸¹ — ambos com frequência citados por Freud —, como uma terminologia científica para designar pessoas que não possuem interesse sexual por mulheres, sendo que seu equivalente relacionado ao sexo oposto foi designado como *horror viri* ou *horror masculis*. Podemos ver Krafft-Ebing utilizando *horror feminae* como um sintoma em *Psychopathia Sexualis* (1894), ao dizer que um determinado paciente “não tinha *horror feminae*, e ansiava por ter uma casa e uma esposa, porém ele era incapaz de realizar ato sexual”⁸², ou por exemplo, ao listar os sintomas de outro

⁸⁰ FREUD, Sigmund. Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade (1922), 2011, p. 213.

⁸¹ ELLIS, Havelock. **Studies in the Psychology of Sex**, vol. 2: Sexual Inversion, 1927.

⁸² KRAFFT-EBING, Richard von. **Psychopathia Sexualis**, 1894, p. 43.

paciente afirmou: “ele tinha *horror feminae*, e em seus sonhos, se sentia como uma mulher em relação aos homens”⁸³.

O fato de que a expressão esteja relacionada à questão da sexualidade nos leva novamente a inferência freudiana relacionada ao horror à castração enquanto um efeito do amor ao pênis e do medo da vagina como experiências universais postuladas por Freud. No capítulo sobre *Furcht*, tive a oportunidade de desdobrar com um pouco mais detalhamento a questão do horror à castração, especificamente no que se relacionava à cabeça da Medusa enquanto um símbolo de horror que supostamente teria alguma relação com o horror à castração, uma vez que a górgona, seria para Freud uma representação da genitália feminina. Com algumas ressalvas, pude apontar que de fato é possível encontrar representações da *gorgoneion* em moedas que datam por volta de 320 a.C. no formato de *trinacria*, no qual três pernas abertas têm como ponto de conexão uma cabeça de górgona — na região em que se esperaria encontrar uma vagina nas mulheres. Segundo essa perspectiva embasada na argumentação freudiana, as representações da Medusa seriam uma versão arcaica e simbolizada da obra “A origem do mundo” de Gustave Courbet (1819-1877).

Fig. 62 — A Origem do Mundo, 1866, de Gustave Courbet

⁸³ KRAFFT-EBING, Richard von. *Psychopathia Sexualis*, 1894, p. 318.

A relação entre horror à castração e horror à mulher ou horror à vagina pode parecer um tanto vaga se estivermos no campo da *Kastrationsschreck*, no sentido de que a castração muitas vezes opera através do susto apavorado. Na fantasia, é um golpe decepador mais rápido que o olhar, que causa uma contração corporal na criança do sexo masculino fazendo com ela busque proteger sua genitália no calor da emoção. Freud nunca foi muito específico sobre qual relação poderia ser estabelecida entre a *Kastrationsschreck*⁸⁴ e a “*Kastrationsangst*”⁸⁵. As distinções entre o elemento surpresa de *Schreck* em oposição à antecipação ameaçadora em *Angst* podem ser mantidos, porém é possível que Freud não estivesse preocupado em distinguir um “pavor da castração” ou “terror da castração” de uma “angústia da castração” ou “medo da castração”. Relevante para ele era o fato de que a ameaça contra a genitália era uma fantasia infantil persistente em seus pacientes. Entretanto, talvez a ideia de “*Abscheu vor der Kastration*”⁸⁶ possa ser mais bem lapidada, não se restringindo à um sinônimo de *Kastrationsschreck*, como parece sugerir a opção de tradução “horror à castração”.

“*Abscheu vor der Kastration*” parece sugerir um tipo de afeto que se encontra presente em diversas outras expressões freudianas como *Scheu vor dem Blute* e *Blutscheu*, ao se referir ao “horror ao sangue”. Aqui a ideia de “horror” parece estar especificamente relacionada aos significados de “asco”, “repulsa”, “aversão” e principalmente na concepção de “intimidação”, como esse afeto derivado de um ato que aglutina tanto a ideia de medo, quanto a ideia de timidez. Trata-se do gesto de produzir um recuo constrangido em alguém ou em alguma ideia através da ameaça, do medo e do terror. A palavra alemã *Scheu* poderia muito bem ser traduzida por intimidação.

Da mesma forma como Freud⁸⁷ é preciso em descrever como cada indivíduo é constituído de maneira a se tornar uma engrenagem do sistema falocêntrico de organização social, ele também apontou para o fato de que um dos efeitos desse mesmo sistema é a aversão à mulher e seu corpo. O argumento é simples, porém desconcertante: quando a criança descobre a existência da diferença anatômica sexual, que supostamente se dá através do jogo entre ausência ou presença de pênis, o choque medonho da castração aciona na criança a produção de múltiplas fantasias. Já pude apresentar algumas delas

⁸⁴ FREUD, Sigmund. **Das Medusenhauptes** (1940 [1922]), 1940-52, p. 47.

⁸⁵ FREUD, Sigmund. **Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben** (1909), 1940-52, p. 263.

⁸⁶ FREUD, Sigmund. **Fetischismus** (1927), 1940-52, p. 313.

⁸⁷ FREUD, Sigmund. **Fetichismo** (1927), 2014, pp. 303-307.

anteriormente ao falar sobre as teorias sexuais infantis, mas o que nos interessa aqui é o fato de que algumas dessas teorias fantasiosas buscam repudiar a descoberta da diferença sexual. Segundo Freud, esse repúdio ou recusa inconsciente, designada pelo psicanalista como *Verleugnung*, produz um fenômeno psíquico muito curioso marcado por uma cisão psíquica:

A situação que consideramos mostra, [...], que a percepção permaneceu e que uma ação bastante enérgica foi realizada para sustentar a recusa. Não é certo dizer que a criança, depois de fazer sua observação da mulher, manteve intacta a crença de que ela tem um falo. Conservou esta crença, mas também a abandonou; no conflito entre o peso da percepção indesejada e a força do desejo contrário chegou a um compromisso, o que é possível apenas sob a direção das leis do pensamento inconsciente — dos processos primários. Sim, na psique a mulher continua a ter um pênis, mas este pênis já não é o mesmo de antes. Outra coisa ocupou seu lugar, foi como que nomeada seu substituto e veio a herdar o interesse que antes se dirigia a ele. Mas tal interesse experimenta ainda um extraordinário acréscimo, porque o horror à castração [*Abscheu vor der Kastration*] ergue para si um monumento, ao criar esse substituto. Também uma aversão frente ao genital feminino real, jamais ausente num fetichista, permanece como *stigma indelebile* da repressão ocorrida.⁸⁸

Nesse sentido, esse tipo de horror intimidatório que a castração tem sobre a criança que vê uma vagina é o motor de mecanismo fundamental para a inserção do indivíduo dentro da estrutura falocêntrica de organização social: a separação entre pênis e falo. Ao contrário do que se convencionou considerar em psicanálise, essa separação não é o sinal de uma concepção que está para além da lógica falocêntrica. Dizer que o falo não é igual ao pênis não é fruto de uma teoria anti-misógina, na realidade trata-se de um movimento argumentativo importante de reconhecimento do funcionamento da própria misoginia, sem que o objetivo inicial tenha sido esse e sem dar conta de compreendê-la totalmente. No texto *O fetichismo* (1927), Freud nos ofereceu elementos importantes para compreender que se o falo pode se desvincular do pênis para circular de maneira a se

⁸⁸ FREUD, Sigmund. **Fetichismo** (1927), 2014, pp. 305-306.

acomodar em outros objetos, pessoas e fenômenos, é especificamente por essa circulação plástica que o falo se tornou central na maioria das organizações sociais.

A questão é que o falo enquanto monumento da fantasia infantil que se difere do pênis em si, é fruto de um horror enquanto *Scheu*, de uma intimidação, que segundo podemos compreender em Freud, ricocheteia e transforma-se em aversão frente a vagina. Aqui estamos de volta a argumentação freudiana de que horror e veneração são as faces de uma mesma Janus bifronte. Lembremos que *Scheu*, enquanto horror, está articulada a concepção de totemismo enquanto veneração de uma entidade totêmica. Demonstrei anteriormente que para Freud e Wundt, a veneração totêmica é inversamente proporcional ao nível de repugnância associado à ideia de se consumir o cadáver da pessoa ou animal venerado⁸⁹. Assim, para Freud⁹⁰, o tabu é fruto dessa relação conflituosa entre veneração [*Ehrfurcht*] e horror [*Abscheu*]. Trata-se de um tipo de poder demoníaco, um horror sagrado. Então, poderíamos concluir que a intimidação fálica e a abjeção vaginal são efeitos de um mesmo processo psíquico que envolve as fantasias relacionadas à castração no desenvolvimento infantil.

Kristeva apontou as relações perenes entre o nojo alimentar e o horror ao cadáver, no sentido através do qual o primeiro é a forma mais elementar e mais arcaica da repugnância. A filósofa desenha como a inofensiva “pele na superfície do leite”⁹¹ que se apresenta pegajosa nos lábios, língua e esôfago, pode produzir as violentas emoções e contorções corporais de repugnância. Esse tipo de experiência marca o corpo, mesmo que não possa ser compreendida por um recém-nascido. O fato de que uma vida ainda tão prematura não possua de maneira unificada a concepção de um eu, faz com que esse tipo de espasmo repulsivo e expulsivo opere uma resposta que em nossas limitações somente podemos compreender uma abjeção. Não é uma revolta contra um objeto, nem mesmo uma revolta contra si, é simplesmente “revolta”, a qual tem todos os sentidos que essa palavra em português pode nos oferecer. É um vômito violento de algo que não se difere do eu e nem do que foi ingerido. É a violência, o revirar-se e o retorno. Se o nojo alimentar é a forma primária na qual se expressa essa abjeção, o horror ao cadáver seria sua

⁸⁹ SMITH, William Robertson. **Lectures on the Religion of the Semites**: First Series The Fundamental Institutions (1889), 1901, pp. 369-370. Tradução livre; FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, pp. 37-57.

⁹⁰ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu** (1912-1913), 2012, p. 52..

⁹¹ KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror**: An Essay on Abjection, 1982, p. 2.

decorrência, uma vez que a ideia de cadáver está associada à decaimento — *decay* [putrefação, decadência], na língua inglesa e *cadere* [cair, falência] em italiano:

aquilo que irremediavelmente caiu, fossa e morte, incomoda mais violentamente ainda aquele que se confronta como um acaso frágil e falacioso. Uma ferida com sangue e pus, ou o odor adocicado e acre de um suor, de uma putrefação, não *significa* morte. Na presença da morte significada — por exemplo, um encefalograma plano — eu compreenderia, reagindo ou aceitando. Não, como um teatro da verdade, sem maquiagem ou máscara, o dejetos e o cadáver *me mostram* aquilo que eu permanentemente descarto como condição de viver. Esses fluidos corporais, esta contaminação, essa merda é o que a vida suporta, dificilmente e com dificuldade, por parte da morte.⁹²

A argumentação de Kristeva continua de forma a se associar a ideia de alimentação:

Esses dejetos caem para que eu viva, até que, de perda em perda, nada mais reste em mim, e que meu corpo caia por inteiro para além do limite - *cadere*, cadáver. Se o lixo significa o outro lado do limite, lugar onde eu não sou e que me permite ser, o defunto, o mais repugnante dos dejetos, é um limite que a tudo invade. Já não expulso nada, “eu” sou expulsa. O limite se tornou um objeto. Como posso existir sem limite? [...]. Naquela coisa insistente, crua e insolente à luz do sol do necrotério, naquela coisa que não mais corresponde e, portanto, não significa mais nada, eu vejo a destruição de um mundo que apagou suas fronteiras: desmaiando. O cadáver, visto sem Deus e fora da ciência, é o cúmulo da abjeção. É a morte infestando a vida. Abjeto. Ele é um rejeitado do qual não dá para se separar, do qual não dá para se proteger como se faria com um objeto. Incômodo imaginário e ameaça real, ele nos acena e acaba nos engolfando.⁹³

Bem sabemos o quanto a psicanálise pôde trabalhar dentro da articulação entre o processo psíquico de incorporação relacionado a alimentação. Ela é fundamental para a concepção freudiana de identificação e postula o corpo da mulher/mãe como o principal motor desse nascer psíquico. Segundo Freud, o primeiro objeto erótico dos recém-

⁹² KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: An Essay on Abjection**, 1982, p. 3.

⁹³ Ibid., pp. 3-4.

nascidos é o seio materno, que através da nutrição e dos cuidados que envolvem a amamentação produzem a satisfação relativa às necessidades da fome e do cuidado. O psicanalista é prudente em salientar que a criança não é capaz de diferenciar seu corpo, do corpo materno. Para um bebê, o seio é apenas uma dentre várias coisas que compõe o universo sensorial da criança que de tão fragmentário ainda não se distingui entre dentro e fora, eu e outro, ou mesmo boca e seio.

É a ausência eventual do seio que instaura os primeiros indícios de separação entre o bebê e o seio. O neném se revolta contra essa ausência e o desprazer insatisfeito pelo corpo da mãe, passando a rejeitá-lo e a alucinar através da fantasia um seio todo para si. É nesse ponto que encontramos uma peça fundamental para nossa articulação entre a veneração e horror no caso do horror às mulheres, já que em geral, o corpo da mãe é o primeiro depositário dos investimentos afetivos dos bebês, sejam eles amorosos no caso da satisfação prazerosa, ou violentos no caso da insatisfação desprazerosa. No caso do horror à castração e da amamentação, a hipótese de Freud é a mesma: o corpo feminino é o depositário de uma violenta repugnância como efeito da recusa de uma ausência.

4.5. O estupro da Medusa

A ideia de que uma vagina seja uma monstruosidade castrada pela ausência de um pênis pode muito bem funcionar como um pavor e uma fantasia infantil, mas é de difícil sustentação enquanto um modelo universal que estaria simbolizado no mito de Perseu e especificamente na imagem da cabeça da Medusa. Entretanto, a psicanálise talvez possa aprender mais com os mitos do que explicá-los à partir de suas próprias concepções. Há no mito da decaptação da Medusa um fator essencial para o desenvolvimento da narrativa que parece ter escapado aos psicanalistas, e até mesmo ao Freud, e que de certa maneira elucidaria de forma mais bem articulada a relação entre a *gorgoneion* e a genitália feminina.

No mito tal como já podia ser encontrado na *Teogonia* (800-701 a.C.) de Hesíodo lê-se a seguinte passagem sobre o nascimento da Medusa e suas irmãs górgonas: “Ceto gerou, com Fórcis, [...] as Górgonas, [...] Esteno, Euríale e Medusa, que sofreu a desgraça;”⁹⁴. Porém, o poeta não informa qual seria essa tal desgraça. Continuando indica

⁹⁴ HESÍODO. *Teogonia*. (800-701 a.C.), 2020, p. 39; estrofes 270-276.

que diferentemente de suas irmãs imortais, a Medusa era mortal, e por fim revela: “com ela se deitou o de Cabeleira Negra”⁹⁵, sendo esse um eufemismo comum para designar o deus Poseidon. Segundo Hesíodo também, ao ser decapitada, de suas feridas nasceram Crisaor e o cavalo alado Pégaso. A versão apresentada por Hesíodo narra uma sequência de informações sobre a vida da Medusa que pode ser resumida da seguinte forma: 1) era filha de dois titãs relacionados ao oceano; 2) sofreu alguma desgraça; 3) era a única mortal das górgonas; 4) se deitou com o deus Poseidon; e 5) em sua morte pariu de sua cabeça os filhos Crisaor e Pégaso. Entretanto, cabe destacar especificamente no caso da *Teogonia*, estes fatos não estabelecem relações entre si, por exemplo, o leitor não é informado se os filhos da Medusa são também filhos do Poseidon, ou se o fato dela ser mortal está vinculado a desgraça por ela sofrida.

Essa é uma consideração importante, uma vez que, por exemplo, é possível encontrar em *Metamorfoses* (8 d.C.) de Ovídio e em *Biblioteca Mitológica* (1-200 d.C.) de Pseudo-Apolodoro as mesmas informações dadas por Hesíodo, porém articuladas em uma narrativa que as amarra. É segundo a versão de Ovídio que Medusa haveria sido uma mulher “famosa por sua beleza”⁹⁶, mas que foi castigada com os cabelos de serpente e aparência horrível pela deusa Atena. O motivo de tal punição encontra-se narrado assim: “Consta que o Rei do Mar a desonrou num templo de Minerva”⁹⁷. Então Ovídio junta as informações da narrativa de Hesíodo, elencando que a desgraça da Medusa é sua transformação em monstro, causada pela ira de Atena, ofendida com o estupro da górgona — causado por Poseidon. Já Pseudo-Apolodoro⁹⁸ é que descreveu que o Pégaso e Crisaor seriam filhos do deus do mar também.

O destino do desenvolvimento do mito da górgona segue o padrão de muitas outras mulheres da mitologia grega. Estupro e castigo divino também foram submetidos à Dafne, Polixena, Perséfone e diversas outras gregas que ousaram ser belas. É interessante notar que ao longo dos séculos, a Medusa deixa de ser apenas um monstro e uma tarefa na trajetória heroica de Perseu, para adquirir sua própria narrativa que lhe estabelece enquanto uma personagem trágica. Principalmente para Ovídio, a ideia da transformação de Medusa de uma mulher bela em um monstro horrendo era fundamental,

⁹⁵ HESÍODO. *Teogonia*. (800-701 a.C.), 2020, p. 39; estrofe 278.

⁹⁶ OVÍDIO. *Metamorfoses* (8 d.C.), 2017, p. 269; Livro IV, estrofe 793.

⁹⁷ Ibid., estrofes 796 e 797.

⁹⁸ PSEUDO-APOLODORO. *Biblioteca mitológica* (1-200 d.C.), 1987, p. 44; livro II, estrofe 32.

já que com isso ela se adequava à sua hipótese na metamorfose enquanto tema central da poesia. A Medusa torna-se assim a personagem exemplar ovidiana, pois além de ela mesma ter sido metamorfoseada de mulher em monstro, seu poder era o de metamorfosear aqueles que à olhassem em pedra. Sua punição era uma espécie de tabu contagioso, o qual é transformado em seu próprio poder e o poder concebido àquele que à vencesse.

Aqui entra o elemento narrativo que gostaria de destacar: a maldição realizada por Atena consistia na proibição de que a Medusa voltasse a ser olhada por alguém. Aquela mulher cuja beleza causa veneração, é dotada de uma aparência mágica e horrível que é capaz de matar através da petrificação aquele que à olhasse. Esse parece ser o elemento que escapou à Freud e seus discípulos, uma vez que quando a Medusa ganha dos poetas sua própria narrativa, sua tragédia gira em torno do olhar e ser olhada. Ou seja, mais do que apenas beleza corrompida e do horror da morte, o mito da Medusa encena a articulação entre visibilidade e invisibilidade. É por isso que a verdadeira arma usada por Perseu contra a górgona não foi sua espada-harpe, mas o escudo polido — um espelho.

4.6. O escudo de Perseu

Já pude estabelecer com o meu leitor que a cabeça de górgona foi um tipo muito popular de adereço para escudos desde a Grécia antiga até o Renascimento na Itália, porém como descreveu Chase⁹⁹, era muito comum dentre os soldados gregos a utilização de pinturas em seus escudos como uma estratégia de batalha. Acreditava-se que ao se decorar um escudo com alguns padrões como as *triskeles* ou figuras de monstros como a *gorgoneion*, o soldado poderia distrair seu oponente, que em um lapso, desviaria seu olhar fascinado. Também era comum a crença de que pinturas de monstros pudessem aterrorizar o inimigo. Vimos anteriormente o quanto essa concepção era comum nos poemas que descreviam os escudos dos grandes heróis épicos, trazendo o ensejo no qual surge a narrativa de que a cabeça decapitada da Medusa foi colocada por Atena em escudo, como forma de proteção e ataque — de maneira apotropaica.

É interessante notar que a depender da versão do mito de Perseu com a qual trabalhamos, é possível se deparar com a figura de seu bisavô, chamado Abante¹⁰⁰. Teria sido ele quem haveria descrito a profecia de mau agouro, na qual seu filho Acrísio seria

⁹⁹ CHASE, George Henry. The shield devices of the greeks. *Harvard Studies In Classical Philology*, 1902, pp. 84-85.

¹⁰⁰ GRAVES, Robert. *O grande livro dos mitos gregos*, 2008, p. 284.

assassinado por seu próprio neto. É essa profecia que leva Acrísio à tentar assassinar Dânae, sua filha que estava grávida, gestando Perseu. Essa tentativa de assassinato é o motor da fuga que irá levar Dânae e menino Perseu para Serifo, onde seu destino irá cruzar o caminho da Medusa. Porém, além de ser esse agente que inicia a narrativa heróica¹⁰¹ de Perseu, Abante também era conhecido por ter sido um guerreiro tão temido por seus inimigos que após sua morte, apenas a visão de seu velho escudo fazia com que exércitos inteiros fugissem em desespero.

Nesse sentido, o mito de Perseu e Medusa rememora por todos os lados essa concepção na qual um escudo pode ser mais poderoso do que uma espada. Aquilo que supostamente deveria apenas defender, torna-se também uma arma de ataque. É surpreendente o fato de que pouco se discute a ideia de que Perseu tenha usado o escudo não apenas como uma forma indireta de ver o monstro ou de distraí-la com sua própria imagem, mas que é possível que tenha existido uma versão do mito — hoje perdida e esquecida — na qual é o próprio reflexo da Medusa que a mata. A ideia de que o escudo fosse polido como um espelho, parece fundamental na relação entre a morte da Medusa e de seu olhar mortífero. O escudo de Perseu funcionaria como um amuleto que devolveria o mau-olhado para sua fonte.

Obviamente, essa versão impossibilita a sequência narrativa, na qual Perseu utiliza a cabeça decepada da górgona como uma arma contra seus detratores, para depois lhe dedicá-la à deus Atena. Entretanto, muito nos interessa a possibilidade de que o mito da Medusa tenha existido sem a cena da decapitação, já que é nela que a hipótese freudiana sobre a relação entre a *gorgoneion* e a vagina se fundamenta enquanto um símbolo da castração. Aqui a coisa fica interessante: se partirmos do pressuposto de que tenham existido versões do mito no qual a cabeça da Medusa nunca foi decepada, ela não poderia, portanto, simbolizar o horror da castração tal como Freud descreveu. Entretanto, de qualquer maneira, sem a decapitação, a Medusa continuaria no mito sendo esse monstro que de tão horrível, transforma em pedra morta quem a vê.

O interessante nessa perspectiva é que se o escudo opera enquanto um espelho, o Perseu não poderia utilizá-lo para localizar a Medusa de maneira indireta, pois se o reflexo dela teria a capacidade de matá-la, também teria o poder de matar o rapaz. Nesse sentido, se a imagem refletida da górgona é mortal, Perseu fica impossibilitado de decapitá-la. Como pude apresentar ao discutir que as representações de górgona mais antigas, seja na

¹⁰¹ RANK, Otto. **O mito do nascimento do herói**: uma interpretação psicológica dos mitos, 2015.

literatura, cerâmica ou pintura, ela é apenas uma cabeça, o que significa que os poetas que se debruçaram sobre o tema precisavam arrancar-lhe a cabeça, tinham de explicar como ela havia se tornado uma *gorgoneion*.

A pintura elaborada por Caravaggio entre 1597-98, chamada “A cabeça da Medusa” é interessante no que diz respeito ao escudo enquanto espelho. A obra do pintor milanês não foi realizada sobre qualquer tipo de tela, referindo-se ao mito de Perseu e Medusa, Caravaggio optou por utilizar de uma *rotella*¹⁰² — suporte de madeira em formato convexo, raramente usado que emulava o formato de um escudo. O quadro tanto convencia enquanto um escudo que esteve exibido, pelo menos até 1631 no arsenal da família Medici em Florença¹⁰³. Nos anos de 1597 e 1598, Caravaggio já era conhecido por seus estudos com espelhos e sua habilidade de pintar reflexos, que se apresentam em toda sua potência neste quadro. A Medusa é retratada no instante seguinte de ter sido decapitada. Seu reflexo no espelho polido mostra sua cabeça que parece voar enquanto o sangue jorra de seu pescoço e as serpentes de seu cabelo se contorcem junto com suas feições. Ela parece horrorizada, ou com sua morte ou com sua própria imagem — seu rosto não é horrível, mas expressa horror.

Fig. 63 — “A cabeça da Medusa” de Caravaggio. Detalhe sobre formato de escudo

O escudo enquanto um espelho torna-se central nessa perspectiva, pois é ele um instrumento que possibilita Perseu a enxergar a imagem dela que havia sido amaldiçoada com uma invisibilidade através do horror. Seria possível argumentar que o herói grego

¹⁰² FOSSI, Gloria. **Uffizi**: art, history, collections, 2014, p. 530.

¹⁰³ Idem; SCHÜTZE, Sebastian. **Caravaggio**: the complete works, 2017, p. 345.

mais do que vencer um monstro, ele quebra uma maldição, tal como a heroína Bela consegue enxergar o Príncipe por detrás da Fera no conto¹⁰⁴ de Jeanne-Marie Leprince de Beaumont (1711-1780). Com isso, é possível imaginar que nessa versão completamente inusitada do mito, ao invés de matar a Medusa, Perseu reverte sua maldição, formando um par romântico com a górgona. Porém, não se trata de um conto escrita no século XIX, estamos no âmbito dos mitos gregos e a narrativa da Medusa é uma tragédia.

É nessa ideia do espelho enquanto anteparo para enxergar algo que a figura da Medusa pode reatar sua relação simbólica com a vagina, que Freud insistiu em apontar. A relação entre espelho e vagina aponta para uma solução interessante que poderia modificar algumas concepções psicanalíticas incomodas que tendem a apontar, simbolicamente, a vagina como um pênis-negativo ou um não-pênis. Algo anatômico e de relevância incontornável acontece durante o descobrimento da menina sobre o próprio corpo que se difere da vivência dos meninos: a vagina é um órgão parcialmente inacessível à visão. Caso uma garota ou uma mulher queira conhecer sua genitália precisa contar com outros sentidos como o toque, paladar e cheiro, ou fazer uso de um anteparo visual, como por exemplo, um espelho. Por outro lado, o pênis parece mais acessível, visível e sempre no caminho do corpo do garoto. Tão limitação visual foi historicamente agravada pela ausência sintomática da compreensão funcional e anatômica da genitália feminina, fazendo com que muitas mulheres passem a vida toda sem conhecer visualmente sua própria vagina. Essa concepção deveria nos possibilitar a formular que o fenômeno verificável do horror à castração presente no desenvolvimento psíquico de homens e mulheres está relacionado com o conflito entre o visível e o invisível, entre a ausência e a presença.

4.7. Entre monstro e rainha

Essa versão que pude confabular junto com o leitor encontra seus maiores obstáculos em outros elementos que também são fundamentais na compreensão do mito da Medusa e de Perseu. Por exemplo, temos que levar em consideração o fato de que originalmente a górgona representava apenas um subterfúgio narrativo na história de Perseu. Ela era apenas um monstro a ser vencido, tal qual o monstro marinho Ceto, que

¹⁰⁴ BEAUMONT, Jeanne-Marie Leprince de. A Bela e a Fera (1740). In: PERRAULT, Charles et al. **Contos de fadas**: de Perrault, Grimm, Andersen & outros, 2010, pp. 95-118.

por mais que pudesse ser feminino, ainda não havia sido chamada de Medusa e não possuía uma narrativa própria. É o que pode ser observado nas representações desse mito que datam do século VI e VII a.C., vemos em geral Perseu enfrentando um monstro, seja no formato tradicional de górgona que conhecemos, seja por exemplo, na forma de uma centaura.

Fig. 64 — Perseu derrotando a Medusa em forma de centauro, aproximadamente 660 a.C.

A “monstrualização” do outro enquanto estratégia política foi massivamente utilizada durante o que compreendemos como período da Idade Média. Sua função era servir como instrumento de difusão do medo e controle através dele. Da demonização dos turcos, judeus, mulheres, islâmicos e negros reconhecemos os ecos até o presente, fazendo com que uma apreensão da categoria de “monstro” nesse período seja fundamental para a compreensão de fenômenos como a xenofobia, o ódio, a colonização, entre outros. Entretanto, a descrição dos outros enquanto monstros não surge na Idade Média. Na realidade, se retomamos as fontes utilizadas para sustentar a existências de raças monstruosas, é possível reconhecer a sobrevivência fantasmagórica dessas imagens por mais de 1.500 anos enquanto referências etnográficas e, principalmente, morais.

Plínio, o Velho (23-79) escreveu um compêndio chamado *História Natural* (77) no qual catalogou a maior parte das raças monstruosas que sobreviveram no imaginário europeu durante os séculos. Tal catalogação incluía os relatos e descrições, bem como representações em imagem dos portentos. Entretanto, sabe-se bem que boa parte de seu conteúdo foi retirada por Plínio de autores gregos como Homero, Ctésias de Cnido (séc. IV a.C.), Megástenes (350-290 a.C.) e Alexandre, o Grande (356-323 a.C.), por exemplo.

Importante ressaltar aqui que a abordagem antiga, clássica e helenística de tais “raças” se difere da sua concepção medieval. Se havia uma espécie de interesse “etnográfico” em descrever as maravilhas do Leste, na Idade Média a manutenção de tal iconografia os deslocou para uma espécie de exemplo da degeneração ou da queda do estado de graça de uma população ou raça.

Em sua compilação, Plínio apresenta e descreve cerca de 40 tipos diferentes de raças monstruosas. A função do catálogo é organizar o que se conhece sobre as civilizações vizinhas, seus costumes, suas vantagens e desvantagens. Mapear o mundo geográfica e socialmente. Mas a presença de Ciclopes e outros monstros mitológicos carrega tal catálogo de certa ironia aos nossos olhos. Górgonas, Centauros e Ciclopes nós temos certeza de que apenas habitavam os reinos da fantasia.

Fig. 65 — *Raças de Plínio, 1493, Hartmann Schedel.*

A questão é que as confusões ou a falta de conhecimento dos gregos e de Plínio não justifica a permanência de tais raças em tratados sobre história e geografia e, posteriormente, sobre zoologia até o período que conhecemos como Renascença (séc. XIV a XVI)¹⁰⁵. Isso significa que muitos desses monstros ainda eram considerados habitantes reais de terras distantes. Mais ainda, eles eram a prova viva da preferência divina pelos povos escolhidos. O raciocínio era mais ou menos assim: *se eu e meu povo não somos monstruosos, então somos mais próximos da perfeição divina; logo, Deus nos escolheu à sua imagem e semelhança.*

¹⁰⁵ WITTKOWER, Rudolf. *Marvels of the East: A Study in the History of Monsters.* *Journal Of The Warburg And Courtauld Institutes*, 1942, p. 196; FRIEDMAN, John Block. *The monstrous races in medieval art and thought*, 2000, pp. 24-25.

Diferentemente de seus sucessores, Homero descreveu na *Odisseia* seus monstros dentro de poemas épicos, sendo a jornada de Odisseu a sua principal narrativa envolvendo a ideia de “raças monstruosas”. Há uma distinção possível nesse caso entre monstros e raças monstruosas já que, de um lado, teríamos esses monstros que não constituem um grupo ou comunidade (como Cila, Caríbdis, Cérberus e a Górgona) e, do outro, teríamos os Ciclopes, Hárpias, Lotófagos, Sereias e Lestrigões. Para o nosso argumento, a importância aqui está em atestar que, antes de Ctésias, Megástenes e Plínio, já existia de forma bastante desenvolvida, pelos menos no texto homérico (por volta de séc. VIII a.C.) a dimensão de “povos” ou “raças” “inumanas” ou “monstruosas”.

Ctésias e Megástenes são dois escritores “indianistas” envolvidos em controvérsias e mistérios. Ambos realizam o que podemos, de maneira leviana e anacrônica, chamar de etnografia e geografia. Ambos destinam seus escritos a descrever os territórios que ficaram conhecidos como Índia, além dos povos que os habitavam e sua cultura. Do que se sabe, Ctésias de Cnido foi um médico grego que serviu ao rei persa Artaxerxes II em meados do século IV a.C.. Suas impressões sobre o Leste foram organizadas em uma obra chamada *Indica*, que foi preservada de maneira fragmentada por Fócio de Constantinopla em sua obra *Biblioteca* [*Myriobiblon*]. Muito se especulou sobre se Ctésias chegou a alguma vez realizar as viagens que narrou, já que inclusive seus contemporâneos e contemporâneos a duvidar de suas façanhas¹⁰⁶. Como afirmou Friedman¹⁰⁷, provavelmente o grego baseou sua obra em relatos que ouviu de mercadores e viajantes persas. O importante nesse caso é frisar a enorme influência que os relatos de Ctésias exerceram sobre seus contemporâneos e seus sucessores.

Megástenes que viveu entre 350 e 290 a.C., foi embaixador do rei Seleuco I Nicátor, general de Alexandre responsável pela parte asiática do Império Macedônio. Como embaixador, constantemente viajava para a corte de Chandragupta Máuria, fundador do Império Máuria (primeira unificação da Índia). Em sua obra, também chamada de *Indica*, Megástenes preocupava-se mais em descrever os hábitos e costumes dos povos habitantes da Índia. Apesar de conter elementos fantásticos, as descrições de suas viagens foram uma importante fonte de informações sobre as religiões e costumes dos habitantes da Índia.

¹⁰⁶ FRIEDMAN, John Block. **The monstrous races in medieval art and thought**, 2000, p. 5.

¹⁰⁷ Idem.

Diferentemente de Homero, por exemplo, Ctésias descreveu mais do que monstros fantásticos e que estavam relacionados a uma espécie de dimensão mágica ou divina da realidade. Em seu tratado revisionista sobre a história da Índia, por exemplo, o grego narrava a respeito de uma raça bestial chamada *Kynokephaloi*, os homens-cão:

Nas montanhas vivem homens que têm a cabeça de um cão: eles vestem peles de animais selvagens como roupas e não falam nenhum idioma, mas latem como cães, e dessa maneira entendem a fala uns dos outros. Têm dentes maiores que os de um cão e unhas como as de um cão, porém maiores e mais arredondadas... Compreendem a fala dos indianos, mas não conseguem responder a eles; em vez disso, latem e fazem sinais com as mãos e os dedos, como fazem os mudos.¹⁰⁸

Autores como Friedman¹⁰⁹ indicam que provavelmente esse relato esteja descrevendo famílias de babuínos avistadas pela primeira vez por olhos gregos; entretanto, como aponta Wittkower¹¹⁰, séculos depois da expansão alexandrina para Oriente, ainda era possível encontrar os homens-cão nos catálogos “etnográficos” medievais sobre viagens para a Índia. Isto é, mesmo depois de anos de contato entre o povo europeu e o povo indiano, ainda surgiam relatos nos quais os homens-cão eram encontrados. Não podemos supor que, em pleno século XIII, o missionário-explorador Odorico de Pordenone tenha novamente confundido babuínos com homens-cão, por exemplo.

¹⁰⁸ ROMM, James. Dog Heads and Noble Savages: Cynicism before Cynics? In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht (Org.). **The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy**, 1996, p. 133.

¹⁰⁹ FRIEDMAN, John Block. **The monstrous races in medieval art and thought**, 2000, pp. 24-25.

¹¹⁰ WITTKOWER, Rudolf. Marvels of the East: A Study in the History of Monsters. **Journal Of The Warburg And Courtauld Institutes**, 1942, p. 196.

Fig. 66 — *Kynokephaloi*

A questão aqui é entendermos a importância da permanência do estrangeiro enquanto monstro para o pensamento grego. Souza Jr.¹¹¹ apontou que, provavelmente, o termo “bárbaro” [βαρβαρος] surgiu na Grécia por volta de V a.C., para definir aqueles que não falam a língua grega e que em contrapartida “barbarejam” seus guturais “bar, bar, bar...”. Na *Iliada*, Homero se refere àqueles que não falam grego como literalmente *barbaraphonoi*. Porém, como afirmou Koltai¹¹², devemos nos lembrar que em algumas pólis da Grécia clássica era possível a um bárbaro “civilizar-se” através do aprendizado da língua, dos costumes e da religião. Em cidades como Atenas, dava-se o título de Meteco [Μέτοικος] aos estrangeiros que se tornavam parte da sociedade grega, apesar de ainda excluídos da política, assim como os escravizados, as crianças e as mulheres.

Mas no campo antropológico das imagens, aos “monstros” não há nenhuma possibilidade de inclusão, pois o que está em jogo é uma estratégia basal psicológica e política de polarizar oposições. “Nós” afirmamos nossa superioridade através de nossa identificação com determinados ideias de beleza ou virtude, enquanto os “outros” são automaticamente depositários de categorias opostas. O monstro foi o exemplo daquele que não é à imagem e semelhança de Deus (como somos “nós”), tornando-se então o índice do amor divino por determinado povo. A “monstruosidade” é uma designação mais conceitual do que uma atestação de realidade. Denominar alguma coisa como “monstruosa” é convocá-la como narradora da gênese da diferença. É o ancestral discursivo do que hoje consideramos como sendo o “anormal”.

¹¹¹ SOUZA JR., Paulo Sérgio de. O analista e os bárbaros. In: Idem. (Org.). **A psicanálise e os lestes**: volume 1, 2017, pp. 23-24.

¹¹² KOLTAI, Caterina. **Psicanálise e Política**: O estrangeiro, 2000, pp. 45-47.

Trata-se de uma forma histórica de definir um estrangeiro, e sempre serviu como parte de um sistema básico de alteridade, que separa o conceito de “eu”, como grupo social, étnico, político ou religioso, do conceito de “outro”, como representante de oposição¹¹³. Ao serem designados como monstros, aqueles que professam outros credos, falam outras línguas ou respondem por outras lógicas de poder de fato, acabam por associados a essa figura estrangeira e incômoda. São presenças que caracterizam a alteridade e que sinalizam o mal-estar social sem o qual não há transformação, apenas manutenção social e política do *status quo*. De fato, se recorremos ao latim *monstrum*¹¹⁴ encontramos a designação de algo, alguém ou um evento considerado não natural, horrível ou impío, bem como também um presságio, portento, prodígio ou sinal. Já sua flexão em *mōnstrō*¹¹⁵ ou *mōnstrāre*, por sua vez, define as ideias de salientar, mostrar, apontar, revelar, indicar, fazer conhecido, marcar, dar exemplo e instruir. Durante a Idade Média e a Renascença, remetendo à ideia de “demonstrar” ou simplesmente “mostrar”, a presença imagética do monstro ganhou estatuto de aviso, um sinal de insatisfação, fúria ou vontade divina¹¹⁶.

Então deveríamos nos perguntar: enquanto monstro o que a Medusa mostra? E aqui entramos em seu paradoxo fundamental, já que ela é um monstro vetado de exibir sua monstruosidade. Aqui preciso retomar a discussão de horror enquanto intimidação, pois a aparência horrível da Medusa é uma que assim como escudo de Abante tem a função de intimidar sem estar visível. A górgona é a imagem do horror invisível, ou seja, ela é o horror impossível de se ver. Há algo profundamente feminino nisso, não por ser uma maldição destinada às mulheres, mas por designar a intimidação mais profunda a qual as mulheres parecem ter sido submetidas ao longo dos milênios.

Se focarmos nossa atenção no fato de a Medusa ser uma mulher, teremos que retomar a não tão famosa versão do mito narrada pelo grego Pausânias (110-180 d.C.) por volta de 160 d.C., na qual Medusa seria uma mulher líbia, uma espécie de amazona, rainha dos líbios. Diz que durante a guerra do Peloponeso, ela havia liderado o exército líbio contra o grego. Durante a noite, Perseu e alguns de seus homens seguiram a Medusa

¹¹³ KOUDOUNARIS, Paul. The Monster In The Mirror. In: SALVESSEN, Britt et al. **Guillermo del Toro at home with monsters: inside his films, notebooks, and collections**, 2016, p. 44.

¹¹⁴ MONSTRUM. In: **Oxford Latin Dictionary**, 1968, p. 1131.

¹¹⁵ MONSTRÖ. In: **Oxford Latin Dictionary**, 1968, p. p. 1131.

¹¹⁶ HUET, Marie-Hélène. Introduction to *Monstrous Imagination*. In: GELDER, Ken (Ed.). **The Horror Reader**, 2000, p. 87.

até seu acampamento após uma batalha, assassinando-a enquanto dormia. Narra Pausânias que herói grego, admirado pela beleza do cadáver, decide levar a cabeça decepada como troféu para os gregos¹¹⁷. No século I a.C., Diodoro Siculus já havia narrado que muito antes da Guerra de Tróia, uma tribo de mulheres guerreira chamadas de “górgonas” habitava a região entre a Etiópia e o Egito, conhecida como Líbia.: “havia na Líbia, mais raças de mulheres belicosas e muito admiradas por sua bravura: o povo das górgonas, contra quem Perseu teria marchado com extraordinário vigor”¹¹⁸. Sua versão também apresenta a vitória de Perseu sobre esta tribo, que era reinada pela rainha Medusa.

Entretanto, Diodoro apresenta a Líbia como uma terra dominada por mais de uma tribo de mulheres guerreiras, também indicando, por exemplo a presença das amazonas e das hespérides. Segundo o historiador siciliano, as amazonas africanas não utilizavam armaduras e vestiam-se com roupas feitas de pele de serpentes, o que pode ter tido influência na versão posterior da imagem das górgonas com cabelos de serpente. O destino das amazonas e das hespérides na mitologia é famoso, todas foram subjulgadas por Hércules. Diodoro afirma que o herói grego as dizimou, inclusive à górgonas. A górgona Medusa como uma rainha amazona talvez explique por que algumas de suas mais antigas representações a apresentam como “uma centaura”. A hipótese levaria em consideração que povos estrangeiros criadores de cavalos seriam representados como metade humanos, metade cavalos.

Mesmo que a versão de Diodoro e Pausânias relatem a história de Perseu e Medusa com a suspeita presença de atributos mitológicos às narrativas, a existência de sociedades de matriarcais e tribos organizadas por mulheres guerreiras na África é de fato notória. Não é necessariamente o que se sabe sobre especificamente a região da Líbia, mas como afirmou Diop¹¹⁹, se nos atentamos as descrições geográficas de Diodoro, é possível reconhecer que a localização das górgonas, amazonas e hespérides é precisamente a Cirenaica, costa oriental da atual Líbia, antigamente conhecida como Lago Tritão. Sabe-se que a região foi habitada no séculos XVI a.C. por uma população nomade conhecida como “povos do mar”, provavelmente de origem Indo-Européias. Era uma população

¹¹⁷ PAUSÂNIAS. (176 d.C. [160 d.C.]) **Description of Greece I: Books I and II**, 1918, p. 359; Corinto, estrofe XXI. 6.

¹¹⁸ DIODORO DA SICÍLIA (séc. I a.C.). **Biblioteca histórica: libros I-III**, 2001, pp, 504-505.

¹¹⁹ Ibid., p. 108.

loira, alta, de olhos azuis e tatuada que se vestia com peles de animais. Quando esta população se assentou nas proximidades do Lago Tritão, passaram a ser chamados de Líbios. Durante as migrações dos povos “bárbaros”, a região foi habitada pela população conhecida como vândalos e também pelos amazigh, que foram nomeados pelos romanos como berberes.

Rothery¹²⁰ cogitou a possibilidade de que exista alguma relação etimológica entre o nome do povo “amazigh” e das “amazonas”. Nas línguas berberes, *Amazigh* significa algo como “homem nobre” e “homem livre”. Sobre a etimologia de *amazonas*, Rothery indicou que provavelmente trata-se de uma palavra híbrida que foi adotada pelos Gregos como um apelido para tribos femininas. Também indica que posteriormente, de maneira retroativa, interpretou-se que a palavra significava “a-mazon”, isto é, “sem mama”, em referencia a lenda de que as amazonas decepavam uma das mamas para melhor manejar o arco e flecha. Porém, o nome “berberes” foi dado pelos romanos ao povo amazigh remetendo à concepção de barbáros, no sentido que apresentamos anteriormente como aqueles que latem (bar bar bar) ao invés de falar.

A hipótese de que a Medusa seria uma rainha líbia ou uma amazona proporciona desdobramentos importantes para uma investigação genealógica do mito grego. A versão na qual Perseu teria vencido e levado a cabeça da rainha como prêmio é notavelmente uma narrativa que destaca o poder do grego em relação às temidas amazonas estrangeiras. Nessa versão, Perseu torna-se uma espécie de general que consegue dominar a líder das exóticas selvagens. Então, o mito revela sua função: operar enquanto uma narrativa intimidatória; um monumento e documento histórico oral dos vencedores.

Quando Benjamin afirma que “nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie”¹²¹, ele o faz para nos lembrarmos do “horror” presente nos “bens culturais”, mesmo que desmentido ou escuso. As Teses V e VI, presentes em seu texto *Sobre o conceito de história*, preparam o terreno para a tese seguinte, a VII em que Benjamin apresenta sua famosa reflexão acerca da história dos vencedores, que se sustenta sobre o massacre e o apagamento dos vencidos. O perigo aqui é o risco de que essa imagem fugaz se perca e os mortos dos vencidos, que nela sobrevivem, fiquem esquecidos até nova oportunidade relampejante.

¹²⁰ ROTHERY, Guy Cadogan. *The amazons in antiquity and modern times*, 1910, p. 115.

¹²¹ *Ibid.*, p. 245.

No entanto, as teses V, VI e VII, argumentam a respeito de como a história se apresenta para o historiador-espectador através de uma imagem fugaz, relampejante, mas principalmente dialética. A imagem dialética é aquela em que um anacronismo subsiste dentro de uma sobredeterminação de tempos de memórias-gestos que sobrevivem nas imagens. Quando estamos diante de uma imagem, também nos encontramos diante do tempo, isto é, de uma sobreposição de narrativas sobreviventes e conflitantes. A atenção para os detalhes, lança nosso olhar para outras imagens, que apontam para a história dos vencidos, que nunca aparece na suposta progressão de eventos históricos, mas essencialmente de maneira fragmentária, que só pode ser compreendida a partir de uma construção teórica e hipotética.

Benjamin afirma que “o passado só se deixa capturar como imagem que relampeja irreversivelmente no momento de sua conhecibilidade”¹²² e que “é uma imagem irrecuperável do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se sinta visado por ela”¹²³, com isso, deveríamos dar a devida importância para a presença da noção de imagem [*Bild*]. Afinal, na tese seguinte ele irá afirmar que articular historicamente o passado é “fixar uma imagem do passado da maneira como ela se apresenta inesperadamente ao sujeito histórico, no momento do perigo”¹²⁴.

Os desdobramentos sociais e políticos da atualidade nos indicam um momento histórico de perigo em que estamos sobressaltados por um “incômodo”, tradução para *Unheimliche*, de Paulo Sérgio de Souza Jr. A palavra “incômodo” remete à um sentimento de há algo fora de lugar, estrangeiro à situação. Faz também uma alusão importante do aspecto *sigiloso*, guardado dentro (in-cômodo), como aquilo que, de tanto se fazer segredo e esconder, tornou-se algo que incomoda e perturba o silêncio. O incômodo freudiano é exatamente o retorno daquilo que deveria ter ficado reprimido, mas retornou. É o que faz Freud com a figura de Moisés, ao inferir e demonstrar a hipótese de que ele era um sacerdote egípcio e não um hebreu. Trata-se justamente de demonstrar que a transformação social opera com o que foi reprimido, no caso, o monoteísmo de Akenáton do qual o homem Moisés seria fiel. A partir de tal inspiração, apresentamos agora uma hipótese acerca da Medusa, não enquanto monstro, mas como uma rainha Líbia.

¹²² BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história (1939), 2012, p. 243.

¹²³ Idem.

¹²⁴ Idem.

4.8. Medusa em Florença

No capítulo anterior, trouxe a discussão a estátua “Perseu com a cabeça da Medusa” (1554) de Benvenuto Cellini para argumentar sobre a relação entre trauma e petrificação. Porém, há muito o mais o ver nessa obra. Lembro o leitor que estátua foi encomendada pelo Grão-Duque de Florença, Cosimo I de Medici. Ela encena a vitória de Perseu sobre a Medusa, já que o protegido de Atena caminha sobre o corpo inerte da górgona enquanto eleva a cabeça decepada e sem vida dela na mão esquerda. Empunhando a espada no braço direito que relaxa, desvia o olhar, evitando enfrentar a cabeça decepada. O detalhe nos revela que ao caminhar lentamente para frente, Perseu pisa sobre o corpo da Medusa. Pendem da cabeça decapitada algumas vísceras ou sangue, enquanto sua expressão, diferentemente da Medusa de Caravaggio, pode ser identificada como relaxada: seu rosto não apresenta contorções. Sob os pés de Perseu encontra-se o corpo segregado da cabeça erguida. O pescoço também jorra sangue ou vísceras, enquanto o tronco e as pernas encontram-se completamente retorcidos. A partir da presença de seios, fica deduzível que se trata do corpo de uma mulher.

Duas coisas chamam a atenção nessa estátua: a calma ou melancolia expressa por Perseu na cena e a ausência do escudo. Sobre a expressão do Perseu, vale notar que duas detalhes. O primeiro está relacionado à uma das mais famosas características dessa estátua, a semelhança entre o rosto de Perseu e Medusa. São praticamente o mesmo rosto. Há entre ambos um jogo reflexivo que talvez busque presentificar o escudo-espelho que aparentemente encontra-se perdido na cena. Se julgarmos que o objetivo de Cellini era de fato elaborar uma crítica, no sentido de que quando Perseu decapita Medusa está na realidade dando fim à sua própria vida, podemos compreender o efeito melancólico no qual se sustenta a obra. Porém, não podemos deixar de lado que a calma do Perseu parece estar fora de lugar.

Fig. 67 — Detalhe da estátua “Perseu com a cabeça da Medusa”

Não faz sentido que Perseu esteja tão relaxado após a difícil tarefa de assassinar a górgona. Na realidade, Píndaro¹²⁵ e Pseudo-Apolodoro¹²⁶ bem descrevem que, logo após a decapitação da Medusa, Perseu foi violentamente perseguido pelas irmãs da górgona, as também monstruosas Esteno e Euríale. Em uma versão, Perseu faz uso das sandálias aladas e do elmo de invisibilidade que ganhou do deus Hermes e escondido, foge voando¹²⁷. Em outra, o grego também foge voando, mas montado no cavalo alado Pégaso¹²⁸. Conhecemos algumas representações em imagem da fuga de Perseu que datam de 580 a.C. a 460 a.C.; elas o mostram correndo, quase voando logo após a morte da Medusa e sendo perseguido pelas irmãs. Mas nenhuma delas representa esse caminhar pelo corpo da vencida. Se quisermos compreender a escolha de Cellini ao representar o Perseu dessa maneira devemos desviar nosso olhar do texto escrito e dos grandes poetas.

¹²⁵ PÍNDARO. Ode Pítica 10. (498 d.C.). In: FRADE, G. H. M.. **Contingência em Píndaro**: Olímpica 12, Píticas 8 e 10, Nemeias 6 e 11, 2012, p. 135, estrofe 49.

¹²⁶ PSEUDO-APOLODORO. **Biblioteca mitológica** (1-200 d.C.), 1987, pp. 45-46; livro II, estrofes 36/2-46.

¹²⁷ HESÍODO. **Escudo de Heracles** (800-701 a.C.), 2000, p. 201; estrofes 215-240; PSEUDO-APOLODORO. **Biblioteca mitológica** (1-200 d.C.), 1987, pp. 45-46; livro II, estrofes 36/2-46.

¹²⁸ FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, Carmen. **As 100 melhores histórias da mitologia**: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana, 2003, p. 173.

Fig. 68 — *Perseu e Medusa*, 460 a.C., vaso atribuído ao pintor de Pan

Não devemos nos enganar, Cellini nunca poderia esculpir para Cosimo um Perseu que foge assustado. A estátua foi encomendada para ornamentar a *Loggia dei Lanzi* — um lugar bastante específico no coração de Florença — e sua função não era outra se não *intimidar*. Para compreendermos a intenção intimidadora demanda por Cosimo, precisamos observar outra estátua, localizada a alguns quarteirões da *Loggia*, na *Piazza Santa Trinità*. Nela encontra-se uma coluna romana chamada *Coluna da Justiça* e sobre ela, uma estátua representando “A Justiça”, esculpida em pórfiro rosa por Francesco del Tadda em 1565. Quando comparamos a “Justiça” com o “Perseu” de Cellini, notamos uma intrigante semelhança entre as estátuas. Assim como o herói grego, a “Justiça” caminha lentamente, empunhando uma espada na mão direita, que está abaixada, enquanto eleva ao alto uma balança na mão esquerda, repetindo o gesto feito com a cabeça da Medusa. Tanto “Perseu” quanto a “Justiça” vestem suas armaduras e o mesmo tipo de capacete.

Fig. 69 — Comparação entre “A Justiça” e o “Perseu”.

Mas as semelhanças não se resumem apenas à aparência. Ambos os monumentos foram encomendados por Cosimo I para comemorar sua vitória na *Batalha de Montemurlo* (1537). Cosimo chegou ao poder aos 17 anos, após o assassinato de seu primo Alexandre de Médici, Duque de Florença. Ao saberem da morte de Alexandre, os florentinos republicanos que haviam sido exilados pelo Duque decidiram retornar à cidade de Florença. Temendo que o retorno dos republicanos afetasse sua ascensão ao poder, Cosimo enviou seu exército para interceptar os exilados na vila de Montemurlo. Os republicanos foram vencidos: mortos e presos¹²⁹.

Os prisioneiros da Batalha de Montemurlo foram levados a Florença e decapitados na *Piazza della Signoria*, em frente ao *Loggia dei Lanzi*. Estima-se que as execuções públicas florentinas ocorriam na média de seis por dia durante o século XVI. De 1530 a 1534, durante o regime dos Médici, alcançou-se o número recorde de mais de noventa execuções públicas, vinte das quais implicaram enforcamento no *Palazzo della Signoria*, atual *Palazzo Vecchio*, ao lado do *Loggia dei Lanzi*. Quando a estátua de Cellini foi revelada à população em 1555, a própria *Loggia* ainda era utilizada para as execuções públicas, muitas das quais realizadas através da decapitação¹³⁰. Assim, temos a estátua em bronze do Perseu vitorioso que caminha sobre o corpo da Medusa como um monumento que comemora o massacre de Montemurlo, bem como adverte e rememora as inúmeras execuções públicas que aconteciam na *Piazza della Signoria*.

¹²⁹ CORRETTI, Christine. **Cellini's Perseus and Medusa**: configurations of the body of state, 2011, p. 68.

¹³⁰ Ibid., pp. 173-174.

O gesto de erguer a cabeça decepada como exemplo intimidatório era bastante comum e antecede a invenção da guilhotina — instrumento que ficou intimamente associado a ideia de decapitação. Em um desenho datado de 1853 chamado “A execução de Beatrice Cenci”, podemos basicamente reencontrar o Perseu de Cellini. A imagem representa a execução de uma nobre jovem romana chamada Beatrice que foi acusada de ter assassinado o próprio pai, Conde Francesco Cenci à marteladas em 1598. Segundo Naish¹³¹, Beatrice seus irmãos e sua mãe eram constantemente estuprados por Francesco que era descrito como um homem abusivo e violento, tendo sido preso algumas vezes após denúncias de amigos e da família. Durante a investigação da morte do Conde, os inquisidores da igreja torturaram o namorado de Beatrice que acabou incriminando a garota como orquestradora do assassinato do pai. Ela foi sentenciada à morte por decapitação em praça pública pelo Papa Clemente VIII em 1599.

Fig. 70 — “A execução de Beatrice Cenci”, 1853.

O caso de Beatrice deveria nos chamar atenção não apenas em como a representação de sua execução no desenho se assemelha a da Medusa na estátua de Cellini, mas principalmente nos meadros que envolvem sua decapitação. Com muita segurança, podemos afirmar que Beatrice foi fruto de um estupro sofrido por sua mãe, uma vez que sabemos que ambas conviviam com os abusos do Conde Francesco. A essa altura

¹³¹ NAISH, Camille. **Death comes to the maiden sex and execution 1431-1933**, 2013, p. 67.

do século XVI, Beatrice encontrava-se no âmbito do nascimento do regime ideológico que iria tornar o corpo da mulher uma propriedade da igreja católica, levando à um dos momentos mais tenenbrosos da história da humanidade que foi a caça as bruxas.

Em *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2017), Silvia Federici demonstrou como a caça as bruxas, principalmente nos séculos XVI e XVII, estava intimamente relacionada a problemática da reprodução do trabalho em uma Europa assolada pelas guerras, peste bubônica e fome. Trata-se um momento específico na história da longa transição do feudalismo para o capitalismo — um processo nada homogêneo, linear ou progressista e que dificilmente pode ser considerado como finalizado —, no qual as formas de acumulação primitiva do capital através dos cercamentos de terra, resultou em um empobrecimento expressivo da população camponesa rural. Entre o século XIV e o XV, instaurou-se uma crise gerada pela escassez de trabalhadores disponíveis para o trabalho rural, uma vez que a Peste e a Grande Fome haviam matado uma grande parte da população.

Ao mesmo tempo que havia a urgência por mão-de-obra no campo, também a havia a recusa da população camponesa de se submeter à um regime de trabalho mal remunerado que beirava a miséria. A história mostra que nunca foi uma simples equação entre oferta e procura. Durante o final do século XV e início do XVI, a Europa pode assistir uma progressiva migração da população rural para os centros urbanos em busca de trabalhos itinerantes, por exemplo, a prostituição. Federici¹³² apontou que inúmeras revoltas camponesas tinham por premissa a subversão da organização social do trabalho como estabelecida pela acumulação primitiva do capital. A situação de crises constantes levava o Estado, quem quer eu ele fosse, a intervir sobre as legislações e consequentemente sobre o corpo da população. É nesse tipo de contrarrevolução do Estado que a caça as bruxas se tornam, segundo Federici¹³³, o motor do processo transição para o capitalismo, pois antes que sistema de produção se industrializa-se, foi preciso transformar os corpos das mulheres em fábricas de bebês que garantissem a mão-de-obra necessária para manutenção do *status quo* da nobreza e da burguesia.

Dentre os inúmeros malefícios que a inquisição quis atribuir à feitiçaria para oferecer a punição adequada, talvez um dos mais importantes de todos tenha sido a construção iconográfica da bruxa como uma infanticida:

¹³² FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva**, 2017, pp. 44-108.

¹³³ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva**, 2017, p. 380.

No século XVII, as bruxas foram acusadas de conspirar para destruir a potência geradora de humanos e animais, de praticar abortos e de pertencer a uma seita infanticida dedicada a assassinar crianças ou ofertá-las ao demônio. Também na imaginação popular, a bruxa começou a ser associada à imagem de uma velha luxuriosa, hostil à vida nova, que se alimentava de carne infantil ou usava os corpos das crianças para fazer suas poções mágicas — um estereótipo que, mais tarde, seria popularizado pelos livros infantis.¹³⁴

O que nos interessa nesse ponto é o curioso detalhe no qual, como bem sabemos, em geral a punição para bruxaria era a morte na fogueira ou forca, enquanto em muitos lugares da Europa a punição para infanticídio e aborto era especificamente a decapitação:

Em Nuremberg, no século XVI, a pena por infanticídio materno era o afogamento; em 1580, ano em que as cabeças cortadas de três mulheres condenadas por infanticídio materno eram pregadas para contemplação pública, a sanção foi alterada para decapitação.¹³⁵

Federici aponta especificamente como o uso de abortivos e contraceptivos foi associada à concepção de *Maleficia*, no sentido de operarem como poções de esterilidade. Vale lembrar que boa parte das acusações relacionadas a bruxaria giravam em torno dos malefícios castradores, como é possível de se verificar no famoso manual contra a bruxaria chamado de *Martelo das feitiçeras* (1487). Nele se encontra que através de um malefício conhecido como atamento de agulheta, as bruxas tinham o poder de impedir:

[...] a ereção do membro necessária à união fecunda [e] o fluxo das essências vitais [...] quase obturando os condutos seminais a fim de que a semente não desça para os órgãos geradores e não seja ejaculada ou seja ejaculada com perda [...]. Elas podem enfeitiçar a potência genital a ponto de tornar o homem incapaz de copulação e a mulher de concepção.¹³⁶

Esta e outras acusações como a de tornam infértil uma plantação ou fazer com que o gado seja natimorto são medos de uma mesma empreita Estatal contra a liberdade de escolha sobre a reprodução que as mulheres tinham e estavam sendo caçadas por ter. Ao

¹³⁴ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva**, 2017, p. 324.

¹³⁵ KING, Margaret L. *apud* FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva**, 2017, p. 174.

¹³⁶ INSTITORIS, Heinrich; SPRENGER, Jakob. *apud* DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente: 1300-1800**, 2009, p. 90.

longo dos séculos XVI, XV e XVI na Europa, o estupro foi praicamente descriminalizado com o único intuito de impor o sexo ao corpo das mulheres proletárias de forma indiscriminada. Como aponta Federici¹³⁷, se trata de uma das respostas encontradas contra o crescente acesso à métodos contraceptivos e abortivos que circulavam dentro do universo comunitário feminino. Se voltarmos a história de Beatrice, podemos compreender o motivo pelo qual o Conde Francesco não havia sido punido, após ter estuprado inúmeras vezes suas mulheres e seus filhos. A convivência com o estupro alimentava o motor da produção de mão-de-obra proletária, da mesma forma como a intimidação através da caça às bruxas.

A Florença do século XIV havia sido um importante centro urbano no qual muitos trabalhadores livres encontravam empregos temporários. As mulheres que haviam sido estupradas encontravam na cidade florentina um importante e raro refúgio, no qual a prostituição era considerada um remédio contra a homossexualidade — que também era vista como um problema que afetava diretamente o decréscimo populacional. A fama dos bordéis públicos de Florença pode ser traçada até a cena na qual Freud diz ter ficado expressivamente incomodado de se perder nas vielas de uma cidadezinha labiríntica na Itália — que provavelmente era Florença. O incômodo sentido pelo psicanalista estava relacionado ao que? Ao caráter duvidoso das “mulheres com maquiagem nas janelas das casinhas”¹³⁸ que o intimidavam.

Assim sendo, durante a inquisição do século XV e XVI, Florença também foi palco de grandes perseguições a mulheres consideradas bruxas. Porém, sabe-se que a punição através da fogueira não era comum na Itália, o que nos leva de volta à estátua de Cellini. Já pude descrever a importância do escudo na narrativa mítica do Perseu e da Medusa. Seria extremamente atípico que uma das mais famosas representações desse mito não contasse com a presença do escudo — e não é diferente nesse caso. O escultor Cellini optou por esconder o escudo dos olhos do espectador, colando-o debaixo do corpo inerte da Medusa, sob os pés de Perseu. Somente através de um ponto de vista impossível, o escudo torna-se visível, revelando outras coisas interessantes sobre a estátua.

¹³⁷ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpos e acumulação primitiva, 2017, pp. 84 e 103-108.

¹³⁸ FREUD, Sigmund. **O incômodo** (1919), 2021, pp. 81-82.

Fig. 71 — *Detalhes do escudo e do corpo da Medusa na estátua de Cellini*

Procurar o escudo nessa estátua nos leva a encontrar a maneira como o corpo da Medusa foi retratado pelo escultor. Segundo, Corretti¹³⁹ ela se encontra completamente quebrada e contorcida em tal como se tivesse sido torturada em uma roda de ruptura, uma *breaking-wheel*. A roda de ruptura era tanto um instrumento de tortura quanto de sacrifício, no qual a vítima era deitada na roda, tendo seus pés e mão atados aos raios do aparelho. Após ter todos os ossos quebrados, o torturado era amarrado na lateral da roda e exibido, tal como se fazia durante a crucificação. Esse tipo de tortura foi bastante utilizado durante a inquisição, principalmente contra mulheres acusadas de bruxaria e aos considerados pagãos. Mais do que isso, uma versão bastante conhecida desse dispositivo, principalmente utilizada na Dinamarca era um instrumento de tortura, ao mesmo tempo em que operava uma decapitação, tal como pode ser observado em um rascunho da execução de um prisioneiro em 1727.

¹³⁹ CORRETTI, Christine. **Cellini's Perseus and Medusa: configurations of the body of state**, 2011, p. 179.

Fig. 72 — Roda de ruptura com dispositivo de decapitação

O “Perseu com a cabeça da Medusa” torna-se então essa representação exemplar do *horror feminae*, essa intimidação motivada pelo intuito de controle sobre o corpo da mulher que se tornou um evento na caça às bruxas promovida principalmente nos séculos XVI e XVII. Essa estátua se localiza em uma fissura na memória e na história da representação do horror destinado aos estrangeiros e as mulheres, que atua dentro da relação conflituosa entre veneração e repulsa, na qual o tabu é regido por uma fantasia de recusa da alteridade. Trata-se de uma perspectiva que é pertinente no que toca questões relacionadas a história, a memória e a imagem. Quando o espectador está diante de uma representação como a de Cellini, também se encontra diante de uma sobreposição de tempos e narrativas conflitantes que se apresentam ao olhar enquanto imagens sobreviventes do passado. Ao voltarmos nossa atenção aos seus detalhes, a própria estátua nos revela outra cena, que coloca em movimento a história dos vencidos, desdobrando-se em memórias fragmentárias passíveis de reconstrução hipotética. Assim, sobrevive nessa estátua de Cellini a história dos decapitados de Florença, das raças monstruosas descritos pelos Gregos, dos povos que habitaram a costa oriental da Líbia e das mulheres torturadas e mortas durante a caça às bruxas medieval.

5. Horror: *Grauen* - *Grausen*

Grauen e *Grausen* são dois termos alemães que com grande frequência foram traduzidos por “horror” na obra freudiana em português brasileiro. Apesar de muito recorrentes nos textos de Freud, não foram dotados de uma análise metapsicológica e encontraram pouco destaque na teoria psicanalítica. Ao compará-los com os outros termos aqui investigados, *Grauen* e *Grausen* foram pouco trabalhados pelo próprio Freud enquanto noções, já que não há um momento na obra do autor em que tenham sido problematizados em uma sequência de textos, tal como o foram *Furcht* e *Schreck*. Também não ocorreram com eles o mesmo que sucedeu com a palavra *Scheu*, que — apesar de, isolada, não constituir um conceito psicanalítico — pôde ser conceitualizada dentro da expressão *Inzestscheu*, imprimindo na tradição psicanalítica brasileira a ideia de “horror” como efeito de um tabu. Porém, existem algumas passagens isoladas que irei destacar e que, uma vez colocadas em conjunto, podem oferecer reflexões o suficiente para que *Grauen* e *Grausen* sejam consideradas noções psicanalíticas.

Em *A interpretação dos sonhos* (1900), Freud analisa um de seus próprios sonhos no qual o caráter polissêmico da palavra *Grauen* recebeu algum destaque. Esse sonho está em uma sessão do livro na qual Freud refletiu sobre o caráter “absurdo” das produções oníricas. O mesmo sonho também é retomado na sessão seguinte quando ele aborda a presença dos afetos nos sonhos. Segundo Freud, esse sonho ocorreu enquanto ele estava tomado por conflitos relacionados às próprias elaboração e publicação de *A interpretação dos sonhos*. Havia certa relutância em publicizar seus próprios sonhos, que revelavam informações de cunho pessoal; porém, em paralelo, havia uma ânsia relacionada ao envelhecimento e o receio de que o livro dos sonhos fosse sua última chance de publicar algo de grande sucesso. A seguir, o sonho completo tal como descrito por Freud:

O velho Brücke deve ter me dado alguma tarefa; estranhamente, ela consiste na dissecação da parte inferior de meu próprio corpo, a pelve e as pernas, que vejo diante de mim como na sala de dissecação, mas sem notar sua ausência em meu corpo, também sem nenhum traço de horror [Spur von Grauen]. Louise N. também está presente e executa o trabalho comigo. A pelve foi eviscerada, vejo ora o lado superior ora o lado inferior dela, e os dois se confundem. Tubérculos grossos, cor de carne (que, ainda no sonho, me fazem pensar em hemorroidas), podem

ser vistos. Tivemos também que raspar cuidadosamente algo que estava por cima e que parecia papel-alumínio amassado. [...]. Por fim, eu caminhava com um guia alpino, que carregava minhas coisas, por paisagens cambiantes. Num trecho ele me carregou, em consideração por minhas pernas cansadas. O solo era pantanoso; caminhávamos pela borda; pessoas estavam sentadas no chão, entre elas uma garota, como índios ou ciganos. Antes disso, eu mesmo me desloquei sobre o solo escorregadio, sempre me admirando por fazer aquilo tão bem, após a dissecação. Enfim chegamos a uma pequena casa de madeira que terminava numa janela aberta. Meu guia me deixou ali e colocou duas tábuas, que já estavam à disposição, no parapeito da janela, para assim transpor o abismo que devia ser atravessado a partir da janela. Então comecei realmente a temer por minhas pernas. Em vez da transposição esperada, vi dois homens deitados em bancos de madeira encostados nas paredes da cabana e o que pareciam ser duas crianças dormindo ao lado deles. Como se não fossem as tábuas, mas as crianças que permitiriam a transposição. Acordo assustado [Ich erwache mit Gedankenschreck].¹

É quase irresistível querer comentar sobre as análises realizadas pelo próprio Freud em tal sonho, porém é essencial manter o foco na aparição da palavra *Grauen*, principalmente porque o próprio psicanalista a destacou como um aspecto central do sonho. Ela está intimamente relacionada à imagem horrível na qual Freud se viu realizando uma autodissecação. Segundo sua contextualização, precisamente nessa época, estava às voltas com o custo social de publicar um livro como *A interpretação dos sonhos*, no qual muito de sua própria intimidade seria exposta através do recurso de utilizar os próprios sonhos como exemplificação de seus argumentos. Nesse sentido, a autodissecação foi interpretada por Freud como sendo essa autoanálise a que estava se submetendo para analisar seus sonhos e torná-los públicos.

Tal hesitação relacionada à publicação do livro dos sonhos fez com que fosse adiada a impressão do manuscrito por mais de um ano. Na análise desse sonho, Freud disse que o conflito em torno da publicação do livro em questão lhe foi muito penoso. É nesse ponto que surge a aparição de Ernst Wilhelm von Brücke (1819-1892), mentor de Freud no início de sua carreira científica de 1876 a 1882. O mestre havia tido grande

¹ FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* (1900), 2019, pp. 498-499.

influência no discípulo e, principalmente, era o responsável por pressionar Freud a publicar suas descobertas fruto das dissecações de enguias realizadas na época em que trabalhava no laboratório de Brücke.

Alguns dias antes do sonho, Freud havia sido visitado por Louise N., que aparece enquanto personagem da cena onírica. Nessa ocasião, em tom provocativo, ela lhe havia pedido que mostrasse algo de sua autoria em que estivesse trabalhando no momento. Constrangido, Freud informou que ainda não havia escrito suas próprias “obras imortais”². No sonho, Louise N. ajudava Freud em sua dissecação. Nesse sentido, Brücke, Louise e o próprio Freud são agentes da dissecação de seu corpo, já que na realidade são aqueles que o estavam cobrando a publicação de suas ideias na vida desperta. O ato de publicar o livro dos sonhos seria uma grande exposição, por isso no sonho seu corpo se encontra eviscerado e à mostra.

Freud se espanta por não sentir nenhum traço de horror [*Spur von Grauen*], já que a ideia de assistir sua própria dissecação supostamente deveria causar algum tipo de comoção afetiva entre medo, repugnância ou incômodo. Segundo o próprio sonhador, a ausência de horror simbolizaria que Freud estava seguro com a publicação de *A interpretação dos sonhos* e que por isso se mostrava indiferente à exposição de suas entranhas no sonho. Assim sendo, ele pôde realizar o “desejo de superar o sentimento que me detém, por isso não sinto *horror* [*Grauen*] no sonho”³, referindo-se ao medo — ou horror, no caso — de publicar ou de que algo desse errado na recepção de seu livro. Entretanto, Freud argumentou que outro desejo também se realizou na ausência de traços de *Grauen*:

Também gostaria de não ter o “*Grauen*” em outro sentido [ficar grisalho], pois já estou ficando grisalho, e esses cabelos cinzentos me dizem igualmente que não devo esperar mais. Sabemos que no final do sonho chega a ser representado o pensamento de que eu teria de deixar para meus filhos o feito de alcançar o objetivo da difícil jornada.

Assim, Freud jogou com o duplo sentido da palavra *Grauen*, que, assim como poderia ser compreendida com a ideia de “horror”, também se referiria ao medo de estar ganhando cabelos grisalhos [*Grau der Haare*]. O embranquecimento dos cabelos

² FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* (1900), 2019, p. 499.

³ *Ibid.*, p. 525.

significava para Freud que seu tempo estava passando, inclusive a continuação do sonho indicava notadamente uma relação mais próxima entre a ideia de envelhecimento e a de morte. Na sua interpretação, Freud disse que a cabana de madeira presente no sonho era a condensação de dois elementos de sua memória, ambos relativos ao contexto fúnebre: caixão e túmulo.

Argumentou que no sonho, o interior da cabana se assemelhava à um túmulo etrusco que havia visitado na cidade de Orvieto, na Itália. Provavelmente, Freud estava se referindo à necrópole Crocifisso del Tufo, na qual à época ainda era permitido ao visitante adentrar em uma das tumbas onde foram encontrados dois esqueletos de adultos. No sonho, Freud é carregado por um guia que o deixa dentro dessa cabana de madeira-túmulo; segundo sua interpretação, trata-se de uma transformação do aspecto mórbido em humor, no sentido de que, “já que você deve estar no túmulo, que seja o túmulo etrusco”⁴, concluindo que, “com essa substituição ele [o sonho] transforma a mais triste expectativa numa coisa desejável”⁵. Em suma, na visão de Freud, a ausência do sentimento de horror em relação à insólita cena da autodissecação é, no fundo, a realização dos desejos de que a hesitação, a velhice e a morte estejam ausentes ou atenuadas em sua vida.

A ambiguidade da palavra e da ideia de *Grauen* no sonho de Freud está pautada em um duplo significado real desse termo na língua alemã. Tanto no *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*⁶ [Dicionário digital da língua alemã] quanto no *Langenscheidt: dicionário de bolso*⁷ (2015), o verbete *Grauen* encontra-se dividido em duas definições. Uma delas se sustenta no sentido da palavra *grau*, que denota o “cinza”, uma tonalidade entre o branco e o preto. É esse sentido de *grau* que se associa à ideia de “encanecer” e “tornar-se grisalho” presente no sonho de Freud. Porém, *grauen* também está associado à concepção de “alvorecer” ou “amanhecer”, que se encontram na palavra *Morgengrauen* [alvorada], sua substantivação. Aqui predomina a noção de limiar, presente tanto no “cinza” (enquanto uma tonalidade *entre* o branco e o preto) quanto no “alvorecer” (enquanto uma passagem *entre* a noite e o dia).

⁴ FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900), 2019, p. 501.

⁵ Ibid.

⁶ “Grauen” in: **Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache**, <<https://www.dwds.de/wb/Grauen>>, acessado em 7 de maio de 2020.

⁷ HOEPNER, Lutz, et al. **Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch**, 2015, p. 906.

A outra definição de *grauen* deriva do substantivo *Grauen* e está mais articulada à noção de “horror” como a concebemos em português brasileiro. É possível encontrar verbetes que se utilizam de sinônimos para designar *grauen*, dizendo que significa “*schaudern, sich fürchten*” [estremecer, ter medo], ou simplesmente *Schreck*. Já o substantivo *Grauen* é designado como sinônimo de *Furcht, Entsetzen, Abscheu*. No *Deutsches Wörterbuch*⁸ [Dicionário alemão] dos irmãos Grimm consta que *Grauen* corresponde ao significado do verbo *grauen*, denotando predominantemente os sentimentos de nojo [*abscheus*] e medo [*furcht*] que acompanham um estremecimento [*erschauern*] externo ou/e interno. Apesar de *Grauen* designar com intensidade o sentimento subjetivo de asco [*ekel*], nojo [*abscheu*] e náusea [*übelkeit*], afirmam os irmãos Grimm, o seu sentido não se descola da ideia de medo [*Furcht*] e terror [*Schreck*].

Otto indicou a relação entre o significado de *erschauern* [arrepia-se] e *Grauen* enquanto o ato de “horripilar-se”. Concepção muito bem destacada por Didi-Huberman⁹ no pensamento de Benjamin no ponto crucial de suas teses sobre o conceito de história. Na mesma Tese VII, em que ele propôs que o historiador engajado com o materialismo histórico “considera sua tarefa escovar a história a contrapelo”¹⁰, Benjamin afirmou que esse historiador detém o seu olhar para os bens culturais com distanciamento, uma vez que “todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror [*er nicht ohne Grauen bedenken kann*]”¹¹. Nesse sentido, Benjamin propõe essa postura de horripilar-se frente a essa sobreposição de histórias oprimidas constitutiva dos objetos de cultura, do rescaldo por de trás do cortejo triunfal. Esse “horror” estipulado por Benjamin¹² é diretamente relacionado à ideia de que os objetos que documentam a cultura também documentam a “barbárie”. Nesse contexto, a barbárie para Benjamin indicava a crueldade da vitória na qual os dominadores caminham sobre aqueles que jazem na terra.

⁸ “Grauen” in: **Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm e Wilhelm Grimm (1854-1960)**, <<https://www.dwds.de/wb/dwb/grauen>>, acessado em 21 de junho de 2020.

⁹ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens**, 2015, pp. 101-102.

¹⁰ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história (1939), 2012. p. 245.

¹¹ Ibid., pp. 244-245; MATE, Reyes. **Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin** “Sobre o conceito de história”, 2011, p. 171.

¹² MATE, Reyes. op. cit., 2011, p. 171.

Quando do capítulo sobre *Schreck*, abordei o texto “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte” (1915) e apontei que Freud havia comentado sobre moções pulsionais relacionadas aos fenômenos do egoísmo e a crueldade¹³ [*Grausamkeit*]. A ideia de *Grausamkeit*, no contexto apresentado por Freud, é uma contraparte de *Mitleid*, compaixão ou empatia. O curioso é que somente a partir do recorte no qual a atenção está voltada para o termo *Grauen* enquanto “horror” que a ideia de crueldade se torna de interesse desta pesquisa. Se existe certa distância semântica entre “horror” e “crueldade”, entre *Grauen* e *Grausamkeit* há uma notável proximidade. *Grausamkeit* é formada pela palavra *Grausam* e o sufixo *-keit* — que, por derivação, produz um substantivo abstrato. Por sua vez, *Grausam* surge da fusão de *Grauen* com o sufixo *-sam*, que em português seria mais ou menos transformar o substantivo “horror” em um adjetivo, no sentido de algo feito com horror ou de maneira horrível — daí a possibilidade de ser vertido por “crueldade”. Nesse sentido, é possível compreender como *Grauen* divide sua definição com *Grausen*, distinguindo-se apenas no detalhe de que a segunda deixa ecoar em si a concepção de *grausam*, que se refere àquilo que é “cruel”, “atroz” ou “bárbaro”. Entretanto, a ideia de “atrocidade” e “abominação” pode ser vertida tanto por *Grausamkeit* quanto por *Gräueltat* em alemão, mesmo que o radical *Gräuel* tenha sentido de “horror”, mais próximo inclusive de *Grauen* e *Grausen*.

Portanto, *Grauen* e *Grausen* tendem a designar a maneira como coisas horríveis afetam diretamente o corpo do espectador, através do calafrio, da náusea, da aversão, do medo e do pavor, por exemplo. Nesse sentido, escapou a Freud uma interessante associação contida na polissemia da palavra *Grauen*, enquanto horror e encanecimento. Trata-se da ideia de que uma situação de horror extremo possa embranquecer os cabelos de alguém. Essa noção é bastante difundida na literatura, inclusive como recurso narrativo que desloca para uma característica externa do personagem o abalo interno sentido pela experiência horripilante.

Por exemplo, no famoso conto “O chamado de Cthulhu”, H. P. Lovecraft narrou sobre o marinheiro Gustaf Johansen que foi uma das poucas pessoas a avistar o monstro cósmico que dá nome ao conto e que não pode ser descrito, pois “não há linguagem que contemple tamanho abismo de insanidade aguda e imemorial, uma contradição tão

¹³ FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915), 2010, p. 219.

assustadora de toda matéria, toda energia e toda ordem do cosmos”¹⁴. Dois de seus marujos morreram no momento que puseram os olhos sobre Cthulhu; e Johansen, que sobreviveu, retornou com “seus cabelos loiros embranquecidos”¹⁵. Há um paralelo interessante aqui entre o monstro Cthulhu e a mitológica Medusa, uma vez que a aparência horripilante da criação de Lovecraft igualmente causava morte — ou enlouquecimento — àquele que a vê, além de Cthulhu ser dotado de algo como uma barba de tentáculos, que não deixam de apresentar alguma semelhança aos cabelos de serpente da Medusa.

O conto de Lovecraft foi escrito mais de vinte anos depois da publicação de *A interpretação dos sonhos*; porém, a ideia já era suficientemente conhecida para se supor que ela fosse familiar a Freud. É desnecessário inferir se Freud estava ciente dessa concepção ao associar o receio de ficar grisalho com o horror de uma cena aflitiva, já que é possível encontrar uma passagem em *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (1872) de Darwin. Como bem sabemos, esse livro é uma referência importante para Freud e, de qualquer maneira — tendo ele percebido, ou não, a relação entre o encanecimento e o horror —, a informação estava lá.

Tive a oportunidade de apresentar os três princípios gerais da expressão das emoções propostos por Darwin no capítulo dedicado a *Furcht* e o terceiro deles é aquele que postula a existência da ação direta de estimulação do sistema nervoso sobre o corpo que não depende da vontade, e pouco depende do hábito, para a produção de respostas expressivas emocionais do corpo¹⁶. Para exemplificar gestos que seguem a esse princípio, Darwin recorreu aos raros casos nos quais pessoas tiveram seus cabelos embranquecidos em situações de muito terror ou a tristeza:

O mais impressionante caso, apesar de raro e anormal, de influência direta do sistema nervoso, quando muito abalado, sobre o corpo é a perda de cor dos cabelos, ocasionalmente observada após terror [*terror*] ou tristeza [*grief*] extremos. Um exemplo autêntico foi registrado na

¹⁴ LOVECRAFT, Howard Phillips. **Contos reunidos do mestre do horror cósmico H.P. Lovecraft**, 2017, p. 66.

¹⁵ Ibid., p. 62.

¹⁶ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, pp. 295-296.

Índia, do caso de um homem que iria ser executado e cuja mudança de cor do cabelo, de tão rápida, foi perceptível à vista.¹⁷

Atualmente existe um debate¹⁸ no qual está em jogo a comprovação e explicação do quadro que ficou conhecido como “Síndrome de Maria Antonieta”, no qual, devido a situações de uma experiência de extrema intensidade afetiva, o sintoma de embranquecimento precoce dos cabelos pode ser observado. Inclusive, a ideia darwiniana de que esse atípico embranquecimento do cabelo em situações extremas seja resultado de uma ação direta do sistema nervoso quando colocado em uma situação de ameaça ainda é uma das hipóteses mais fortes para explicar esse fenômeno, uma vez que conhecemos mecanismos semelhantes que foram selecionados pela evolução em outras espécies. A relação entre células de pigmentação e o sistema nervoso não é incomum.

O caso mais famoso desse tipo de reação expressiva diretamente relacionada ao horror, que deu nome a essa síndrome, é o da rainha francesa Maria Antonieta (1755-1793), que supostamente sofreu o encanecimento de seus cabelos após uma sequência de eventos traumáticos. O primeiro episódio dessa descoloração ocorreu em 1791 durante a frustrada “fuga para Varennes”, na qual a família real tentou fugir de Paris, mas foi capturada no caminho. A fuga foi planejada depois da “Marcha sobre Versalhes” em 1789, quando uma multidão de pessoas, principalmente mulheres mercadoras de Paris, se dirigiu até o palácio de Versalhes como protesto em relação à alta do preço dos alimentos. Entretanto, mobilizadas pela tomada da Bastilha alguns meses antes, também havia aquelas que clamavam pela morte da rainha. Durante a madrugada, após conseguirem invadir o palácio, procuraram pelos aposentos de Maria Antonieta, que já havia conseguido fugir para os aposentos do rei através de uma passagem secreta. Muitos soldados foram rendidos e assassinados na ocasião, tendo suas cabeças decepadas e colocadas em estacas. A situação em 1789 foi contornada, porém decidiu-se que a família real fosse transferida para o palácio de Tulheiras.

Em 1791, foi decidido que Maria Antonieta e sua família precisavam realizar uma fuga disfarçada. Reconhecidos e capturados na cidade, em Varennes, a família real foi transportada de volta a Paris e julgada por traição. A princesa de Lamballe, uma amiga

¹⁷ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 64.

¹⁸ WEISSMANN, Gerald. Post-Traumatic Tress Disorder: Obama, Palin and Marie-Antoinette. **The FASEB Journal**, 2009, p. 3253-3256; ZHANG, Bing; MA, Sai; RACHMIN, Inbal et al. Hyperactivation of sympathetic nerves drives depletion of melanocyte stem cells. **Nature**, 2020, pp. 676-681.

de Maria Antonieta, relatou que na noite da fuga os cabelos da rainha haviam mudado de cor, tornando-se brancos como os de uma senhora de 70 anos, sendo que ela tinha 36 anos à época. O segundo episódio ocorreu dois anos depois, também em decorrência da “Marcha sobre Versalhes” e da “fuga para Varennes”. Em janeiro de 1793, o rei Luís XVI foi condenado e executado na guilhotina. Maria Antonieta mal havia se recuperado de ter visto a cabeça da princesa de Lamballe espetada em uma lança na janela de seus aposentos quando soube da execução de Luís XVI e de que sua pena também seria a decapitação. Segundo relatos, no dia de sua execução seus cabelos estavam completamente esbranquiçados.

Do ponto de vista de Maria Antonieta não resta dúvida de que ser ameaçada de morte durante uma manifestação em polvorosa e capturada durante uma fuga secreta na madrugada, ver a cabeça decepada de seus soldados e de sua amiga presas na ponta de uma lança, receber a notícia de que seu marido foi guilhotinado e que ela também o seria, são experiências dignas de horror, bem como da alcunha de cruéis — tanto quanto a situação social de miséria e violência da França, em 1789, diga-se de passagem. Por mais que possa não acreditar na veracidade dos relatos sobre a transformação dos cabelos de Maria Antonieta, dificilmente alguém duvidaria de que o horror provavelmente foi um dos afetos predominantes nas situações narradas.

Darwin deu grande importância para os cabelos e pelos enquanto elementos constitutivos da expressão de medo e terror. Além do encanecimento dos cabelos, o arrepio é considerado um dos principais sinais dessas emoções tanto nos humanos quanto nos animais. Segundo Darwin, o eriçar involuntário dos pelos, penas e demais apêndices dérmicos do corpo é frequente dentre os grandes vertebrados. Esse gesto é associado à expressão de raiva ou terror, e sua principal função é “fazer o animal parecer maior e mais aterrorizador para o inimigo ou rival”¹⁹. É interessante notar essa espécie de resposta mimética na qual, quando o animal se sente aterrorizado, a reação evolutiva que mais frequentemente foi selecionada foi a de tornar-se aterrorizante.

Horripilar-se seria, portanto, um gesto de mão dupla: o corpo é tomado pelo horror ao se depara algo horrível que o ameaça, mas, em contrapartida, a reação involuntária de eriçar seus próprios pelos pode transformá-lo em um objeto horripilante para os outros. Mesmo que Darwin tenha descrito alguns casos nos quais pessoas em determinadas

¹⁹ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 87.

situações afetivas ficam arrepiadas até os cabelos, é difícil acreditar que esse tipo de gesto teria alguma função para um humano. Darwin apontou que o arrepio não é um gesto articulado apenas às emoções de horror, terror e medo — podendo estar associado, por exemplo, ao frio e até mesmo ao prazer. Porém, o fato de que a sua relação com as emoções atreladas à ideia de “horripilar-se” possa ser observada em animais evolutivamente próximos dos humanos faz com que se possa inferir que essa reação involuntária é uma herança retida durante a seleção natural de nossos ancestrais, que sobreviveu em nosso comportamento expressivo mesmo que não apresente nenhuma utilidade atual.

As implicações até aqui apontadas sobre as definições de *Grauen* e *Grausen* oferecem duas principais incidências do uso desses termos, enquanto “horror”, que serão de precioso auxílio neste capítulo: 1) para definir algo que *causa o horror*; e 2) para definir alguém que *se horroriza* com algo. Por exemplo, quando Freud, no manuscrito “A cabeça da Medusa” (1922), afirmou que o *gorgóneion* é “horripilante”²⁰ [*Grauen erwek*], ele se referia mais à sua capacidade de despertar o horror do que à sua “feiura”. Mesmo que o mito narre que a Medusa era bela e tornou-se feia, não é exatamente a essa característica que o psicanalista se refere. A cabeça da Medusa enquanto “símbolo de horror”²¹ [*Symbol des Grauens*] produz “efeitos horripilantes”²² [*grauenerregende Wirkung*]. Nesse sentido, é o objeto que produz o efeito de horror.

Diferente é a situação presente no caso do “homem dos ratos”, em que Freud descreveu que o paciente, durante uma sessão, expressava através de seu corpo “sinais de horror”²³ [*Zeichen des Grausens*], especialmente um determinado gesto facial compreendido pelo psicanalista como uma expressão de “horror”²⁴ [*Grausen*]. Da mesma forma como foi descrito que quando Anna O. era tomada por alucinações de imagens assustadoras, seu corpo ficava trêmulo como expressão de “medo e horror”²⁵ [*Angst und*

²⁰ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 326.

²¹ Idem. A Cabeça da Medusa (1940 [1922]), 1996, p. 289.

²² Ibid., p. 290.

²³ Idem. Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“o homem dos ratos”) (1909). In: Idem. **Obras completas volume 9**: observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910), 2013, p. 26.

²⁴ Ibid., 2013, p. 27.

²⁵ Idem; BREUER, Josef. Estudos sobre a Histeria (1893-1895), 1996, p. 65.

Grauen], ou mesmo sobre a “expressão de horror”²⁶ [*Ausdruck des Grauens*] que podia ser observada em Emmy von N. durante um ataque histérico. Nesse sentido, Freud estava se referindo à maneira como os pacientes eram afetados pelo horror, isto é, foca sua descrição no horror enquanto uma reação.

Por fim, uma das principais incidências do termo *Grauen* enquanto horror na obra de Freud ocorreu em seu ensaio sobre o sentimento denominado como *Unheimliche*, o incômodo. Que o psicanalista tenha proposto uma relação aproximada entre a experiência de horror, enquanto *Grauen*, e o sentimento de incômodo é bastante reveladora uma vez que nesse texto, ele realizou uma longa investigação etimológica sobre o termo *Unheimliche*. Havia ali, por tanto, um interesse específico com as palavras e com aquilo que elas designam, principalmente, tendo em vista a ideia de que este ensaio deu sequência as formulações apresentadas em “Sobre o sentido antitético das palavras primitivas” (1910). Mais do que isso, ainda é preciso levar em consideração que “O incômodo” foi escrito entre os anos 1917 e 1920, ou seja, entre a publicação das “Conferências introdutórias a psicanálise” (1916-1917) e de *Além do princípio de prazer* (1920), os dois momentos da teoria freudiana na qual as definições das palavras *Angst*, *Furcht* e *Schreck* entraram em cena para a construção das argumentações sobre o medo e o trauma.

Freud estava tentando explicitar um fenômeno relacionado ao sentimento incômodo produzido por determinadas situações cotidianas e pela literatura de horror, por exemplo. Trata-se da circunstância na qual acontecimentos sinistros e insólitos, acabam gerando um estado de estranheza, deixando-nos profundamente incomodados com algo que na maioria das vezes é difícil de definir. Para tanto, se dedicou à investigação etimológica das palavras antônimas *unheimlich* e *heimlich*, comparando os verbetes desses termos em dicionários alemães e cotejando com termos equivalentes de outras línguas. Esse recurso à etimologia foi importante nessa situação, uma vez que Freud pôde definir que o termo *unheimliche* é utilizado para abarcar a designação daquilo que é “incômodo”, “estranho”, “sinistro” e “insólito”, podendo inclusive se direcionar às ideias de “espectral”, “demoníaco” e “oculto”. Porém, ao se retirar o prefixo *un*, temos as palavras *heimlich* que é, a princípio, utilizada para se referir às ideias opostas à *unheimliche*, como “cômodo”, “familiar” e “doméstico”.

²⁶ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a Histeria (1893-1895), 1996, p. 120.

Entretanto, Freud comentou que a polissemia da palavra *heimlich* invade o sentido de *Unheimlich*, fazendo com os termos em uma determinada intersecção, deixem de ser antagônicos. O sentido de “familiar” presente em *heimlich* é uma oposição àquilo que é “estrangeiro”, mas quanto mais *heimlich* se direciona para um sentido de introversão e encerramento dentro do seio familiar, mais ela também contempla a ideia de “guardado”, “protegido”, “escondido” e “dissimulado”. Nesse sentido, a polissemia de *Unheimlich* que inclui a ideia de “oculto”, faz com que ela deixa de fazer oposição à *heimlich*. É por isso que tradução de *Unheimliche* por “incômodo” proposta por Paulo Sérgio de Souza Jr. é interessante, uma vez que contempla a relação contrastante do “incômodo” e enquanto o “não-cômodo”, porém não perder essa polissemia da intersecção, na qual o “incômodo” também é algo que está reservado “dentro-do-cômodo”. Mais ainda, flerta com a ideia que temos em português de se estar “incomodado com algo”, ao ponto de beirar o sentimento de revolta e a intolerância com algo ou alguém.

Assim, Freud chegou a uma definição de *Unheimliche* que lhe agradava: “incômodo é tudo aquilo que deveria permanecer um segredo, dissimulado, e veio à tona”²⁷, trata-se de “uma espécie de elemento aterrador [*Schreckhaften*”²⁸, que provém daquilo que fora recalcado no passado, ou seja, “remonta ao que é há muito conhecido, ao que há tempos é familiar”²⁹. É nessa relação entre o sentimento de incômodo e aquilo que dá medo e é aterrador, que surge a articulação com o horror enquanto *Grauen*:

Não há dúvida de que ele [o incômodo] figure entre o que é aterrador [*Schreckhaften*], que suscita medo e horror [*Angst und Grauererregenden*], assim como também é certo que essa palavra nem sempre é utilizada num sentido que se possa determinar com precisão e acabe por coincidir com aquilo que suscita medo [*Angsterregenden*]. No entanto, pode-se esperar que haja um núcleo particular que justifique, assim, a utilização de uma palavra-conceito particular. Gostaríamos de saber o que é esse núcleo comum que porventura permita, no interior do medonho [*Ängstlichen*], distinguir um “incômodo”.³⁰

²⁷ FREUD, Sigmund. **O incômodo** (1919), 2021, p. 59.

²⁸ Ibid., p. 47.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., p. 46.

Essa é uma passagem que, depois de termos passado por capítulos nos quais olhamos com atenção para os termos *Angst* e *Schreck*, inevitavelmente exigirá certa dedicação. Porém, antes irei adiantar que mais à frente no ensaio de 1919, Freud faz uma nova articulação entre *Unheimliche* e *Grauen*. Ao argumentar sobre o incômodo relacionado aos mortos, isto é, a temática dos cadáveres, fantasmas e espíritos. Freud acreditava que o incômodo se expressa no mais alto grau em experiências nas quais acreditamos ter visto um fantasma, assim como no desconforto sentido durante um funeral, e até mesmo no medo sentido durante a leitura de um conto de horror. Segundo o psicanalista, o sentimento nessas situações é mais forte “porque aqui o incômodo está misturado demais com o horripilante [*Grauenhaften*] e é, em parte, recoberto por ele”³¹.

Freud indicou que o sentimento de incômodo não se exime de estabelecer articulações com ideias, imagens e situações que desencadeiam o afeto de *Schreck*. Com isso, o incômodo também passa a utilizar do temor antecipatório de *Angst* como desencadeador da atmosfera sinistra de que algo está fora de lugar. O sentimento de nojo, náusea, soturnidade e horror, característico de *Grauen* também podem ser um efeito do desenvolvimento de um incômodo, entretanto, como demonstrou Freud, o sentimento horripilante pode tingir esse incômodo com sua tonalidade afetiva e emocional. No ensaio “O incômodo” (1919), Freud traçou a delimitação desse “núcleo particular” do sentimento *Unheimliche*, porém também demonstrou como esse incômodo está intimamente relacionado com importantes aspectos do horror e do medo.

5.1. Horror ao cadáver

Mesmo que a relação entre horror e morte já tenha sido abordada no capítulo sobre *Schreck*, e que no capítulo dedicado à *Scheu* algumas noções sobre o tabu relacionado ao cadáver tenham sido mencionadas, a ideia específica de “horror ao cadáver”³² [*Grauen vor dem Leichnam*] será aqui retomada. Entretanto, ela está intimamente relacionada à ideia de morte, que já tive a oportunidade de abordar nos capítulos anteriores. Nesse sentido aqui apresentarei a questão, tendo a relação entre o morto e morte como foco, mas sem perder de vista o interesse na temática do horror. Podemos resumir o argumento

³¹ FREUD, Sigmund. **O incômodo** (1919), 2021, p. 92.

³² Idem. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, p. 105.

freudiano sobre a questão da morte e do cadáver está fundamentado em quatro considerações: 1) a ideia de morrer, ou melhor, da impossibilidade psíquica de se conceber a própria morte; 2) matar, se referindo à facilidade psíquica de levar a cabo a morte de outrem; 3) morte, enquanto o efeito psíquico da morte de um outro querido; 4) e por fim, o silenciamento, enquanto fantasia psíquica que encobre a materialidade da morte.

No artigo chamado “A etiologia da histeria” de 1896, Freud recorreu a esse tipo de horror e repugnância ao cadáver na construção de um exemplo para explicar a relação entre um sintoma histérico e um acontecimento traumático. Trata-se de uma anedota que tem por objetivo descrever as duas condições segundo as quais uma situação torna-se traumática ao ponto de desencadear sintomas histéricos: 1) “adequação para funcionar como determinante”³³; e 2) “a necessária força traumática”³⁴. O exemplo descreve o procedimento no qual um psicanalista investiga os sintomas que são apresentados pelos pacientes. “Suponhamos que o sintoma em exame seja o vômito histérico”³⁵ sugeriu Freud, se a análise das memórias do paciente indicar que o sintoma se originou depois do horror [*Schreck*]³⁶ de um acidente ferroviário, por exemplo, a resolução do vômito enquanto sintoma ficaria insatisfatória. Por mais que a memória enquanto causa satisfaça a condição de força traumática, ainda lhe faltaria a adequação como determinante. Por outro lado, se as lembranças do paciente indicarem que os vômitos foram despertados após o paciente ter comido uma fruta estragada, teríamos a adequação como determinante, mas estaria ausente a força traumática. Por fim, Freud descreveu que um psicanalista se encontraria satisfeito em sua investigação caso, as associações finalmente conseguissem “atribuir o sintoma a uma experiência que *tenha justificavelmente produzido uma alta dose de repugnância* [*hohes Maß von Ekel*] — por exemplo, a visão de um cadáver em decomposição”³⁷. Nesse caso, ambas as condições estariam cumpridas, uma vez que na “visão medonha [*Grauen*] e repulsiva [*Ekel*] de um cadáver”³⁸, a repugnância

³³ FREUD, Sigmund. A etiologia da histeria (1896), 1996, p. 191.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Idem. Zur Ätiologie der Hysterie (1896). In: Idem. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet**, vol. 1., 1940-52, p. 428.

³⁷ Idem. A etiologia da histeria (1896), 1996, p. 191.

³⁸ Ibid., p. 193.

apresentaria a adequação como determinante do gesto de vomitar e o horror [*Grauen*]³⁹ ao defunto traria a força traumática o suficiente.

Alguns anos mais tarde, em *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901), para exemplificar um caso de lapso de fala, Freud descreveu as memórias de um oficial austríaco que foi prisioneiro de guerra em uma pequena vila italiana, provavelmente durante a Guerra Austro-Prussiana de 1866. Não sabemos se o tenente era um paciente, amigo ou figura ilustre, mas Freud citou a narrativa em primeira pessoa, como se a tivesse colhido do próprio tenente T. Juntamente com duzentos outros oficiais prisioneiros, o tenente T. passou meses na vila italiana. A escassez de assistência médica e a precariedade da situação favoreceram o surgimento de doenças e falecimentos. Foi então que quando um dos prisioneiros morreu de gripe, para tentar evitar a proliferação de uma epidemia, seus amigos levaram o defunto para o porão. No final do mesmo dia, o tenente T. e um colega estavam caminhando ao redor da casa na qual haviam guardado o cadáver, quando um súbito desejo mórbido surgiu-lhes à mente:

À noite, quando tinha começado a dar uma volta em torno da casa com um amigo, ambos manifestamos o desejo de ver o cadáver. A visão que se ofereceu a mim, como o primeiro a entrar no porão, assustou-me fortemente [*heftig erschrecken*]; pois eu não estava preparado para encontrar o caixão postado tão próximo à entrada e ser obrigado a ver de tal proximidade aquele rosto convertido em inquietação pelas luzes bruxuleantes das velas.⁴⁰

Depois de fugirem do porão, os amigos se dirigiram à um jardim, no qual à luz do luar causava um efeito especial ao tenente T.. Na tarde seguinte, puderam enterrar o colega. Mas o caminho do cárcere até o cemitério da vila foi “amargo e degradante”⁴¹, segundo o tenente, “pois rapazes aos berros, uma população zombeteira, desdenhosa, e vociferadores rudes e gritalhães aproveitaram essa ocasião para expressar abertamente seus sentimentos, uma mistura de curiosidade e ódio”⁴². Indefeso, sem conseguir evitar as ofensas, T. afirmou que a “repulsa [*Abscheu*] pela brutalidade manifestada”⁴³ com ele

³⁹ FREUD, Sigmund. Zur Ätiologie der Hysterie (1896), 1940-52, p. 431.

⁴⁰ Idem. **Sobre a psicopatologia da vida cotidiana**: (Acerca de esquecimentos, lapsos de fala, enganos, superstições e erros) (1901), 2019, pp. 105-106.

⁴¹ Ibid., p. 106.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

permaneceu até o fim do dia. Apesar do impacto das cenas vividas, o tenente não desenvolveu sintomas neuróticos, mas na mesma noite cometeu um lapso de fala que revelava bastante do contexto horrível de suas experiências dos últimos meses e especificamente dos últimos dias.

Na noite do enterro, ao se encontrarem novamente sob a específica luz do luar no jardim, T. disse aos colegas: “Poderíamos nos sentar na *cova* [*Grab*]”⁴⁴, para logo depois se corrigir: “... na *grama* [*Gras*] e *afundar* [*sincken* em vez de *singen*, ‘cantar’] uma serenata!”⁴⁵. Mesmo percebendo o lapso entre *Grab* e *Gras*, “cova” e “grama”, ele de imediato não havia identificado que também tinha trocado o *sincken* por *singen*, isto é, “afundar” por “cantar”. Logo refletiu e reconheceu a ideia de “afundar à cova” que havia sido expressa de maneira involuntária. Compreender o motivo de tal lapso, lhe trouxe a mente diversas imagens relacionadas aos últimos dias, a impressão ambígua de nojo [*Ekel*s] e luto despertada pela cena no porão, a violência do enterro e o medo [*Furcht*] da epidemia, mas também lhe trouxe memórias antigas, lembrou que exatamente naquele dia era o aniversário de morte do pai e que ao longo das últimas noites tivera vários pesadelos em que recebia a visita de uma parente próxima, que no sonho surgia doente ou morta — alguns meses antes havia recebido a notícia de que o local onde morava essa parente havia sucumbido à uma epidemia de gripe.

Em 1928, Freud voltou a mencionar algo sobre o horror relacionado aos cadáveres em um breve texto chamado “Uma experiência religiosa”, na qual se detinha ao conteúdo de uma carta que recebeu de um médico norte-americano. Este, havia lido uma entrevista de Freud de 1926, realizada pelo escrito alemão George Sylvester Viereck (1884-1962), na qual um dos tópicos abordados envolvia a crença na vida após a morte. Quando questionado se acreditava “na persistência da personalidade após a morte, de alguma forma que seja?”⁴⁶, Freud respondeu: “não penso nisso. Tudo o que vive perece. Por que deveria o homem constituir uma exceção?”⁴⁷. Viereck, seu entrevistador insistiu: “gostaria de retornar de alguma forma, de ser resgatado do pó? O senhor não tem, em

⁴⁴ Idem. **Sobre a psicopatologia da vida cotidiana**: (Acerca de esquecimentos, lapsos de fala, enganos, superstições e erros) (1901), 2019, p. 106.

⁴⁵ Ibid.; tradução modificada em destaque.

⁴⁶ Idem. O valor da vida: entrevista rara de Freud. In: MAUGÜÉ, Jean; CARONE, Marilene; SOUZA, Paulo César (org.). **Sigmund Freud e o gabinete do Dr. Lacan**, 1990, p. 119.

⁴⁷ Ibid..

outras palavras, desejo de imortalidade?”⁴⁸. A essas perguntas Freud elaborou a seguinte reflexão:

Sinceramente, não. Se reconhecermos os motivos egoístas por trás de toda conduta humana, não temos o mínimo desejo de voltar. A vida, movendo-se num círculo, seria ainda a mesma. Além disso, mesmo se o eterno retorno das coisas, para usar a expressão de Nietzsche, nos dotasse novamente do nosso invólucro carnal, para que serviria isso, sem memória? Não haveria elo entre passado e futuro. Pelo que me toca, estou perfeitamente satisfeito em saber que o eterno aborrecimento de viver finalmente passará. Nossa vida é necessariamente uma série de compromissos, uma luta interminável entre o ego e seu ambiente. O desejo de prolongar a vida excessivamente me parece absurdo.⁴⁹

Porém, na sequência, Freud retomou a questão pela via de suas recentes constatações sobre a divisão da dinâmica pulsional entre pulsão de vida e pulsão de morte, que havia sido apresentada seis anos antes em *Além do princípio de prazer* (1920), afirmando que “talvez morramos porque desejamos morrer. Assim como amor e ódio por alguém habitam nosso peito ao mesmo tempo, assim também toda vida conjuga o desejo de manter-se e um anseio pela própria destruição”⁵⁰. Nesse sentido, Vida e Morte atuariam em conjunto regendo o mundo, tal como as Moiras gregas que ao mesmo tempo que tecem e organizam os fios da vida, são elas que os cortam de maneira inexorável.

As respostas de Freud na entrevista incomodaram o médico norte-americano, que resolveu relatar ao psicanalista através de sua carta uma situação na qual havia encontrado a palavra de Deus em um momento de desespero. Na carta ele contou que durante o período em que estava na residência médica no Hospital da Universidade teve uma experiência traumática. Certa vez, disse o médico, “ao passar pela sala de dissecação, chamou minha atenção uma velha senhora de rosto amável (*sweet-faced dear old woman*) que estava sendo carregada para uma mesa de dissecação”⁵¹. A visão desse cadáver teve

⁴⁸ FREUD, Sigmund. O valor da vida: entrevista rara de Freud. In: MAUGÜÉ, Jean; CARONE, Marilene; SOUZA, Paulo César (org.). **Sigmund Freud e o gabinete do Dr. Lacan**, 1990, p. 119.

⁴⁹ Ibid., pp.119-120.

⁵⁰ Idem. O valor da vida: entrevista rara de Freud, 1990, p. 120.

⁵¹ Idem. Uma experiência religiosa (1928). In: Idem. **Obras completas volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**, 2014, p. 332.

um impacto poderoso sobre ele, “essa *sweet-faced woman* me causou tal impressão que me veio o seguinte pensamento: ‘Não existe Deus; se existisse um Deus, ele não teria permitido que essa *dear old woman* fosse levada para a sala de dissecação’”⁵². Depois, relatou à Freud, ao chegar em casa havia decidido que não iria mais frequentar a igreja e que passou a duvidar do cristianismo. Porém, nesse momento, lhe ocorreu sua experiência religiosa: “enquanto pensava sobre isso, uma voz falou à minha alma que eu devia ‘considerar o passo que ia dar’”⁵³, no que ele respondeu à voz: “se eu soubesse com certeza que o cristianismo é a verdade e que a Bíblia é a palavra de Deus, eu o aceitaria”⁵⁴.

Segundo médico que escreveu à Freud, essa conversa havia sido testemunho o suficiente para ele de que “a Bíblia é sua palavra [de Deus], que os ensinamentos sobre Jesus Cristo são verdadeiros e que Jesus é nossa única esperança”⁵⁵. Com esse relato, ele tentou convencer Freud refletir “sobre essa importante questão”⁵⁶ para que Deus pudesse se revelar à sua alma também. O psicanalista afirmou ter respondido essa carta destacando principalmente o fato de que além de ateu, Freud tivera uma criança dentro dos preceitos do judaísmo, o que de certa forma contribuía para o seu distanciamento em relação à doutrina cristã pregada pelo colega médico. Em uma tréplica, o médico norte-americano disse que rezava por Freud, para que lhe fosse dada a “fé para crer”⁵⁷.

Ao comentar essa troca de cartas inusitada, Freud destacou a força dos motivos afetivos presentes na experiência relata, uma vez que “como se sabe, Deus permite que aconteçam outros horrores [*Greuel*], muito diferentes da remoção do cadáver de uma senhora de traços simpáticos para uma mesa de dissecação”⁵⁸. Além disso, seria possível intuir que um médico já graduado estaria familiarizado com os procedimentos de fisiologia tão comuns na formação em medicina. Com isso, Freud supõe que a intensidade afetiva da experiência estava relacionada à aparência do cadáver, de uma velha senhora de rosto amável:

⁵² FREUD, Sigmund. Uma experiência religiosa (1928). In: Idem. **Obras completas volume 17**: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929), 2014, p. 332.

⁵³ Ibid., p. 333.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., p. 334.

Podemos imaginar o acontecido da seguinte maneira. A visão do cadáver nu (ou quase a ser desnudado) de uma mulher, que lembra ao jovem sua mãe, desperta nele a saudade da mãe procedente do complexo de Édipo, à qual logo se junta a indignação contra o pai. Pai e Deus ainda não se diferenciaram bastante para ele, a vontade de aniquilar o pai pode se tornar consciente como dúvida da existência de Deus e pretender legitimar-se, ante a razão, como irritação pelos maus-tratos do objeto materno. Tipicamente, a criança vê como maus-tratos aquilo que o pai faz à mãe no intercuro sexual. O novo impulso, deslocado para o âmbito religioso, é apenas uma repetição da situação edípica, e por isso tem o mesmo destino, pouco depois.⁵⁹

É notável como essa é uma das situações nas quais Freud realizou interpretações extrapoladas nas quais com pouca informação sobre os processos psíquicos de pessoas que não foram suas pacientes e que lhe apresentaram suficientes informações sobre suas memórias e seu passado. Porém, duas constatações podem ser retiradas desse texto: 1) a palavra *Greuel*, nesse contexto, está sendo utilizada no ponto de intersecção entre os sentidos de “atrocidade” e “horror”, já que a indignação do médico está relacionada a ideia de que tratar uma velhinha de rosto amável como se fosse um cadáver (dissecando-a) seria uma atrocidade horrível, ou seja, de certa forma o caráter horrível do cadáver é deslocado para aquilo que se faz com cadáveres; 2) o recurso freudiano de interpretação da situação afetiva do médico norte-americano se articula às ponderações sobre a morte apresentadas por Freud em 1915, no texto “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte”.

No texto sobre guerra e morte, o interesse original de Freud estava relacionado à tentativa de compreensão de qual era o impacto de um grande acúmulo de mortes na subjetividade daqueles que estavam testemunhando os efeitos da Primeira Guerra Mundial. Havia uma espécie de contrassenso com o qual o psicanalista tentava lidar que o levou desenvolver algumas reflexões sobre o fenômeno da morte, que posteriormente em 1920, em *Além do princípio do prazer* foram retomadas e conceitualizadas através da pulsão de morte. Esse contrassenso se referia ao fato de que a postura racionalista frente ao fato da finitude é bastante comum, ou seja, com frequência encontra-se pessoas que afirmam compreender a morte como um fenômeno natural da existência, um desfecho

⁵⁹ FREUD, Sigmund. Uma experiência religiosa (1928), 2014, p. 335.

previsível para vida, “incontestável e inevitável”⁶⁰. Freud estava falando de si, como é possível comprovar na entrevista por Viereck em 1926.

Entretanto, em 1915, Freud destacou que essa postura racional, no fundo é uma tentativa de silenciar a morte, uma “inconfundível tendência de pôr a morte de lado, de eliminá-la da vida”⁶¹, isto é, sendo ela um evento incontrollável da natureza, não há o que se pensar sobre ela, apenas ignorá-la enquanto ela não vem. Na realidade, essa postura é uma espécie de retorno à uma fase da vida na qual de fato não havia no psiquismo a capacidade de alguma compreensão da morte: a infância. Esse exemplo é fundamental para Freud, uma vez que ele era de fato convicto da lei biogenética postulada por Haeckel, que dizia que a ontogênese repete a filogênese. Nesse sentido, aquilo que era possível de se observar nos comportamentos das crianças frente à morte, era uma repetição em curtíssimo tempo das relações que foram sendo estabelecidas pela espécie humana com o mesmo fenômeno.

Em geral, as crianças nada sabem sobre sua própria morte e por um bom tempo também ficam sem conhecer a morte dos outros. Mesmo quando há uma situação que impõe a realidade da morte na vida de uma criança muito pequena, é comum que a ideia de morte seja elidida pelos eufemismos que buscam auxiliá-la na compreensão da situação que podemos chamar de traumática, tentando torná-la algo lúdico. É comum tratar da morte com as crianças dizendo que as pessoas que faleceram tornam-se estrelas no céu — tal como ocorria com determinados personagens da mitologia grega —, ou que foram morar com no reino do céu — tal como postula a religião católica, por exemplo. Porém, apesar desse tipo de eufemismo ser um tipo de proto-concepção da ideia de morte, seu objetivo fundamental é a manutenção do silenciamento em relação à morte.

Mais do que isso, Freud ainda argumentou sobre como, após alguns anos, as crianças que adquiriram alguma compreensão sobre o fenômeno da morte, ainda sustentam uma certa posição de ignorância em relação a ela. Tratam da morte com uma naturalidade constrangedora, ameaçando despreocupadamente de morte outras crianças que as desagradam e até mesmo chegando a dizer, na cara daqueles que amam: “Querida mamãe, quando você morrer, vou fazer isso e aquilo”⁶². Essa postura, Freud também irá

⁶⁰ FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, p. 230.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

identificar com uma postura que esteve presente em nossa história filogenética, supondo a partir da comparação com outras espécies, que em determinado momento de nossa evolução não nos preocupávamos com os parentes mortos. Enquanto um companheiro sexual, de caça ou convivência morria, ele deixava de ser o que era antes e se tornava algo abandonável.

No texto de 1915, a partir de inferências, Freud supôs que o humano primitivo de alguma fase de nossa ancestralidade que não conhecemos, já que muito antiga, se relacionava de maneira ambígua com a morte. Em um determinado momento, esses antepassados foram levados a assumir uma posição diferente ante sua própria morte e a dos outros, já que provavelmente o ato de matar outros humanos era realizado sem escrúpulos em alguns momentos relacionado a sobrevivência. A morte do outro era levada de forma verdadeiramente natural, como uma manipulação do ambiente. Se esse outro parece uma ameaça e a fuga não compensa, sua eliminação é o caminho.

Mas, Freud também considerou que muitas vezes esses antepassados, por motivos e de maneiras despropositais e cruéis também se sentia impulsionado a assassinar outro indivíduo da espécie. Comparando-o com animais mais agressivos que conhecemos, Freud inferiu que esse humano primitivo “era certamente um ser passional, mais cruel e mais maligno do que os outros animais. Ele assassinava com prazer e como se fosse algo óbvio”⁶³. Tratava-se da situação na qual um impulso agressivo que visava a destruição do outro dominava afetivamente o indivíduo, ao ponto de tomar controle de suas ações motoras. Uma vez que nossos antepassados ainda não haviam estabelecidos laços de censura e controle social, esse impulso não encontrava freios morais que o impedissem de ser imediatamente satisfeito.

A única barreira que existia era a possível reação violenta daquele estava sendo atacado — a violência era respondida com violência, e a sobrevivência dependia do assassinato do outro. A morte poderia ser evitada nesse tipo de duelo, mas ela dependia da desistência e fuga de um dos lados, por exemplo, na situação em que alguém acabava se ferindo gravemente e ficava incapacitado de lutar. Nesse sentido, para o humano pré-histórico, a morte do outro não significava nada além de uma satisfação, no sentido de eliminar algo internamente incômodo (impulso agressivo) e algo externamente incômodo (um competidor).

⁶³ FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, p. 121.

O argumento de Freud descrevia, entretanto, que nossos antepassados pré-históricos que estavam à beira da revolução da consciência, passaram a perceber a morte alheia como algo minimamente compreensível. Essa perspectiva parte da pressuposição de que em determinado momento dessa pré-história, nossos antepassados passaram a interagir com a presença de um cadáver de outra forma, uma mais parecida com aquela que pode ser observada no comportamento primatas e outros animais. Descobertas paleontológicas recentes⁶⁴ confirmaram que pelo menos alguns indivíduos da espécie *Homo Neanderthalensis* enterravam seus mortos há 50.000 anos atrás. Não só enterravam deliberadamente seus mortos, como também elaboravam sepulturas. Entretanto, a descoberta do crânio de Jericó na década de 1930, possibilitou que considerássemos que nossos antepassados já estabeleciam algum tipo de culto aos mortos desde aproximadamente 7000 anos a.C. Freud tentou imaginar como esse interesse de nossos ancestrais pela preservação dos cadáveres se deu:

Para o homem primevo, sua própria morte era certamente tão irreal e inimaginável quanto ainda hoje é para cada um de nós. Mas havia um caso em que as duas atitudes opostas perante a morte se chocavam e entravam em conflito, e esse caso tornou-se muito significativo e rico em consequências de vasto alcance. Sucedia quando o homem primevo via morrer um dos seus, sua mulher, seu filho, seu amigo, que ele sem dúvida amava como nós aos nossos, pois o amor não pode ser muito mais novo do que o prazer em matar. Então, na sua dor, ele teve que aprender que também ele podia morrer, e todo o seu ser revoltou-se contra tal admissão; pois cada um desses amores era um pedaço de seu próprio amado Eu.⁶⁵

Fig. 73 — Crânio de Jericó

⁶⁴ RENDU, William, et. al. Evidence supporting an intentional Neandertal burial at La Chapelle-aux-Saints. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, 2014, pp. 83-85.

⁶⁵ FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, p. 236.

Porém, Freud estipulou que provavelmente essa passagem de um hominídeo sem escrúpulos em matar para um hominídeo que preserva alguns cadáveres não se deu de maneira linear e homogênea:

Por outro lado, essa morte também era justa para ele, pois em cada um desses amores havia também um quê de estrangeiro. A lei da ambivalência dos sentimentos, que ainda hoje domina as relações afetivas com as pessoas que mais amamos, certamente vigorava com amplitude ainda maior na pré-história. Assim, esses amados falecidos tinham sido também estranhos e inimigos, que haviam despertado nele uma parcela de sentimentos hostis.⁶⁶

Com isso, Freud buscou sustentar a ideia de que nossos ancestrais pré-históricos por muito tempo se regozijaram sobre o corpo do inimigo abatido, sem razão para questionar sobre o aparecimento do cadáver, bem como o estatuto da morte. Para o psicanalista, a subversão da postura de nosso ancestral frente à morte ocorreu quando surgiu um conflito de sentimentos entre o pesar pela morte daqueles que eram desejados e amados por ele, concomitante com a satisfação ambígua pela morte dessas mesmas pessoas, que ainda eram sentidas como estranhas e odiadas. Nesse sentido, a ambiguidade em relação a morte é tributária da ambiguidade sentida entre o amor e ódio.

Nossos ancestrais não podiam mais ignorar a existência da morte, já que haviam sentido por si próprios aquilo que futuramente chamaríamos de luto. Porém, reconhecer um morto, significou reconhecer algo da morte. Admitir sua própria morte, enquanto aniquilamento da vida, tornou-se uma possibilidade, mesmo que a morte de um inimigo continuasse ser um ato natural. Essa narrativa construída por Freud, culmina na constituição do animismo através da ideia de que “junto ao cadáver de alguém que amara”⁶⁷, nosso ancestral hominídeo “inventou espíritos, e a consciência de culpa pela satisfação que se mesclava ao luto [fazendo] com que tais espíritos recém-criados se tornassem maus demônios que inspiravam medo”⁶⁸. Essa revolução afetiva e cultural produzida pela constatação do morto e da morte, tornou a concepção de divisão entre corpo e uma alma uma possibilidade. Foi a força da memória, relacionada àqueles que

⁶⁶ FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915), 2020, pp. 236-237.

⁶⁷ Ibid., p. 237.

⁶⁸ Ibid.

faleceram, que fez brotar no pensamento de nossos ancestrais a ideia de sobrevivência, através do forte desejo de esquecer a morte.

Por muito tempo, em um estado primitivo de sobrevivência, as relações entre indivíduos aparentados por vezes eram extremamente hostis. As condições ambientais favoreceram a sobrevivência de indivíduos que abriam mão dessa hostilidade para com os outros, uma vez que a convivência mais próxima com alguns tornava maior a probabilidade de sobrevivência e satisfação pulsional. Trata-se de uma linha tênue na qual a situação conflituosa continuou a existir de maneira internalizada, através da ambivalência pulsional. A criança que deseja que seus coleguinhas morram ou que fala com a maior naturalidade sobre a morte da mãe, no fundo, revela que esse tipo de ambivalência pulsional persistiu em nossa espécie, de maneira que foi preciso criar todo tipo de subterfúgio para lidar com a questão.

No ensaio intitulado “O incômodo” (1919), Freud contribuiu para o estudo desenvolvido por Rank em *O duplo: um estudo psicanalítico* (1914), trazendo novas reflexões para um fenômeno do psiquismo humano que deram o nome de “duplo” [*Doppelgänger*]. Ambos traçaram a noção de duplo como tendo sido originada de uma tentativa de elidir à finitude do eu, fruto de uma “tendência geral de eliminar da consciência, com particular obstinação, a ideia de morte, especialmente dolorosa para autoestima”⁶⁹. Nesse sentido, a primeira manifestação do fenômeno psíquico do duplo, teria sido a criação da concepção do que hoje chamamos de imortalidade da alma, que em últimas instância, para Freud é uma duplicação do eu que escolheu multiplicar-se como forma de evitar sua aniquilação — o mesmo mecanismo da imagem polifônica, em que para evitar à horror da castração, o psiquismo tentaria atenuar a ausência de pênis com uma profusão deles:

O gesto de criar uma tal duplicação para defender-se do aniquilamento tem a sua contraparte numa figuração da linguagem onírica, que adora expressar a castração por meio da duplicação ou da replicação do símbolo genital; ela se torna, na cultura dos antigos egípcios, um impulso para a arte de moldar a imagem do falecido em material durável. Mas essas representações tiveram origem no terreno de um amor-próprio incondicional; do narcisismo primário que domina a vida anímica da criança, tal como domina a do primitivo. E com a superação

⁶⁹ RANK, Otto. **O duplo: um estudo psicanalítico** (1914), 2013, pp. 117-118.

dessa fase o sinal do duplo se inverte e, de um garantidor da sobrevivência, ele se torna o incômodo prenunciador da morte.⁷⁰

O mecanismo psíquico da duplicação ao qual Freud se refere é a formação da instância psíquica do supereu, que se forma lentamente a partir do eu e começa a desenvolver uma perspectiva própria sobre eu, isto é, como um novo ponto de referência, passa a operar enquanto instância de autocrítica do eu. Porém, é possível com Freud conceber a ideia de o eu seja ele mesmo desenvolvido enquanto uma imagem de si mesmo, através das expectativas e das projeções parentais sobre seu filho. Nesse sentido, a própria noção de eu, tal como a concebe a psicanálise, seria um tipo de fenômeno de duplo⁷¹. O que de fato interessa nessa questão se relaciona ao fato de que o processo do narcisismo no aparelho psíquico está articulado com desencadeamento do medo e da aversão ao duplo que é fundamental para a compreensão do nosso horror ao cadáver:

Esta atitude erótica em relação ao próprio eu, entretanto, só é possível porque os sentimentos de defesa podem ser descarregados no odiado e temido duplo. O Narciso é ambivalente com relação ao seu ego, pois alguma coisa nele parece se opor ao amor exclusivo a si mesmo. A forma de defesa contra o narcisismo se manifesta primeiramente de duas maneiras: pelo medo e pela aversão ante a própria imagem no espelho [...] e, mais frequentemente pela perda da sombra ou da respectiva imagem no espelho. [...] Assim, se explica a aparente contradição de que a perda da sombra ou da imagem no espelho possa ser apresentada como perseguição da mesma, como representação pelo oposto, baseado no regresso do reprimido à repressão.⁷²

Isso significa que o duplo, que originalmente parecia ao inconsciente uma ótima estratégia de se defender da inexorabilidade da morte, torna-se para o psiquismo uma sombra do passado, um fragmento do passado que retorna como uma imagem fantasmática de repetição. Freud nos apresentou um exemplo interessante sobre o efeito do duplo. Em uma nota de rodapé do texto “O incômodo”, ele disse que durante uma viagem de trem estava sentado sozinho de noite quando em seu vagão, quando um

⁷⁰ FREUD, Sigmund. **O incômodo** (1919), 2021, p. 78.

⁷¹ Em outros trabalhos tive a oportunidade de me deter de maneira mais detalhada sobre a relação entre o fenômeno do duplo e a imagem do eu em Freud e Lacan. Ver PENHA, Diego Amaral. **Psicanálise e cinema: efeitos e riscos em intervenções psicanalíticas com dispositivos cinematográficos**, 2016 pp. 73-129; e Idem. **Psicanálise e cinema: filmes curam?**, 2018, pp. 71-120.

⁷² RANK, Otto. **O duplo: um estudo psicanalítico** (1914), 2013, pp. 122-124.

solavanco do veículo abriu violentamente a porta do reservado adjacente. Freud se levantou para verificar o ocorrido quando se deparou com “um senhor mais velho, de roupão, boina de viagem na cabeça”⁷³ que havia entrado em seu quarto. Ele imaginou que o homem havia se enganado e adentrado o compartimento errado. Quando Freud foi na direção do senhor mais velho para lhe indicar o caminho certo, percebeu que o homem caminhou em sua direção de forma agressiva. Então desconcertado o psicanalista percebeu que “o intruso era a minha própria imagem que aparecia em espelho na porta comunicante”⁷⁴.

Ao ignorar a imagem de si enquanto uma duplicação do próprio eu, argumentou Freud, também fica elidida a finitude que originalmente era o motor psíquico para produção de um duplo enquanto proteção contra a morte. O exemplo de Freud é interessante, porque ele também toca na relação estabelecida entre o psicanalista e esse senhor “mais velho” que ele reconheceu em seu duplo. Como o próprio Freud já havia mencionado dezenove anos antes ao narrar seu sonho de dissecação, para ele, o envelhecimento estava relacionado ao horror do decaimento do corpo. Nesse sentido, o duplo inconsciente que tinha função de evitar a morte enquanto aniquilamento do eu, transformou-se para Freud em um velho fantasma que o perseguia durante a noite. Assim, argumentou que o caráter do incômodo do duplo, só pode surgir do fato dele ser “uma formação atinente aos primórdios anímicos superados — que, à época, certamente tinha um sentido mais amistoso”⁷⁵. Isto é, enquanto um retorno do recalcado, “o duplo tornou-se uma imagem **horripilante** [*Schreckbild*], assim como os deuses tornam-se demônios após a queda de sua religião”⁷⁶.

Em 1919, é retomada a ideia horror relacionada aos defuntos, tal como havia sido abordada em *Totem e tabu* (1912-13), entretanto, ao invés de articular o “horror ao cadáver” [*Grauen vor dem Leichnam*] ao tema dos tabus e do sentimento de *Abscheu* frente aos mortos, em “O incômodo”, Freud demonstrou como o fenômeno do incômodo [*Unheimliche*], particularmente nessa temática, se apresenta de forma bastante misturada com o fenômeno do horripilante [*Grauenhaften*]. Tudo aquilo que se relaciona com a morte incomoda no mais alto grau a maioria das pessoas. Nem todos encontram-se

⁷³ FREUD, Sigmund. **O incômodo** (1919), 2021, p. 104; n. 92.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem, p. 80.

⁷⁶ FREUD, Sigmund. **O incômodo** (1919), 2021, p. 80; tradução modificada em destaque.

dispostos a ver, pensar ou falar sobre cadáveres, muitas vezes, nem mesmo dentro do contexto da ficção ou religião.

Freud descreveu que o fato de que exista não exista a possibilidade de representação da morte no inconsciente, fez com que a espécie humana desenvolvesse diversas formas de suplantar o desamparo frente a finitude. As religiões desenvolveram a crença na existência além da vida, justificando, muitas vezes com o suporte do Estado, que seria impossível manter a ordem moral na sociedade sem os dogmas relacionados as promessas do pós vida. Muitos acreditam que a possibilidade de entre em contato com os mortos é uma realidade, seja dentro de uma religião ou só através da superstição. A imagem do retorno dos mortos, seja na forma de espíritos, fantasmas, vampiros ou zumbis é particularmente incômoda e demonstra, segundo Freud, que “nenhum outro âmbito o nosso pensar e o nosso sentir mudaram tão pouco desde os primórdios como em nossa relação com a morte, em que o antigo ficou tão bem preservado por debaixo de um mirrado forro”⁷⁷. Em outros trabalhos⁷⁸ tive a oportunidade de aprofundar o fenômeno dos “zumbis” enquanto um discurso social, no qual discuti que no Haiti do início do século XX, o horror aos mortos-vivos não era o tipo de ficção que conhecemos atualmente, tratava-se de um medo real, assim como muitas pessoas temem espíritos e demônios.

O medo dos mortos, segundo Freud está articulado à um antigo sentimento animista que acreditava que o morto, naturalmente, sente inveja de quem continuando vivendo. O morto seria inimigo do vivo, “pretendendo levá-lo consigo como companheiro para a sua nova existência”⁷⁹ no além vida. Na concepção de Freud, esse tipo de medo está relacionado ao retorno de emoções primitivas de medo da morte que são mantidas de forma recalcada em nossa cultura e assim continuaram devido ao seu caráter conflitivo. A ideia freudiana é a de que originalmente o morto era de fato um inimigo, uma vez que para nossos ancestrais pré-históricos, todo vivo era um inimigo. Imaginemos a situação na qual o hominídeo vencedor de um duelo até a morte, continua atacando ou testando o

⁷⁷ Idem, p. 92.

⁷⁸ PENHA, Diego. **Zumbis: O Discurso Inconsciente em um Fenômeno Social**, 2012, pp. 17-23; Idem; GONSALVES, Rodrigo; ROSA, Miriam Debieux. Mortos enfim: algumas disparidades e confluências entre vampiros e zumbis na cultura popular, In: GONSALVES, Rodrigo; PENHA, Diego Amaral (org.). **Ensaio sobre vampiros e zumbis: psicanálise, filosofia e arte**, 2021, pp. 15-17.

⁷⁹ FREUD, Sigmund. op. cit. (no prelo); tradução modificada em destaque; Idem. O infamiliar (1919), 2019, p. 89.

cadáver de seu inimigo, pois ainda não o concebeu como morto. Em *Totem e tabu* (1912-13), Freud⁸⁰ descreveu segundo a crença de alguns povos não industrializados, o ato de matar um inimigo, deveria ser seguido de uma série de ritos de apaziguamento do morto. A revolta do morto era dada como certa caso os procedimentos fossem ignorados. Se eles fossem bem-sucedidos, acreditava-se que o morto poderia se tornar um espírito amigo e até mesmo um protetor.

Freud afirmou que nossa disposição estagnada para lidar com os mortos é incômoda, por dois principais fatores: 1) a potência das nossas reações emocionais originárias; e 2) o desamparo produzido pela relativa insuficiência de respostas científicas ao fenômeno da morte. A impossibilidade de imaginar ou conhecer a morte encontra um obstáculo lógico que não foi ignorado por Freud. É nisso que reside o desamparo frente ao desconhecimento em relação à morte, pois por mais que saibamos que tudo o que vive irá perecer, essa concepção não pode ser clara para ninguém, uma vez que não temos relatos de alguém que pereceu sobre como é perecer.

É nesse sentido que podemos compreender a afirmação freudiana de que “não existe nada no inconsciente que possa dar um conteúdo ao nosso conceito de aniquilação da vida”⁸¹, isso porque cabe ao sistema perceptivo sob o controle da consciência captar na realidade coisas que produzem traço mnêmicos no inconsciente⁸². Se morte é o desligamento ou ausência da consciência, e esta é a responsável pela capacidade de conhecer do sistema psíquico, chegamos à um imbróglio lógico, no qual consciência e morte não podem coincidir. A todo indivíduo está vetada a possibilidade de testemunhar a própria morte, tendo em vista que morrer significa necessariamente deixar de existir enquanto espectador de qualquer coisa.

Assim sendo, a imagem do morto tornou-se para humano uma representação da morte. Ou como sintetizou Freud, em termos psíquicos, “a própria morte é apenas um morto”⁸³. Assim como, o morto como experiência de perda opera enquanto uma lembrança da morte. Ela é a extirpação daquele que falece de sua própria vida e da vida das pessoas ao seu redor. A aqui cabe retomar a ideia freudiana de que a morte é vivida

⁸⁰ FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913), 2014, pp. 80-83.

⁸¹ Idem. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]), 2016, p. 105.

⁸² Ibid.

⁸³ Idem. O motivo da escolha dos cofrinhos (1913). In: Idem. **Arte, literatura e os artistas**, 2017, p. 174.

como uma castração e que está diretamente relaciona ao seu efeito de ruptura. Outras experiências também são vividas enquanto ruptura, porém, como bem destacou Louis-Vincent Thomas (1922-1994), a morte é a única delas que “deixa um *cadáver* humilhante e repugnante, [que é] ao mesmo tempo símbolo da ausência, já que o defunto é um desaparecido, e o anúncio de uma putrefação que se aproxima”⁸⁴. Quando temos de lidar com a morte do outro, muito rapidamente ela se transforma em um morto. Por exemplo, quando sabemos que vamos perder alguém para uma doença terminal, não lidamos exatamente com a morte, ao invés disso, temos de nos relacionar com o vivo que logo morrerá, mas que continua vivo ainda. Quando a morte o alcança, logo ele deixa de ser alguém morrendo e se torna um morto, um cadáver. Quem já teve de lidar com o falecimento de alguém próximo ou conhecido, sabe que a partir desse momento tudo o que se tem de fazer, diz respeito ao morto, seu corpo e sua memória. O conceito de morte é capturado pela materialidade do cadáver, que de certa forma, representa o efeito implacável da morte.

Eu gostaria de inferir que o horror ao cadáver está relacionado ao fato dele compor uma experiência de limiar assim como os *kolossói* gregos, que abordei no capítulo sobre *Schreck* — na realidade, o *kolossós* é uma repetição da experiência do defunto, com o objetivo de substituí-lo. Tal qual o *kolossós*, o cadáver enquanto duplo do vivo opera como limiar entre a experiência da vida e a morte, no sentido de que seu advento abala profundamente a fronteira entre ausência e presença, assim como os limites entre passado e futuro. Ao mesmo tempo em que o defunto é o indício de alguém que deixou de existir, tornando-se ausente, ele ainda é a mesma pessoa, mas sob a forma insólita de uma casca vazia. O corpo morto é um rastro da pessoa que existiu, mas também é um sinal agonizante de que logo desaparecerá, desfazendo sua carne, e a depender do tempo até mesmo seus ossos. É didático o fato de que o defunto enquanto limiar, também não escape ao atravessamento duplo de categorias universais e particulares ao mesmo tempo. Todo cadáver passa pelos mesmos processos biológicos praticamente da mesma maneira, entretanto, diferentes culturas em diferentes lugares e momentos da história lidaram com seus mortos de maneiras completamente distintas.

Em *Totem e tabu* (1912-13), Freud mencionou a possibilidade de existir um “horror natural” [*natürliche Grauen*] produzido pela visão do cadáver e de sua

⁸⁴ THOMAS, Louis-Vincent. **El cadáver**: de la biología a la antropología, 1989, p. 7.

decomposição. Nesse contexto, a temática do horror ao cadáver surge como uma possibilidade de explicação para os tabus relacionados aos nomes dos mortos. Por isso, a retomada da concepção de horror natural, que pude comentar no capítulo sobre *Furcht*, em relação às serpentes, não traz muitas novidades. Porém, diferentemente do caso das cobras, aqui é difícil imaginar que apenas a percepção visual estaria atrelada ao horror relacionado aos cadáveres, sendo ele natural ou não. Facilmente reconhecemos que o processo de decomposição também trará fortes efeitos de repugnância através do odor. No caso de dietas nas quais outros animais são consumidos, o paladar também é severamente afetado por uma carne em decomposição.

A decomposição é um elemento incontornável do cadáver. É verdade que ao longo da história constantemente buscou-se dar um fim a esse fenômeno. O caso exemplo, é o da mumificação egípcia, que poderia ser considerada como um dos principais procedimentos de atraso da decomposição. Porém, cabe reconhecer que a maioria das atividades funerárias, inclusive o enterro, é uma ação contra a permanência da convivência de um cadáver em composição com os vivos. Mesmo as culturas nas quais a relação com o cadáver é mais próxima e eles passam mais tempo com os vivos do estamos acostumados, a atitude de atrasar sua decomposição está presente. Para além de um puro processo biológico inevitável e repugnante, o que é a decomposição? Ela é o gesto derradeiro. O *cadáver se decompor* é um gesto, mesmo que seja passivo ou reativo como tantos outros gestos de nossos corpos o são. Quem se decompõe não é o sujeito que conhecemos enquanto vivo, mas o seu duplo, esse outro que insiste em continuar em movimento. Se as expressões das emoções estão intimamente relacionadas a esse tipo de comunicação gestual captada pelo inconsciente, a decomposição é esse gesto derradeiro, que anuncia o fim existência dos corpos. O morto expressa a morte, e a morte é apenas um morto.

5.2. Rostos de horror

O uso dos termos *Grauen* e *Grausen* na obra de Freud remetem à uma questão que gostaria de abordar com mais atenção a partir de agora. No capítulo sobre *Furcht* indiquei a forte influência do livro *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (1872) de Darwin no pensamento de Freud e já foi apontado como em “O chiste e sua

relação com o inconsciente” (1905) há uma discussão os gestos expressivos estão incluídos em nossa capacidade de se comunicar, principalmente nos momentos em que as palavras se mostram escassas ou imprecisas. Seguindo as concepções prescritas por Darwin, Freud apostava que os movimentos expressivos conferiam tonalidades afetivas às nossas palavras e que podiam revelar os pensamentos e as intenções, mesmo que as palavras indicassem o oposto.

Mais do que isso, nesse livro de 1905, Freud⁸⁵ elaborou a ideia de que uma transmissão transgeracional de uma mimética das representações, que por sua vez exerce papel fundamental no processo de aquisição da linguagem. Trata-se da concepção de que a base do exercício da comunicação é um impulso à imitação dos gestos que percebemos nos outros. A argumentação de Freud gira em torno da ideia de que muito cedo descobrimos — sem ter consciência disso — que a melhor maneira de compreender um gesto é através realização do mesmo em nosso próprio corpo. A compreensão de uma expressão está relacionada com a possibilidade de dela ser apropriar através da imitação. É por isso que Freud destacou que “a imitação é a arte suprema da criança, e o motivo propulsor da maioria de seus jogos. A ambição infantil é muito menos voltada a destacar-se entre os seus pares do que a imitar os adultos”⁸⁶, no sentido de que é um dos procedimentos psíquicos mais fundamentais da constituição psíquica.

O psicanalista francês, Jacques Lacan retomou essa perspectiva no artigo “O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência analítica”⁸⁷ (1949), apresentando uma importante teorização sobre a dialética do olhar e ser olhado, entre o Outro — em geral a mãe — e o bebê, na constituição subjetiva. Trata-se de uma importante contribuição que além de fundamentar essa mimética das representações presente no livro dos chistes, aprofundou a compreensão dos conceitos de narcisismo, identificação e falo, além de elaborar uma costura significativa entre a noção de constituição subjetiva com o estruturalismo. Entretanto, desenvolver uma explicação sobre o estádio do espelho aqui seria um radical desvio do objetivo proposto em relação à investigação sobre horror em Freud. Assim sendo, remeto ao leitor minha dissertação

⁸⁵ FREUD, Sigmund. O chiste e sua relação com o inconsciente (1905), 2017, p. 274.

⁸⁶ Ibid., p. 321.

⁸⁷ LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada a experiência psicanalítica (1949) In: Idem. **Escritos**, 1998, pp. 96-103.

de mestrado⁸⁸, no qual dediquei-me extensivamente a esse conceito do pensamento de Lacan.

Porém, mais do que apresentar uma teoria freudiana da transmissão das expressões das emoções através da mimética das representações que esteja em articulação com as perspectivas psicanalíticas sobre a aquisição da linguagem, o que se destaca nessa questão é exatamente como esse ponto-de-vista apresentado por Freud no livro dos chistes têm profundas reverberações com a maneira através da qual o psicanalista descreveu seus casos clínicos. Essa não é uma questão simples de abordar, uma vez que ela se choca diretamente com a compreensão de que a clínica psicanalítica se caracteriza por subverter o estatuto dos parâmetros de clínica da qual se originou. Principalmente por colidir com a ideia de que “há uma relação de corte e ruptura constitutiva quando se pensa na passagem de uma clínica do olhar para uma clínica da escuta”⁸⁹. Não há dúvidas de que Freud de fato tenha estabelecido uma clínica que se volta principalmente para a escuta enquanto técnica semiológica, diagnóstica e terapêutica, com isso abandonando a centralidade do olhar na prática clínica. Porém, é imprescindível reconhecer que a passagem de uma clínica do olhar para uma da escuta ocorreu de maneira espiralar, no sentido de que ao ponto em que distanciamentos ocorriam, significativos retornos eram necessários ao ponto de partida eram necessários.

5.3. Serguei Constantinovitch Pankejeff

Por exemplo, o último grande caso clínico de Freud foi publicado em 1918 sob o título de “História de uma neurose infantil”. Serguei Constantinovitch Pankejeff foi atendido por Freud em duas etapas, a primeira de 1910 a 1914 e a segunda durante o ano de 1919, sendo que esse segundo momento do tratamento foi inserido apenas em 1924. Serguei procurou Freud aos 23 anos em 1910, após ter passado por diversos tratamentos psiquiátricos e neurológicos sem sucesso. Como afirmava se sentir “inteiramente

⁸⁸ PENHA, Diego Amaral. **Psicanálise e cinema**: efeitos e riscos em intervenções psicanalíticas com dispositivos cinematográficos, 2016, pp. 71-128; Idem. **Psicanálise e cinema**: filmes curam? São Paulo: Zagodoni, 2018, pp. 71-120.

⁸⁹ DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento, 2011, p. 440.

dependente e inapto para a existência”⁹⁰, além de ter sofrido de uma infecção de gonorreia que o levou a adoecer severamente aos 18 anos. Também apresentava sintomas de constipação intestinal grave, que o levava a recorrer à processos de lavagem intestinal com frequência. Freud diagnosticou que Serguei sofria de neurose obsessiva, mas decidiu focar a apresentação do caso clínico principalmente nos tópicos relacionados às memórias infantis relatadas pelo paciente, com intuito de sustentar a hipótese de que a neurose adulta, com frequência correspondia à uma neurose infantil que persiste até a vida adulta, de maneira explícita ou incubada.

O relato do caso é apresentado em temporalidades sobrepostas, mesmo que o destaque freudiano esteja nas memórias infantis de Serguei, estas estão completamente atravessadas pelo fato de que emergiam durante as sessões com Freud. É interessante notar que essas lembranças apresentam no caso uma trajetória elíptica na qual a narrativa se lança ao passado, para depois retornar ao presente, de maneira dialética. É possível observar que essas duas temporalidades coexistem dentro de uma lógica anacrônica de sobreposição — ao mesmo tempo em que há uma espécie de causalidade na qual as experiências infantis ainda incidem sobre o sofrimento atual do homem dos lobos, sua rememoração atua sobre a memória desestabilizando-a de sua cristalização afetiva e da própria relação causal estabelecida pelas lembranças.

Essa é uma consideração importante, pois a apresentação do caso ocorre em diversas idas e vindas para a infância de Serguei. Mas em termos de como as informações foram sendo apresentadas para Freud nas sessões a cronologia seria completamente outra. Há um verdadeiro enigma sobre a cronologia dos eventos que é compartilhada entre Serguei, Freud e o leitor do caso, uma vez que a estabilidade temporal depende da memória do paciente que jogava num único e mesmo período “coisas impossíveis de terem sido simultâneas e cheias de contradições em seu conteúdo”⁹¹. Por exemplo, Serguei disse à Freud que a história de sua infância é marcada por uma súbita mudança de comportamento por volta dos três e quatro anos de idade, no qual deixou de ser garotinho terno, dócil e calma, para apresentar comportamentos agressivos e até mesmo sádicos. Disse que nessa época havia começado a praticar todo tipo de “crueldades [*Grausamkeit*] com pequenos animais, capturar moscas para arrancar-lhes as asas e

⁹⁰ FREUD, Sigmund. **Da história de uma neurose infantil [O Homem dos Lobos]** (1918), 2020, p. 39.

⁹¹ Ibid., p. 50.

pisotear besouros; em sua fantasia, também gostava de açoitar grandes animais, como cavalos”⁹². Porém, também se lembrava que no mesmo período desenvolveu medo [Angst] e horror [Abscheu] intensos de animais como besouros, lagartixas e borboletas. Sua zoofobia com o passar dos anos foi paulatinamente se transformando em uma série de comportamentos compulsivos de cunho religioso. Sentia que precisava realizar um conjunto de ritos antes de dormir, como por exemplo, fazer um número específico de sinais da cruz, beijar um número específico de imagem de santos, assim como proferir algumas blasfêmias.

É exatamente durante a investigação sobre como que no mesmo período em que havia desenvolvido o comportamento de maltratar animais, também os temia com tanta intensidade que emerge na sessão com Serguei o relato de um acontecimento que é tomado por Freud enquanto marca do caso. Trata-se de um pesadelo que o paciente lembra de ter sonhado pouco antes de completar quatro anos de idade e que marca uma transformação psíquica na qual “antes dele, não havia medo [Angst], e imediatamente após, o medo [Angst] se manifestou de forma torturante”⁹³. O pesadelo encontra-se relatado por Freud no caso clínico em primeira pessoa, como se houvesse sido escrito pelo próprio Serguei:

*Sonhei que era noite e que estava deitado em minha cama (os pés da cama estavam voltados para a janela, diante da janela havia um renque de velhas nogueiras. Sei que quando eu sonhava era inverno, e de noite). De repente, a janela se abre por si mesma e vejo com grande **horror** [Schrecken] que há alguns lobos brancos sentados na grande nogueira diante da janela. Eram seis ou sete. Os lobos eram completamente brancos e mais pareciam raposas ou cães pastores, pois tinham rabos grandes como raposas, e suas orelhas estavam em pé como nos cães que prestam atenção a alguma coisa. Com muito medo [großer Angst], evidentemente de ser devorado pelos lobos, dei um grito e acordei. Minha babá veio correndo à minha cama para ver o que me acontecera. Demorou um bom tempo até eu me convencer de que fora só um sonho, tão natural e nítida me parecera a imagem da*

⁹² FREUD, Sigmund. **Da história de uma neurose infantil [O Homem dos Lobos]** (1918), 2020, p. 64.

⁹³ Ibid., p. 67.

*janela se abrindo e dos lobos sentados na árvore. Por fim me acalmei, senti como se tivesse me livrado de um perigo e adormeci outra vez.*⁹⁴

Serguei desenhou a cena dos lobos para Freud e comentou que provavelmente fora o seu primeiro pesadelo e que a partir de então passou a ter constantemente “medo [*Angst*] de ver algo terrível [*Schreckliches*] em sonhos”⁹⁵. Outras memórias da infância começam a ser lembradas por Serguei, de forma que Freud consegue argumentar sobre como vários elementos traumáticos encontram-se condensados no sonho narrado tal como foi rememorado. Dentre eles, gostaria de destacar que o pesadelo se encontra articulado ao “medo absolutamente monstruoso”⁹⁶ [*ganz ungeheuerliche Angst*] que Serguei sentiu aos três anos em meio ao ser aterrorizado [*Schrecken*] por sua irmã com uma imagem de lobo presente em um livro de contos de fadas. À princípio o homem dos lobos acreditava que se tratava de uma ilustração referente ao conto da “Chapeuzinho Vermelho”, porém posteriormente encontrou o livro em um sebo e constatou se tratar de uma representação do conto “o lobo e os sete cabritinhos”. Nesse último, o lobo pinta suas patas de branco para se disfarçar de mãe cabra, enganando os cabritinhos que o deixam entrar em casa. Ele captura seis dos filhotes, menos o caçula que se escondeu dentro do relógio de parede — informação importante para o que apresento a seguir.

Fig. 74 — *Desenho do homem dos lobos*

A cena na qual os lobos se encontravam na árvore remetia Serguei à uma historinha contada por seu avô, na qual um lobo entra pela janela da casa de um alfaiate que agarra o lobo pelo rabo. Ele arranca o rabo, fazendo com que o lobo fuga assustado. Certa vez, quando o alfaiate caminhava pela floresta foi surpreendido por uma alcateia

⁹⁴ FREUD, Sigmund. **Da história de uma neurose infantil [O Homem dos Lobos]** (1918), 2020, pp. 69-70.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁶ *Ibid.*

liderada pelo lobo sem cauda. Os lobos perseguem o homem até uma árvore que ele escala para se salvar. Os animais começam a subir um nas costas do outro para alcançar o alfaíate, quando ele reconhece o lobo sem cauda que estava na base da pirâmide e grita: “Pega o cinza pelo rabo”⁹⁷ [*Packt den Grauen beim Schwanz*]. Freud interpretou essa frase a partir da pressuposição de que o lobo cinzento era uma representação do pai grisalho. Porém, também podemos inferir aqui o duplo sentido de *Grauen*, em referência a todo horror e medo que envolve a figura do lobo para Serguei.

A principal lembrança que envolve o pesadelo do lobo se refere à uma memória de assistir ao coito dos pais quando tinha por volta de um ano e meio de idade. Na época, Serguei havia contraído malária, sofrendo de episódios febris que lhe acordavam durante o sono, levando-o a buscar acolhimento com os pais. Serguei disse ter a memória de acordar e se deparar com os pais no meio do ato sexual, na posição específica de coito por trás, uma vez que a posição dos corpos dos pais tem papel importante na imagem constituída na memória. Posteriormente, Freud descobriu certa incerteza de Serguei sobre essa memória, uma vez que o próprio paciente suspeitava que poderia ter na realidade assistido ao coito de dois cachorros, mas que sua memória o havia traído através de uma lembrança encobridora na qual tinha vivamente a imagem dos pais no lugar dos cachorros. Conforme sua memória, tinha certeza de ter visto com precisão a genitália da mãe sendo penetrada pelo pai. A mãe se encontrava curvada de quatro, enquanto o pai adotava uma posição ereta. O paciente relacionou à importância da postura do pai na lembrança à imagem do livro horripilante, no qual o lobo caminhava de uma determinada maneira, com as orelhas eretas.

A isso se associou outra memória, na qual certa vez soube que no dia seguinte iria conhecer um novo professor, sendo que na mesma noite sonhou que o tutor tinha cabeça de leão e que se aproximava de sua cama da mesma forma como a ilustração de lobo que sua irmã utilizava para assustá-lo. Não bastando as incontáveis associações, lembrou-se que durante o ginásio teve um professor de latim que se chamava Wolf, “lobo” em inglês. A argumentação freudiana tece a imagem do lobo com a ameaça à castração e a figura do pai de Serguei. Mas, o desenvolvimento do caso clínico como se segue em “História de uma neurose infantil” (1918) sem que seja possível continuar o acompanhando sem desviarmos o foco do objeto proposto em apresentá-lo nesse capítulo. As informações

⁹⁷ FREUD, Sigmund. **Da história de uma neurose infantil [O Homem dos Lobos]** (1918), 2020, p. 72.

que foram apresentadas até aqui possibilitam que possamos compreender o momento no qual Freud descreveu ao leitor uma cena clínica, na qual informou sobre um sintoma do homem dos lobos que surgiu especificamente como efeito da relação transferencial, apesar de apresentar uma relação com o horror relacionado à imagem do lobo. Contou Freud:

Na sala em que tivemos as primeiras sessões havia um grande relógio de parede diante do paciente, que, de costas para mim, ficava deitado num divã. Chamou minha atenção que, de tempos em tempos, ele voltasse o rosto para mim, olhando-me muito amistosamente, de uma maneira como que apaziguadora, e então dirigisse o olhar para o relógio. Na época, achei que dessa forma ele dava um sinal de seu anseio pelo fim da sessão. Muito tempo depois o paciente me lembrou desse gestual e me deu a sua explicação ao recordar que o mais novo dos sete cabritinhos encontrou um esconderijo na caixa do relógio de parede, enquanto os seis irmãos foram devorados pelo lobo. Ele queria, portanto, dizer naquela época: “Seja bom comigo. Preciso ter medo [*fürchten*] de ti? Vais me devorar? Será que devo me esconder de ti na caixa do relógio, como fez o cabritinho mais novo?”.⁹⁸

Aqui surge com toda força a questão do olhar na clínica. Serguei busca com os olhos o rosto de Freud, para certificar-se de que está tudo bem, de que o analista não se tornou mau como o lobo. Nota-se que nesse momento, o dispositivo do divã falha em exercer sua função de “corte para o olhar”⁹⁹ e a clínica psicanalítica desliza novamente da escuta para o olhar por um breve momento. A questão do olhar é central para Freud no que concerne a “invenção” do divã enquanto dispositivo clínico. Em um primeiro momento, o divã tinha função de acomodar o paciente durante a hipnose, uma vez que deitar-se trazia com mais facilidade o estado de relaxamento exigido para deixar-se hipnotizar. Porém, após o abandono da técnica hipnótica, o divã foi mantido junto com a exigência de que os pacientes se deitassem durante a sessão por dois principais motivos, argumentou Freud: 1) não conseguir ser olhado por outras pessoas durante um longo período de horas, ou seja, ficar exausto pela exposição; e 2) não querer “que as expressões de meu rosto forneçam material para interpretações do paciente ou influenciem o que ele

⁹⁸ FREUD, Sigmund. **Da história de uma neurose infantil [O Homem dos Lobos]** (1918), 2020, p. 84.

⁹⁹ DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento**, 2011, p. 439.

tem a comunicar”¹⁰⁰, isto é, impedir que aconteça uma espécie de intromissão da transferência através das expressões de seu rosto que poderiam sugestionar a fala dos pacientes.

Entretanto, na cena com o homem dos lobos, apesar de ser o paciente que busca o olhar do analista, este não perde a oportunidade de realizar uma espécie de leitura do rosto do paciente que o *olhava muito amistosamente, de uma maneira como que apaziguadora*. A impressão que Freud retirou da expressão facial de Serguei é fundamental para compor a interpretação que emerge na sequência que supõe que o olhar do paciente estava dizendo: *Seja bom comigo. Preciso ter medo de ti? Vais me devorar?* É preciso reconhecer que essa cena especificamente não contradiz a ideia de que a psicanálise freudiana realizou a transição de uma clínica do olhar para uma clínica da escuta.

Pelo contrário, trata-se fundamentalmente de uma vinheta representativa dessa transição em ação. Nela é possível reconhecer o analista que busca se libertar o olhar vigilante do paciente que demanda a presença do rosto do analista. O divã de fato atua enquanto um corte do olhar, porém contornável, permitindo que o olhar e a expressão das emoções através do rosto ainda estejam em circulação na transferência. Uma situação completamente diferente se encontra no “caso Dora”, publicado em 1905 sob o título de “Fragmento de uma análise de histeria”, qual encontramos a descrição de uma cena clínica em que Freud utilizou da expressão facial de sua paciente para realizar a interpretação de um sintoma.

5.4. Ida Bauer

Conhecida como Dora, Ida Bauer (1882-1945) foi atendida por Freud entre 1900 e 1902, com algumas interrupções. Os pais de Ida decidiram procurar o psicanalista quando ela tinha dezesseis anos e havia escrito uma carta na qual revela não suportar mais viver. Apesar de ter se tornado uma jovem de “feições inteligentes e agradáveis”¹⁰¹, como destacou Freud, ela havia tido na infância crises de falta de ar, enxaqueca e tosse, e na

¹⁰⁰ Idem. O início do tratamento (1913) In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 10**: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia [“o caso Schreber”], artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 179.

¹⁰¹ FREUD, Sigmund. **Fragmento de uma análise de histeria** (1905), 2019, p. 55.

época dos atendimentos com Freud sofria de afonia, fadiga, tosse crônica, amnésias, ataques de irritação, além de um sentimento de opressão no peito e corrimentos vaginais sem causa fisiológica aparente. O sintoma que mais preocupava aos pais era precisamente o desgosto pela vida somado à hostilidade com a família e à uma espécie de fobia social, que se manifestava sob a forma de “horror aos homens”¹⁰² [*Scheu vor Männern*].

Conforme é possível acompanhar no caso Dora, o adoecimento de Ida estava intimamente relacionado ao contexto da cilada familiar na qual a garota se encontrava inserida. O pai da garota, após haver contraído tuberculose decidiu se mudar com toda a família para uma cidade menor e mais afastada de Viena, na qual o clima favorecia a recuperação de seus pulmões. Na nova cidade, a família Bauer se aproximou de um casal do qual, especialmente o pai de Ida havia se tornado muito íntimo. Freud nomeou este casal de Sr. e a Sra. K.. Ida relatou à Freud que havia descoberto que seu pai estava tendo um relacionamento extraconjugal com Sra. K., e que o Sr. K. estava ciente e confortável com a situação. É nesse contexto que a garota narrou para o psicanalista as situações nas quais passou a ser assediada pelo Sr. K..

Entretanto, Ida suspeitava fortemente de que seu pai estava tão ciente dos assédios do Sr. K., quanto este sabia que sua esposa o estava traindo, o que a deixava extremamente raivosa e decepcionada com o pai. A hipótese da garota era de que ele a havia oferecido ao Sr. K. em troca da anuência deste com a traição da Sra. K. e ele. Acreditava que esse tipo de pacto poderia ter sido firmado entre os dois, mesmo que de maneira implícita, na qual ambos haviam decido fazer vistas grossas enquanto o outro fizesse vistas grossas. Essa situação propiciou uma série de assédios de todos os tipos: propostas amorosas; presentes caros; flores; e insistência em realizar longos passeios somente com Ida. Um dos mais graves e primeiros desses assédios ocorreu quando a garota tinha quatorze anos e foi encurralada pelo Sr. K. na loja em que ele trabalhava:

Dora me comunicou uma vivência anterior com o sr. K. que era inclusive mais apropriada para atuar como trauma sexual. Na época, ela tinha catorze anos. O sr. K. havia combinado com ela e com a esposa que elas viriam de tarde à sua loja, na praça principal de B., para assistir dali a uma solenidade religiosa. Mas ele convenceu sua esposa a ficar em casa, liberou os vendedores e estava sozinho quando a moça entrou na loja. Quando se aproximava a hora da procissão, ele pediu à moça

¹⁰² Idem. Fragmento da análise de um caso de histeria (1905 [1901]), 1996, p. 39.

para esperá-lo, enquanto ele baixava as corrediças, junto à porta que levava da loja à escada que conduzia ao andar de cima. Em seguida ele voltou e, em vez de sair pela porta aberta, apertou a moça subitamente contra si e deu-lhe um beijo nos lábios. Essa era decerto a situação capaz de causar numa moça intocada de catorze anos uma nítida sensação de excitação sexual. Mas, nesse instante, Dora sentiu uma náusea violenta [*heftigen Ekel*], soltou-se e correu, passando pelo homem, na direção da escada e de lá até a porta da rua.¹⁰³

Freud relacionou três dos sintomas de Ida à essa cena gravada em sua memória: a náusea; a sensação de opressão no peito; e o horror aos homens. Cena traumática se encontrava sintetizada nesses sintomas. A conflituosa situação relacionada ao envolvimento do pai com a família K., as disposições afetivas da garota para com seu pai e sua mãe, bem como os sentimento repulsivos contra o Sr. K. encontravam-se expressos de maneira condensada e deslocada nos sintomas corporais de Ida. Aqui cabe levantar a ideia psicanalítica de que o sintoma histérico muitas vezes não revela seu sentido de imediato, uma vez que a forma através da qual se expressa, sua aparência, digamos assim, pode ser inconscientemente transformada de acordo com a constituição das imagens, ideias e pensamentos recalçados que “lutam por expressão”¹⁰⁴.

Nesse sentido, é interessante notar que Ida não atribuíra seus sintomas de náusea, opressão no peito e horror aos homens aos assédios do Sr. K.. Apesar de toda a triangulação extraconjugal produzir nela afetos e sentimentos incômodos e medonhos, a garota levava o aparecimento de seus sintomas como um evento paralelo, sem explicação e profundamente incômodo. No caso, Freud demonstrou como é fundamental reconhecer a parcela arbitrária da formação dos sintomas na investigação daquilo que foi determinante para a expressão do material psíquico. Durante as sessões Ida chegou à cena de assédio durante suas tentativas de convencer Freud sobre a existência de um relacionamento entre a Sra. K. e seu pai. Aparentemente, não parecia haver uma relação causal entre o assédio e os sintomas da garota, porém a psicanálise revela que o sintoma muitas vezes não traz o seu sentido de maneira imediata e manifesta.

O método psicanalítico de investigação dos sintomas supõe que uma série de fatores estejam atuando para que as relações entre os conflitos inconscientes e seu trajeto

¹⁰³ FREUD, Sigmund. **Fragmento de uma análise de histeria** (1905), 2019, p. 66.

¹⁰⁴ Ibid., p. 83.

corporal de expressão se configurem de uma maneira menos arbitrária e se aproximem de formas de associações típicas — como, por exemplo, a associação entre pênis e serpente. Porém, a clínica psicanalítica se dedica também as determinações arbitrárias dos sintomas, uma vez que a investigação do sentido do sintoma não é apenas um instrumento diagnóstico, mas também um processo terapêutico. É nesse sentido, que Freud parece compreender o lugar dos gestos expressivos enquanto sinais clínicos, pois “o jogo fisionômico e a expressão dos afetos obedecem mais ao inconsciente que ao consciente”¹⁰⁵, sendo inclusive “denunciadores do primeiro [do inconsciente]”¹⁰⁶.

Só assim torna-se compreensível o procedimento clínico utilizado por Freud para interpretar a tosse nervosa de Ida. Ela havia relatado que aos doze anos de idade tinha desenvolvido uma enxaqueca aguda, junto com a tosse nervosa. Quando Ida iniciou seu tratamento com o psicanalista, a tosse estava presente, juntamente com uma rouquidão. Ambos os sintomas eram resultado de uma espécie de coceira na garganta que ela sentia. A coceira produzia a tosse, que por sua vez, em excesso, resultava em rouquidão. Devido à uma sequência de associações de Ida durante as sessões, Freud conseguiu construir uma hipótese sobre a origem da tosse nervosa, que relatou à garota. Como um bom sintoma histérico, após a exposição da construção hipotética a tosse sumiu.

A oportunidade de interpretar o sintoma da tosse histérica, surgiu durante uma sessão na qual Ida narrava sobre a relação amorosa estabelecida entre a Sra. K e seu pai. A jovem sabia do distanciamento afetivo entre seus pais, o que a fazia ter a clara impressão de que a relação deles encontrava-se completamente esfriada. Porém, Ida também suspeitava do vigor físico do pai, suspeitando de que ele não conseguiria satisfazer amorosamente a Sra. K. — essa suspeita no fundo era ao mesmo tempo uma frustração com a imagem do pai e a realização do desejo de que eles não fossem capazes de estabelecer relações sexuais. Essa hipótese levou Ida a suspeitar que o interesse da Sra. K em seu pai não poderia ser amoroso, mas fruto de um interesse financeiro:

[Dora] acentuou mais uma vez que a sra. K. só amava o seu pai por ser ele um homem *de posses*, percebi a partir de certas circunstâncias secundárias de sua expressão, que omito aqui tal como faço com a maior parte dos aspectos puramente técnicos do trabalho de análise, que por trás da frase se ocultava seu oposto: o pai, segundo ela, seria um homem

¹⁰⁵ FREUD, Sigmund. **Fragmento de uma análise de histeria** (1905), 2019, p. 106.

¹⁰⁶ Ibid.

sem posses. Isso só poderia ter conotação sexual, ou seja: como homem, o pai seria desprovido de posses, impotente.¹⁰⁷

Freud toma a palavra *vermögend*, que significa literalmente “abastado”, através de seu outro sentido referente à *vermögen* que designa ideia de “potência”. Mas, além disso o psicanalista se utiliza da noção de transformação no contrário para supor que aquilo que Ida disse poderia ser interpretado pelo seu exato oposto. Esse é um tipo de recurso psicanalítico muito comum nos casos clínicos freudianos, porém, não fica muito claro o que teria levado Freud a decidir que nesse momento da sessão, aquilo que a garota dizia precisava ser compreendido como fruto do mecanismo inconsciente da transformação no contrário. O único indício que é possível rastrear aqui é a ideia de que *certas circunstâncias secundárias de sua expressão* indicariam que Ida não dizia exatamente aquilo que seu inconsciente buscava dizer. Quais seriam essas circunstâncias secundárias de sua expressão?

A questão é que a interpretação funcionou e o sintoma de tosse desapareceu. No texto, Freud ofereceu ao leitor uma explicação sobre o sentido desse sintoma. Por Ida acreditar que seu pai sendo impotente não conseguiu ter relações sexuais com a Sra. K, ela buscava imaginar o que eles ficavam fazendo quando estavam a sós. Sexo oral lhe vinha à mente e justamente a imaginação somada ao interesse desejoso pela prática, levava a garganta de Ida a coçar. A questão sexual estava intimamente articulada aos sintomas de seu corpo, principalmente aos que envolviam a caixa torácica e a garganta. Mas, como apontou Freud, a tosse já havia surgido quando ela era criança, muito antes de sua família se envolver com os K. e de ela ter sido abusada. A resposta estava em uma lembrança de infância de Ida:

Ela se recordava muito bem de que em seus anos de infância fora uma chupadora [de dedo]. O pai também se recordava que a fizera perder o hábito de chupar após este ter continuado até o quarto ou quinto ano de vida. A própria Dora tinha uma lembrança clara de uma imagem de seus anos de bebê em que estava sentada num canto, no chão, chupando o polegar esquerdo, enquanto com a mão direita dava puxadinhas no lóbulo da orelha do irmão, calmamente ali sentado.¹⁰⁸

¹⁰⁷ FREUD, Sigmund. **Fragmento de uma análise de histeria** (1905), 2019, p. 91.

¹⁰⁸ Ibid., p. 97.

Freud associou essa cena com o irmão à uma provável e perdida memória mais antiga da jovem, na qual durante a amamentação no seio, ela brincava com o lóbulo da orelha de sua mãe ou de sua ama de leite. Assim, a tosse de Ida era uma repetição sintomática de suas experiências prazerosas na amamentação e na sucção do dedo, que foram interrompidos, talvez de maneira traumática gerando uma fissura nas memórias dela. A situação de assédio com o Sr. K e os conflitos produzidos pela relação extraconjugal do pai, intensificaram a fissura já existente na memória, reativando as vias de satisfação corporal, encontrado através delas um meio de expressão.

Essa tendência freudiana a se preocupar com o jogo fisionômico de sua paciente, bem como de tentar compreender aquilo que era falado através dos rastros de memória corporal que possibilitam a expressão dos conteúdos inconscientes não deveria nos surpreender uma vez que já tivemos a oportunidade de reconhecer a influência do livro de Darwin, *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (1872), na clínica da histeria. É exemplar a maneira como Freud buscou apontar ao leitor a presença das expressões de horror de caso de sua paciente conhecida como “Emmy von N.” em *Estudos sobre a histeria* (1893-95), afinal trata-se de um caso no qual as noções de medo, terror, pavor e horror emergem enquanto “marcas do caso”¹⁰⁹, isto é, o traço que o condensa enquanto uma questão clínica.

5.5. Fanny Moser

A “Sra. Emmy von N.” foi o pseudônimo da Baronesa Fanny Moser (1848-1925) tinha 41 anos quando iniciou seu tratamento. Ela sofria de um medo generalizado permanente que a deixava predispostas a todo tipo de susto e horror que, muitas vezes, desencadeavam um ataque emocional. Ela também apresentava um tique na fala, sob a forma de um estalido da língua que se intensificava em situações de tensão. A questão da fisionomia e da expressão das emoções foi o mote principal de seu tratamento, como já denuncia a descrição que Freud faz da primeira sessão. Ele relatou ao leitor que Fanny era uma senhora “jovem e de traços fisionômicos finos”¹¹⁰, porém “seu rosto tem uma

¹⁰⁹ SIQUEIRA, Elizabete Regina Almeida de; QUEIROZ, Edilene Freire de. O singular do caso clínico: uma proposta metodológica em psicanálise. **Arquivos brasileiros de psicologia**, 2014 pp. 105-107.

¹¹⁰ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria* (1893-1895), 2016, p. 76.

expressão tensa e dolorosa, os olhos estão apertados, o olhar baixo, a testa fortemente franzida, os vincos nasolabiais aprofundados”¹¹¹. Essa descrição estritamente visual é substancialmente diferente da maneira como a figura de Anna O. e as outras pacientes são apresentadas no mesmo livro.

De fato, as “surpreendentes manifestações motoras”¹¹² apresentadas pela paciente foram designadas pelo psicanalista como “jogo mímico fisionômico”¹¹³, o que justificava as citações diretas ao livro de Darwin. O sintoma de Fanny, chamavam a atenção exatamente porque não correspondiam à expectativa moral que se tinha com uma mulher do final do século XIX, principalmente de uma baronesa. Sobre isso, Freud comentou que “uma expressão mais viva e desinibida de emoções do que a mímica habitual”¹¹⁴ esperada das mulheres, tornavam as histéricas alvo de julgamentos morais injustificáveis. Fanny que era “quase rígida em seus movimentos expressivos”¹¹⁵, durante os ataques histéricos apresentava o gestual expansivo e violento de “estender as mãos à frente com os dedos abertos e crispados como expressão de **horror** [*Ausdruck des Grauens*]”¹¹⁶. Freud constantemente se referia aos sinais de horror e as expressões de horror apresentadas por Fanny. Ela mesmo dispunha constantemente de uma atenção preocupada e se assustava com muita facilidade. Certa vez ao realizar sua visita diária a paciente, ao adentrar no quarto de Fanny, ela se assusta:

Logo que entro, ela se sobressalta [*erschrickt*]. “Que bom você ter vindo. Estou tão assustada [*erschrocken*]” — diz, com todos os sinais de **horror** [*Zeichen des Grausen*], gagueira, tique. Primeiro, faço com que me conte em estado de vigília o que sucedeu, ao que, com os dedos crispados e as mãos estendidas à frente, ela descreve primorosamente o seu horror [*Entsetzen*]. — No jardim, um rato monstruoso resvalou de repente sobre sua mão e desapareceu num átimo; aquilo deslizava sem cessar para lá e para cá [...]. Muitos ratos estavam nas árvores.¹¹⁷

¹¹¹ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 76

¹¹² Ibid., p. 135.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.; tradução modificada em destaque.

¹¹⁷ Ibid., p. 109; tradução modificada em destaque.

Dá para notar que Freud buscava “ver na fisionomia”¹¹⁸ de sua paciente os sinais de afetos e emoções que denunciavam a relação daquilo que estava sendo relatado com os que ainda estava encoberto. O psicanalista descreveu que tais sinais tornavam-se reconhecíveis quando a paciente era indagada a respeito de seus sintomas, sob hipnose ou não. As lembranças que eram despertadas através da narrativa sobre seus sintomas, por vezes a levavam a descrever situações traumáticas que de maneira natural traziam à tona determinados gestos expressivos, principalmente em suas mãos e rosto. Dentro de uma constatação lógica, a expressão de traços fisionômicos de horror era para Freud um sinal de que a paciente se horrorizava com determinado assunto, lembrança, imagem, ideia ou palavra. Aquilo que era rememorado tomava conta do corpo da paciente se manifestando sob a forma de gesto:

É claro que essa série de causas desencadeadoras traumáticas que ela citou em resposta a minha pergunta sobre a razão de ser tão propensa a se assustar [*schreckhaft*] já estava pronta em sua memória [...]. No fim de cada uma das histórias ela se crispava toda e assumia uma expressão de medo e horror [*Schreck und Grause*]. Ao final da última, escancarou a boca e ficou ofegante. As palavras com que descreveu o tema pavoroso [*schreckhaften*] de sua experiência foram pronunciadas com dificuldade e entremeadas de estertores. Depois, suas feições se tranquilizaram.¹¹⁹

Da mesma forma como a presença do medo e do horror eram visíveis, o desaparecimento do gestual expressivo era compreendido como um indício de alívio. As sessões com Fanny estavam centradas em ela contar “histórias horripilantes”¹²⁰ [*Schauergeschichten*] que lhe traziam a mente “imagens aterradoras”¹²¹ [*Schreckbilder*]. O elo entra as histórias e as imagens, eram suas “lembranças apavorantes”¹²² [*schreckliche Erinnerungen*]. Por exemplo, Fanny contou a Freud quando era pequena um de seus irmãos lhe atirou um sapo morto. Nessa ocasião, a garota teve seu primeiro

¹¹⁸ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 118.

¹¹⁹ Ibid. Estudos sobre a Histeria (1893-1895), 1996, p. 86.

¹²⁰ Ibid., p. 85.

¹²¹ Ibid., p. 94.

¹²² Ibid., p. 85.

ataque de convulsões histéricas, que depois se desenvolveram em um “medo de sapos”¹²³ [*Furcht von Kröten*]. Então, tornou-se notável para Freud a íntima conexão entre as histórias, as imagens e as memórias. Essa relação se encontrava exposta nos gestos de horror de Fanny.

O caso é repleto de pesadelos e fantasias horripilantes relacionados à diversos animais como cobras, sapos e ratos. Há inclusive um horror bastante específico relacionado à carne crua ou gelada que surge após um sonho em que vê uma figura monstruosa com bico de abutre — citei esse sonho na seção “horror às cobras” do capítulo sobre *Furcht*. Como disse Freud, o caso de Fanny apresentava um verdadeiro estilo mefistofélicos¹²⁴ de criaturas e situações horripilantes. Porém, talvez o exemplo mais importante relacionado ao horror seja o sintoma motor apresentado pela paciente, no qual quando muito assustada ou nervosa começava a gaguejar e estalar a língua em um tique. Naquela cena na qual Freud a assusta ao entrar em seu quarto, além dos “sinais de **horror**”¹²⁵ [*Zeichen des Grausens*] apresentados por ela, a gagueira e o tique também foram despertados enquanto resposta afetiva.

Em determinado momento do caso, Freud¹²⁶ hipnotiza Fanny para investigar seu tique de estalar a língua. Em estado hipnóide, ela revelou que o sintoma havia se originado cinco anos antes, quando sua filha mais nova estava muito doente. Fanny tivera que ficar de vigília, sentada ao lado de sua cama. Em uma ocasião na qual a filha doente estava dormindo, ela se esforçara ao máximo para ficar em silêncio. Satisfeito, Freud então remove o sintoma através de uma sugestão direta que diz a Fanny para não se preocupar mais com o silêncio, pois sua filha já se encontra saudável e que não precisava ficar assustada com qualquer coisa. Entretanto, logo após acordá-la da hipnose, acidentalmente, outro médico entrou de supetão no quarto, assustando novamente Fanny que imediatamente voltou a produzir o estalido.

Para explicar sua hipótese acerca da origem desse sintoma em específico, Freud recorreu ao mecanismo que já havia formulado em outra ocasião como “objetivação da ideia contrastante”¹²⁷ [*Objektivierung der Kontrastvorstellung*], uma espécie de

¹²³ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 130.

¹²⁴ Ibid., p. 129.

¹²⁵ Idem. Estudos sobre a Histeria (1893-1895), 1996, p. 103; tradução modificada em destaque.

¹²⁶ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. op. cit., 2016, p. 83.

¹²⁷ Ibid., p. 136.

acionamento de ideias antitéticas na qual o conflito psíquico entre duas ideias ou impulsos contrastantes produzem um efeito traumático. Freud argumentou que as preocupações e a vigília constante ao lado da cama da filha, que adoecida tinha dificuldades para dormir. Essa situação levou Fanny ao esgotamento, de maneira semelhante ao que ocorreu com Bertha no “caso Anna O.”. Quando sua filha teve uma melhora, conseguindo dormir, Fanny concentrou todas as suas forças à ideia de ficar quieta para não acordar a filha, mas esse pensamento subitamente lhe sugeriu a ideia inconsciente contrastante de acordar a garota com algum barulho assustador. Tal pensamento opositor é comum na maioria das pessoas¹²⁸, trata-se de um movimento automático, principalmente no caso das proibições, quando se diz “não faça isso”, o pensamento é induzido para o “e se o fizer?”.

Aqui vemos a influência darwiniana em toda sua potência na clínica freudiana, pois essa hipótese está completamente fundamenta no segundo princípio da teoria das expressões das emoções, o *princípio da antítese*¹²⁹. Trata-se da concepção de quando um gesto foi hereditariamente associado enquanto reação a uma determinada emoção, podemos esperar que o estado afetivo oposto utilize as mesmas vias somáticas de expressão para se manifestar. O principal exemplo é o de que um sorriso faz uso de praticamente o mesmo caminho corporal para expressa tristeza com os cantos da boca rebaixados.

Com Fanny ocorreu exatamente o que não ocorre na maioria dos casos, pois devido ao esgotamento e a preocupação com a saúde da filha, seu eu se encontrava fragilizado, enquanto a ideia contrastante, que estava sendo controlada à princípio, mostrou-se mais forte e venceu a resistência. Assim a ideia contrastante buscou uma via somática facilitada para se manifestar, encontrando, “para horror [*Entsetzen*] da doente”¹³⁰, o estalido na língua. Esse gesto caracteriza-se por seu um meio termo entre o silêncio e o barulho. Não tão barulhento à ponto de acordar a criança, mas o suficiente para quebrar a quietude. Assim, Fanny desenvolveu um “horror [*Entsetzen*] ante o barulho”¹³¹ que ficou relacionado à sua constante irritação e apreensão assustadiça.

¹²⁸ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, p. 136.

¹²⁹ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 295.

¹³⁰ FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. op. cit., 2016, p. 136.

¹³¹ Ibid., p. 137.

Assim, o sintoma do estalido tornou-se permanente, se manifestando repetidas vezes em situações afetivamente semelhantes à originária. A partir daí, o estalido e a gagueira — que possuía uma origem bastante parecida com o tique — passaram a ser empregados em mais de uma situação. O tique e a gagueira “surgidos sob intenso **horror** [*heftigem Erschrecken*], desde então se juntaram a todo sobressalto [*Schreck*], mesmo quando este não podia dar ocasião à objetivação de uma ideia contrastante”¹³², argumentou Freud. O conflito das ideias contrastantes operou enquanto “eficácia traumática”¹³³, fixando o tique como um sintoma-mnemônico corporal [*leibliches Erinnerungssymptom*]¹³⁴.

5.6. Ernst Lanzer

Se voltarmos nossa atenção para o caso clínico publicado por Freud chamado “Observações sobre um caso de neurose obsessiva” (1909) podemos compreender como a aparição do horror era um elemento importante da clínica freudiana. Atualmente sabe-se que o paciente era um jovem advogado russo chamado Ernst Lanzer (1878-1914) que sofria de sintomas obsessivos graves quando procurou pelo tratamento de Freud. O caso ficou conhecido como “O homem dos ratos”, devido à determinada sessão, na qual o paciente que havia terminado de prestar serviço militar tenta dizer à Freud sobre uma forma horrível de tortura que ouviu em uma conversa entre dois oficiais.

O rapaz procurou Freud depois de perceber que suas ideias obsessivas haviam piorado nos últimos quatro anos. Era atormentado por medos [*Befürchtungen*] constantes, em que acreditava que algo horrível iria acontecer com as pessoas que amava. Com frequência era dominado por impulsos insólitos, como por exemplo, um súbito desejo de cortar a garganta com uma navalha, mas também pequenas proibições insignificantes a que se submetia aleatoriamente. O interesse de minha investigação nesse caso encontra-se vinculado a maneira como Freud visualmente descreveu a cena na qual o paciente

¹³² FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Estudos sobre a histeria (1893-1895), 2016, pp. 137-138; tradução modificada em destaque.

¹³³ Ibid., p. 137.

¹³⁴ Idem. Studien über Hysterie (1893-1895), 1940-52, p. 148.

relata a história da tortura. Esse fragmento do caso de certa forma sintetiza aquilo que venho destacando nos outros casos clínicos freudianos.

Freud praticamente abre o caso com a cena na qual Ernest tentava contar sobre essa forma de tortura que havia ouvido falar no exército, em que um balde cheio de ratos era acoplado no traseiro de um prisioneiro amarrado. Colocava-se fogo no fundo do balde, fazendo com que os ratos desesperados buscassem uma rota de fuga. Impedidos de fugir pelas paredes de metal, os animais tentariam escapar pelo ânus, arranhando e comendo a carne da pessoa pelo caminho. Essa cena se encaixava em um pensamento obsessivo que atormentava Ernst: ele devia dinheiro à um tenente e acreditava que se não quitasse essa dívida, seu pai seria torturado com o balde de ratos, para quitar a dívida. Além de ser um pensamento um tanto quanto desproporcional, a verdade é que quando essa ideia surge em Ernst, seu pai já havia há muito falecido.

A seção do caso clínico na qual Freud apresenta essa cena se chama “grande medo obsessivo”¹³⁵ [*große Zwangsbefürchtung*]. Ela é antecedida por duas breves seções nas quais o psicanalista conta sobre o início do tratamento e outra sobre a sexualidade infantil do paciente. No primeiro parágrafo da seção sobre o grande medo obsessivo, Freud arremessa o leitor para dentro do consultório psicanalítico, trazendo um trecho em primeira pessoa entre aspas, na qual sabemos se tratar da voz narrativa de Ernst. O recurso já havia sido utilizado na seção anterior, mas nessa terceira seção, Freud tentou ao máximo fazer com que o leitor se sentisse na posição de psicanalista:

“Acho que começarei hoje pela vivência que foi, para mim, o motivo direto para procurá-lo. Aconteceu em agosto, durante os exercícios militares em **. Eu vinha sofrendo antes, atormentava-me com pensamentos obsessivos de toda espécie, mas que pararam após o começo dos exercícios. Tinha interesse em mostrar aos oficiais regulares que nós não só aprendíamos alguma coisa, mas podíamos aguentar alguma coisa. Um dia fizemos uma pequena marcha partindo de *. No descanso, perdi meu pincenê. Embora pudesse tê-lo encontrado sem dificuldade, não quis adiar o prosseguimento da marcha e renunciei a ele, telegrafando a meu óptico em Viena, para que me enviasse um novo. No mesmo descanso tomei lugar entre dois oficiais,

¹³⁵ FREUD, Sigmund. Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“o homem dos ratos”, [1909]), 2013, p. 25.

um dos quais, um capitão de sobrenome tcheco, viria a ter importância para mim. Eu tinha um certo medo [*Angst*] desse homem, pois evidentemente ele gostava de crueldades [*Grausame*]. Não digo que fosse ruim, mas durante a refeição dos oficiais havia defendido a introdução do castigo corporal, e eu o havia contestado energicamente. Naquele intervalo, então, pusemo-nos a conversar, e o capitão falou de um castigo particularmente horrível [*schrecklichen*] que se usa no Oriente, sobre o qual havia lido...”.¹³⁶

Então a leitura é interrompida por Freud, para que ele possa descrever ao leitor, aquilo que se passava dentro do consultório. Por exemplo, ao se referir que Ernst se levantou, é possível inferir a presença do divã, que mais uma vez perde sua função de corte do olhar:

Aqui ele se interrompe, levanta-se e me pede para dispensá-lo da descrição dos detalhes. Eu lhe asseguro que não tenho inclinação alguma para a crueldade [*Grausamkeit*], que certamente não desejo atormentá-lo, mas que, naturalmente, não posso conceder-lhe algo que não está em meu poder. [...]. Mas eu tudo faria, continuei, para adivinhar o sentido completo de algo que ele apenas insinuasse. Ele estava se referindo à empalação? — Não, não é isso, o condenado é amarrado — (ele expressou-se de modo tão pouco claro, que não pude entender logo em qual posição) —, sobre o seu traseiro colocam um recipiente virado, contendo ratos que — ele novamente se ergueu e mostrava todos os sinais de horror [*Zeichen des Grausens*] e resistência — perfuravam. O ânus, completei.¹³⁷

Novamente somos apresentados a esses “sinais de horror” que Freud observava nos gestos de seus pacientes. Entretanto, não se trata apenas da fisionomia do rosto do paciente, que é central no exemplo, como veremos, mas também de toda a intensidade corporal do paciente que se levanta duas vezes, sinalizando para Freud algum tipo de tensão. Quando alguém está inquieto, é comum que espontaneamente interpretemos que a pessoa está incomodada com algo. É interessante notar que ao mesmo tempo em que Freud infere o significado dos sinais que observa no corpo do paciente, também infere

¹³⁶ FREUD, Sigmund. Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“o homem dos ratos”, [1909]), 2013, pp. 25-26.

¹³⁷ Ibid.

aquilo que Ernst tentava dizer sem sucesso. Esse recurso no qual o analista se arrisca a preencher as lacunas daquilo que é oferecido pelo paciente foi formalizado por Freud em 1937 no conceito de “construção na análise”¹³⁸. Após oferecer sua contribuição à narrativa de Ernst, o psicanalista passa a relatar aos leitores quais foram os efeitos dessa intervenção. Para tanto, nos descreveu os gestos expressivos do paciente:

Nos momentos mais importantes da narrativa percebe-se nele uma expressão facial muito peculiar, que posso entender apenas como de horror [*Grausen*] ante um prazer seu que ele próprio desconhecia. Ele prossegue, com bastante dificuldade: “Naquele momento estremei com a ideia de que aquilo sucedia a uma pessoa cara para mim”. Perguntado diretamente, ele diz não ser ele próprio que executa o castigo, e que este é executado impessoalmente. Após refletir por um instante, sei que a “ideia” diz respeito à mulher por ele adorada.¹³⁹

Já bastante o comentar nesse trecho, porém o parágrafo seguinte também contribui para a discussão:

Ele interrompe a narrativa para me assegurar que tais pensamentos lhe são estranhos e desagradáveis, e que tudo a eles vinculado passa dentro dele com extraordinária rapidez. Simultaneamente à ideia há também a “sanção”, isto é, a medida defensiva que é obrigado a tomar, para que a fantasia não se realize. Quando o capitão falou daquele castigo terrível [*gräßlichen*] e lhe vieram tais ideias, ele conseguiu defender-se de ambos com suas fórmulas habituais, com um “mas” associado a um gesto de repulsa da mão, e com a frase “Que coisa me vem à cabeça!”.¹⁴⁰

Com essas duas passagens chegamos à um momento precioso da tese que tenho desenvolvido nessa investigação. O caso do homem dos ratos se desdobra em diversas reflexões acerca da neurose obsessiva e principalmente sobre o lugar das palavras na trama inconsciente do desenvolvimento dos sintomas. Porém, avançar na apresentação do caso e suas minúcias significariam um desvio desnecessário para os meus objetivos. Além

¹³⁸ FREUD, Sigmund. Construções na análise (1937), 2018, p. 329-330.

¹³⁹ Idem. Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“o homem dos ratos”, [1909]), 2013, pp. 26-27.

¹⁴⁰ Ibid., p. 27.

disso, com facilidade poderíamos ser tomados por outros pontos e outras questões do caso que nos fariam perder de vista a importância de tal passagens.

Não é exagerado afirmar que são centrais para o caso clínico as cenas nas quais Ernst narrou à Freud sobre a tortura com ratos e a consequente interpretação do psicanalista sintetizada na ideia de que ele falava de um horror ante um prazer que ele próprio desconhecia ter. O apelido de “homem dos ratos” dado ao caso clínico atesta sobre a importância da cena enquanto marca do caso. Outros sintomas, memórias e pensamentos obsessivos de Ernst também estavam relacionados à palavra e a ideia de “ratos” [*Ratten*]. A ideia de que os sinais de horror do paciente surgiam quando ele era acometido por desejos conflitantes também uma importante chave de leitura para Freud. Ernst com frequência se impactava com as ideias que lhe surgiam à mente envolvendo toda sorte de desejos e medos de que atrocidades, crueldades e coisas horríveis acontecessem.

Antes de se chamar “Fases do horror em Freud”, a pesquisa que aqui desenvolvo iria se chamar “Horror ante um prazer desconhecido”, em referência ao caso do homem dos ratos. Pois, independentemente da importância de tal cena para a análise do caso, ou até mesmo par o desenvolvimento da psicanálise, é preciso reconhecer que se trata de uma intervenção clínica muito esquisita. Freud escuta Ernst falar sobre ter sido impactado com a ideia de uma tortura cruel e horripilante no exército, e o psicanalista a partir da expressão de horror manifestada pelo rapaz inferiu que seu gesto não poderia significar outra coisa à não ser um desejo recalcado — horror ante um prazer desconhecido. O título da tese foi alterado através do reconhecimento de que essa não era a única faceta nem o único rosto de horror em Freud. Inclusive foram as outras faces de horror na obra de Freud que ofereceram os elementos necessários para que fosse possível compreender o que levou o psicanalista a produzir tal inferência.

Dentre os elementos que contribuem para uma tal interpretação é importante destacar a presença dos mecanismos inconsciente de “objetivação da ideia contrastante” e “transformação no contrário”. Estes são, por sua vez, tributários da ideia de *sentido antitético original das palavras* que Freud tomou emprestado de obra *Ensaio de linguística* (1885) de Abel, mas também, como já apontei, do *princípio da antítese* do livro das expressões das emoções de Darwin. As técnicas clínicas de “associação livre” e

“construção”¹⁴¹ também se mostram fundamentais para que Freud pudesse realizar tamanha inferência sem que isso pudesse ser considerada uma intrusão na escuta. Porém, para tanto, estas concepções técnicas precisariam ser ampliadas para não apenas contemplar o recurso às associações livres de ideias, imagens e palavras, por exemplo. Freud também se mostrava atento à livre expressão gestual de seus pacientes, mesmo que o foco central de sua clínica fosse a escuta.

5.7. Que horror?

A investigação aqui proposta acerca de *Grauen* dirigiu a investigação para um ponto interessante que de certa forma propõe algum tipo de amarração com quase tudo que já havia sido apresentado até aqui. Porém, ela se desdobra em um enigma fundamental para uma tese que se proponha a investigar o fenômeno do horror em Freud e tenha se deparado uma série de descrições de gestos expressivos de horror: o que era uma “expressão de horror” para Freud? Existiria a possibilidade de levantar uma hipótese sobre qual seria a ideia gestual de horror com a qual o psicanalista estava operando?

Antes que essa questão seja abandonada, devido a impossibilidade material de se inferir qual era o rosto de horror que imaginava Freud quando interpretava os gestos de seus pacientes, talvez seja prudente indagar o óbvio. Se tivéssemos que levantar uma hipótese sobre como Freud sabia diagnosticar uma histérica, necessariamente teríamos que nos referir a seu estágio realizado na Salpêtrière em Paris 1885 e 1886. Isso significa pressupor que, pelo menos inicialmente, Freud tenha aprendido perceber os sinais da histeria através da semiologia iconográfica proposta por Charcot. Mais do que isso, ao se consultar o catálogo da biblioteca¹⁴² pessoal do psicanalista, lá se encontra não apenas um volume da *Iconographie photographique de la Salpêtrière* (1876-1880) [Iconografia fotográfica da Salpêtrière], como também o segundo volume publicado alguns anos depois *Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière. Clinique des Maladies du Système nerveux* (1888-1899) [Nova Iconografia da Salpêtrière. Clínica de doenças do sistema nervoso].

¹⁴¹ FREUD, Sigmund. Construções na análise (1937), 2018, p. 329-330.

¹⁴² DAVIES, J. Keith; FICHTNER, Gerhard (comp.). **Freud's Library: A Comprehensive Catalogue**, 2004, pp. 59 e 430.

Esse achado seria a principal evidência de que Freud haveria aprendido a identificar uma histeria, através de seus sinais semiológicos, mesmo que posteriormente tivesse abandonado tal método investigativo. A influência de Charcot com certeza teve seu peso na forma como Freud olhava para seus pacientes. O psicanalista reconhecia que Charcot tinha “a natureza de um artista”¹⁴³ e que havia dado destaque para uma “espécie de ‘visão’”¹⁴⁴ que acreditava fundamental para o desenvolvimento da nosografia da histeria. É curioso como Freud se referia ao mestre francês através de metáforas relacionadas à visão e à arte, mas como ele mesmo apontou, o próprio Charcot definia-se como um “‘*Visuel*’ um homem que vê”¹⁴⁵.

Ao elaborar sua autobiografia, Freud disse que “queria provar a tese de que, na histeria, paralisias e anestésias de partes do corpo se delimitam de um modo que corresponde à representação comum (não anatômica) do ser humano”¹⁴⁶. Por isso, antes de deixar Paris, elaborou com Charcot o projeto para um estudo comparativo das paralisias histéricas que não foi desenvolvido. Temos em Charcot uma boa pista sobre uma atitude relacionada à sobrevivência de uma clínica do olhar em Freud, muito articulada a ideia de estabelecer uma nosografia patológica a partir de métodos iconográficos. Porém, nada relacionado à expressão gestual do horror pode ser diretamente articulado a presença de um pensamento charcotiano na obra de Freud. O mestre francês ensinou o Freud a olhar, mas não necessariamente para os gestos expressivos.

Abandonando a pista deixada por Charcot, seria prudente buscar algo mais diretamente relacionado aos gestos expressivos que pudesse ter imprimida uma noção de rosto de horror em Freud. Imagino que o leitor já deva ter se antecipado e inferido que a resposta para esse enigma está no livro *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (1872) de Darwin. O biólogo dedicou um capítulo inteiro à expressão da surpresa, do espanto, do medo e do horror, bem como, em outro capítulo desenvolveu reflexões sobre o nojo. Darei destaque aqui para a maneira como Darwin descreveu as expressões do horror e do nojo, uma vez que a intenção é relacionar essas descrições de gestos

¹⁴³ FREUD, Sigmund. Charcot (1893), 1996, p. 22.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Idem. “Autobiografia” (1925), 2011, p. 85.

expressivos com a palavra *Grauen* e *Grausen* que foi utilizada por Freud para descrever os sinais de horror de seus pacientes.

O objetivo de Darwin no livro das expressões das emoções era mapear uma variedade de gestos expressivos em humanos e animais, de maneira com que pudesse discernir quais fatores adquiridos e hereditários eram determinantes para a manutenção de um conjunto de gestos disponíveis para cada espécie. Com essa intenção, a elaboração do livro contou com um método de coleta de informações através de colaboradores, que auxiliaram o biólogo na reunião de uma ampla fonte de informações a respeito dos gestos expressivos de animais e populações de diversos países e etnias.

Muitos dos colaboradores de Darwin estavam em contato com populações de regiões sem contato com a civilização europeia, trabalhando como missionários e protetores de reservas aborígenes, por exemplo. Darwin elaborou um questionário contendo 16 perguntas para enviar aos seus colaboradores como, por exemplo: “Exprime-se a surpresa pelo arregalar dos olhos e da boca e pela elevação das sobrancelhas?”¹⁴⁷; “Manifesta-se o nojo virando-se o lábio inferior para baixo e elevando-se levemente o lábio superior com uma súbita expiração, como um vomitar incipiente ou cuspir?”¹⁴⁸ e “O medo extremo é expresso aproximadamente da mesma maneira que o fazem os europeus?”¹⁴⁹. Após um longo tempo de coleta o biólogo recebeu 36 respostas, as quais pode cotejar com a bibliografia sobre o assunto, que incluía obras clássicas como *The Anatomy of Expression in Painting* [Ensaio sobre a anatomia da expressão na pintura] (1806) de Charles Bell (1774-1842) e o *Mécanisme de la physionomie humaine. ou, Analyse électro-physiologique de l'expression des passions* [Mecanismo da fisionomia humana ou análise eletrofisiológica da expressão das emoções] (1862) de Duchenne.

Vale notar que a observação enquanto método era um instrumento fundamental das investigações de Darwin desde *A origem das espécies* (1859). No livro sobre as expressões das emoções não é diferente e a observação tem papel central. O próprio Darwin fez parte das observações com animais de zoológicos e na natureza, além de incluir a observação das expressões de seus filhos, de conhecidos e até mesmo desconhecidos, bem como de expressões fotografadas, ilustradas e em obras de artes.

¹⁴⁷ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 21.

¹⁴⁸ Ibid., p. 22.

¹⁴⁹ Ibid.

Após reunir todas essas informações, Darwin pôde oferecer uma descrição fisionômica dos sinais expressivos que em geral são identificados com horror:

O horror em geral é acompanhado de vários gestos, que diferem entre as pessoas. A julgar por retratos, o corpo todo frequentemente é torcido ou encolhe; ou os braços são violentamente protraídos como para afastar algum objeto temido. O gesto mais frequente, até onde isso pode ser inferido pelos movimentos de pessoas que tentam representar com vivacidade uma cena de horror, é a elevação dos ombros, com os braços dobrados pressionando os lados ou o peito. Esses são quase os mesmos movimentos que fazemos quando sentimos muito frio. Eles normalmente acompanhados por um tremor, e também por uma inspiração ou expiração profunda, dependendo de o tórax estar expandido ou contraído no momento. Os sons assim produzidos são expressos por palavras como *uh* ou *ugh*. Todavia, não fica evidente por que, quando sentimos frio ou manifestamos horror, nós pressionamos nossos braços dobrados contra o corpo, erguemos os ombros e trememos.¹⁵⁰

É interessante notar como Darwin também relacionou a ideia de que horror teria algum tipo de relação com o frio através dos tremores. Como apresentei anteriormente, isso também se relacionado com o efeito de arrepio característico do horror. O biólogo atestou que existem semelhanças entre os sinais expressivos do horror e do terror. O horror estaria mais relacionado aos efeitos de dores físicas intensas. Complementando a descrição mais fisionômica, Darwin informou que devido à sua tensão, o horror é cheio de energia, diferenciando-se do medo que apesar da tensão é depressor. Essa intensidade energética faz com que os olhos fiquem fixos uma forte e uma contração das sobrancelhas ocorra em conjunto com uma abertura da boca. Já em relação ao gesto que expressa nojo, Darwin afirmou que ele originalmente estaria relacionado ao sentido da gustação, ou seja, repulsa ao gosto de algo sentido ou imaginado. O nojo estaria, por tanto, relacionado de maneira secundária aos sentidos do olfato, tato e visão. A hipótese de que o gesto de nojo encontra sua origem na repugnância através do paladar é reforçada pela constatação de que essa expressão dessa emoção ocorre principalmente mediante a movimentos ao redor da boca, tal qual o ato de comer e saborear:

¹⁵⁰ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 262.

O nojo extremo é manifestado com movimentos envolta da boca, idênticos àqueles que preparam o ato de vomitar. A boca se abre totalmente, com o lábio superior fortemente retraído, o que enrugua as laterais do nariz, e com o lábio inferior protraído e evertido tanto quanto possível. Este último movimento requer a contração dos músculos que envergam para baixo os cantos da boca.¹⁵¹

Porém, é preciso levar em consideração o fato de que as descrições darwinianas são acompanhadas ilustrações e fotografias para reforçarem suas constatações. A publicação contava com a ilustração do rosto de um homem chamada “Horror e agonia”, outra com a mesma pessoa, mas denominada “Terror” e outras duas fotografias de uma pessoa diferente, sem legenda, mas que representavam gestos de nojo. Essas imagens não eram meramente ilustrativas, já que o trabalho de Darwin incluía uma espécie de processo de validação dessas imagens, nas quais as apresentava para pessoas de sexo e idade variadas, lhes pedindo para descrever o que sentia a pessoa ilustrada. Por exemplo, Darwin apresentou a ilustração chamada “Horror e agonia” para vinte e três pessoas, sendo que obteve as seguintes respostas:

treze imediatamente responderam horror, dor extrema, tortura ou agonia; Três responderam pavor intenso. [...]. Seis, no entanto, disseram raiva, sem dúvida levadas pelas sobrancelhas fortemente contraídas, não reparando na abertura peculiar da boca. Uma pessoa respondeu nojo.¹⁵²

Fig. 75 — Ilustração “horror e agonia”

Fig. 76 — Ilustração “terror”

¹⁵¹ DARWIN, Charles. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872), 2009, p. 221.

¹⁵² Ibid., p. 262.

Fig. 77 — Fotografias de “nojo”

Vale ressaltar que essas mesmas ilustrações foram incluídas na versão alemã traduzida por Carus, que Freud dispunha em sua biblioteca para consulta. Dessa forma, podemos supor que o psicanalista dispunha dessas imagens e descrições como referência daquilo que era considerado como o gesto expressivo de horror, não apenas por Darwin, mas por boa parte de seus colaboradores, dos entrevistados de seus colaboradores e pelas pessoas testadas pelo biólogo no processo de validação. Da mesma forma como não podemos saber se Freud concordaria com as descrições darwinianas de horror, também existe a possibilidade de confirmarmos que ele discordava. O que é possível afirmar, já está afirmado.

As duas fotografias que representam nojo foram disponibilizadas à Darwin por um de seus colaboradores, o fotógrafo Oscar Gustave Rejlander (1813-1875). Porém, as ilustrações de horror e terror, foram copiadas de fotografias do livro *Mécanisme de la physionomie humaine* de Duchenne. O leitor já teve a oportunidade de ver uma dessas fotografias quando lhe foi apresentado a discussão sobre o uso do galvanômetro na elaboração do livro sobre Iconografia da Salpêtrière encampado por Charcot.

É possível reconhecer qual fotografia foi utilizada para gerar a ilustração que representa a expressão de horror na publicação de Darwin. Ao longo de todo livro, o biólogo faz referência ao trabalho de Duchenne, que era um de seus colaboradores. Não sabemos ao certo por qual motivo as fotografias originais não foram utilizadas nessa seção de *A expressão das emoções*, uma vez que a maioria das expressões humanas foram representadas com fotografias. Mas, é notável que na fotografia original a figura de Duchenne aplicando os indutores elétricos do galvanômetro para produzir as expressões

de horror, enquanto na ilustração o dispositivo e o neurologista desaparecem. O mais estranho na realidade é que para argumentar sobre a função da contração do músculo *platysma mióide* do medo, Darwin utilizou a fotografia original de Duchenne. Porém, ela aparece recortada em um círculo que deixa de fora o cientista, mas mantém os indutores da corrente-elétrica. Freud mencionou Duchenne apenas uma vez em sua obra¹⁵³, na nota de falecimento que publicou em homenagem ao Charcot, porém possuía uma cópia do *Mécanisme de la physionomie humaine* de Duchenne em sua biblioteca¹⁵⁴.

Já estamos informados de que Duchenne modelava as expressões no rosto de seus fotografados, bem como fomos informados pela “Placa 7” (Fig) de sua publicação na qual vemos que o neurologista utilizava obras de arte antigas como base para modelar sua cobaia. Nota-se que a fotografia que gerou a ilustração de horror no livro de Darwin, foi emulada a partir da expressão facial presente na famosa estátua de Laocoonte com seus filhos. É praticamente impossível se referir à essa obra sem tocar no nome do poeta alemão Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), uma vez que seu trabalho intitulado *Laocoonte: ou sobre as fronteiras da Pintura e da Poesia* (1766) é uma obra seminal incontornável sobre a estátua.

Fig. 78 — Rosto de Laocoonte

Através da análise de diferentes interpretações artísticas do tema mitológico do Laocoonte, Lessing buscou argumentar sobre as distinções entre o processo artístico da pintura e da poesia. Sua ambição era estabelecer os limites as duas formas de arte, mapeamento um terreno específico para cada uma. Em sua argumentação, Lessing se

¹⁵³ FREUD, Sigmund. Charcot (1893), 1996, p. 24.

¹⁵⁴ DAVIES, J. Keith; FICHTNER, Gerhard (comp.). **Freud's Library: A Comprehensive Catalogue**, 2004, p. 102 e 430.

volta para a estátua do Laocoonte para explanar sobre a representação da expressão de dor:

O mestre [escultor] visava à suprema beleza sob as condições aceitas da dor corporal. Esta, em toda a sua violência desfiguradora, era incompatível com aquela. Ele foi obrigado a reduzi-la; ele foi obrigado a suavizar o grito em suspiro, não porque o grito denuncia uma alma indigna, mas antes porque ele dispõe a face de um modo asqueroso. Pois, em pensamentos, abra-se a boca do Laocoonte e julguemos. Deixemos que grite e olhemos. Era uma construção que suscitava compaixão porque mostrava ao mesmo tempo beleza e dor; agora é uma construção feia, repugnante, da qual desviamos de bom grado a nossa face, porque a visão da dor excita desprazer no sentimento doce da compaixão.¹⁵⁵

O argumento é famoso e busca indicar que os artistas plásticos deveriam evitar a representação do grito enquanto uma boca escancarada, que na escultura seria uma cavidade e na pintura uma mancha. Para Lessing, a representação da mimética da dor intensa, perde seu estatuto de imitação e tornando-se uma representação real. A ideia aqui é a de que as representações das expressões de medo, pavor ou horror só consegue nos excitar o depraizer quanto mais às levamos ao pé-da-letra. É preciso acreditar para sentir horror, e se o horror foi sentido, estaríamos no campo da natureza. Souza¹⁵⁶ destacou que Freud admirava a obra de Lessing, tomando como modelo para seu estilo de escrita. A prosa de Lessing era dotada de clareza e vivacidade em que as partes são bem delimitadas e apresentam conexões harmoniosas. Freud acreditava que uma escrita harmoniosa revelaria um autor resolvido com seus conflitos, enquanto uma prosa truncada e tortuosa indicaria uma voz engasgada, tal como o grito de Laocoonte.

Com isso, chegamos à derradeira expressão facial de horror enquanto *Grauen* apresentada por Freud, a cabeça da Medusa. Já tive oportunidades o suficiente para explicar e argumentar sobre as ideias freudianas em torno do manuscrito de 1922 sobre a “horripilante [*Grauen erwek*] cabeça cortada da Medusa”¹⁵⁷. Apenas vale retomar a

¹⁵⁵ LESSING, Gotthold Ephraim. **Laocoonte**: ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia (1766), 2011, p. 94.

¹⁵⁶ SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud**: o vocabulário freudiano e suas versões, 2010, p. 25.

¹⁵⁷ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 326.

concepção de que por ser um verdadeiro “símbolo de horror”¹⁵⁸ [*Symbol des Grauens*] da mitologia grega, ela ao mesmo tempo que é a “causa do horror”¹⁵⁹ [*Grauens*] que mata ao petrificar, ela pode ser utilizada enquanto um artefato para “mitigar o horror [*Grauens*]”¹⁶⁰. Disso tudo o leitor já estava informado.

Entretanto, Freud em momento algum de suas obras nos ofereceu qualquer indício de qual representação da Medusa ele estava falando. À essa altura, o leitor está familiarizado com uma boa parcela das mais diferentes imagens de Medusas, górgonas e *gorgóneion* disponíveis na cultura. Gostaria de propor ao leitor uma hipótese sobre uma das possíveis referências de imagem de Medusa à qual Freud se referia quando elaborava seu manuscrito sobre a cabeça da Medusa. Sua coleção pessoal de ídolos e esculturas contava com uma *gorgóneion*¹⁶¹. Tratava-se de um antefixo de terracota de meados do século I e II a.C., na qual estava representada uma “górgona transicional”, segundo a tipificação de Roscher¹⁶². Isso significa que se trata de uma górgona mediana entre à “górgona arcaica” — com suas presas, barba e língua protuberante —, e a górgona bela.

Fig. 79 — Górgona do Freud

Porém, o que mais chama a atenção na escultura de Freud é o fato de que se trata de uma Medusa sem cabelos de serpente. Isso porque toda a argumentação presente no manuscrito de 1922 gira em torno do simbolismo polifálico dos cabelos serpentoides.

¹⁵⁸ FREUD, Sigmund. A cabeça da Medusa (1922), 2011, p. 328.

¹⁵⁹ Ibid., p. 327.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ BURKE, Janine. **Deuses de Freud**: A coleção de arte do pai da psicanálise, 2010, p. 226.

¹⁶² ROSCHER, Wilhelm Heinrich. **Die Gorgonen Und Verwandtes**: eine vorarbeit zu einem handbuch der griechischen mythologie vom vergleichenden standpunkt, 1897 *apud* WILK, Stephen R.. **Medusa**: solving the mystery of the gorgon, 2000, p. 31.

Assim sendo, teremos que descartá-la como opção de imagem da expressão de horror que estamos procurando. Ficamos sem opções diretamente relacionadas aos textos ou objetos de Freud. Nossa próxima opção seria nos voltarmos para as representações mais famosas da Medusa ou da *gorgóneion* como ponto de partida. As três mais famosas representações da Medusa que existiam na época de Freud eram as estátuas “Perseu com a cabeça da Medusa” de Antonio Canova (1757-1822), “Perseu com a cabeça da Medusa” de Cellini e o quadro “Cabeça da Medusa” de Caravaggio.

Fig. 80 — “Perseu com a cabeça da Medusa”, 1797, Antonio Canova

Ambas as estátuas, apesar de representarem o Perseu segurando a cabeça do cadáver da Medusa depois de assassiná-la, visão que poderia ser considerada bastante horrível, precisaremos também abandoná-las por um mesmo motivo. Se estamos buscando uma imagem da Medusa que represente uma verdadeira expressão gestual de horror, tanto a górgona de Canova quanto Cellini não terão serventia para nossa finalidade.

Fig. 81 — Medusa de Canova

Fig.82 — Medusa de Cellini

Trata-se de duas “górgonas belas”, que estão longe de serem consideradas horríveis, mas também pouco expressam um sentimento de horror através de suas respectivas fisionomias. Enquanto a Medusa de Cellini apresenta seu rosto completamente relaxado, tal como estivesse dormindo ou morta, a górgona de Canova parece respeitar os preceitos de Lessing ao evitar a representação intensa de horror ou dor em suas expressões. Sua expressão parece indicar apenas um leve suspiro, ao ponto de o próprio Perseu conseguir dirigir seu olhar para ela, se ele próprio se horrorizar. Nos resta então apenas o quadro de Caravaggio que tive a oportunidade de contextualizá-lo do capítulo dedicado à *Scheu*.

A Medusa representada por Caravaggio encontra-se no limiar entre vida e morte, pois apesar de percebemos com nitidez que a decapitação já foi executada, temos a impressão de a lâmina cruzou no exato instante anterior à fixação da imagem, uma vez que seu rosto ainda se encontra cheio de energia e em movimento. Um dos biógrafos de Caravaggio, Sebastian Schütze descreveu com exatidão a cena representada pelo pintor:

Caravaggio precisamente gravou esse momento de climáx dramático e projetou a cabeça da Medusa, armada com serpentes, como um reflexo sobre o escudo convexo. Boca e olhos abertos; jatos de sangue jorram do pescoço que acabara de ser cortado no instante anterior. A última careta terrível dela parece congelada em sua face; fixa o espectador com uma objetividade penetrante e ameaça transformá-lo em pedra.¹⁶³

O aspecto limiar da Medusa do Caravaggio também foi apontado por Paul Barolsky também compartilha da mesma opinião:

Apesar de a Medusa do Caravaggio estar decapitada, fato este que indica a morte sangrenta dela, a mesma aparece para nós intensamente viva, seus olhos arregalados, sua boca bem aberta, sugestionando não inconcebivelmente, como disseram alguns, um grito”¹⁶⁴

Nesse sentido, apesar de não ser necessariamente horrível — exceto por seu cabelo de serpentes —, essa Medusa é a melhor expressão de uma górgona que se apresenta horrorizada. Se deixarmos de lado o fato de que a pintura foi realizada em um escudo, poderíamos supor que seu horror flerta com o susto e com o trauma. Imaginamos

¹⁶³ SCHÜTZE, Sebastian. **Caravaggio**: the complete works, 2017, p. 93.

¹⁶⁴ BAROLSKY, Paul. The ambiguity of Caravaggio's "Medusa". **Source**: Notes in the History of Art, 2013, p. 28.

que ela estava dormindo ou desatenta, quando foi pega de surpresa por um Perseu preparado para a batalha. Nesse caso, sua expressão indicaria o horror de um choque somado à uma quase indignação com o acontecido. Porém, levando em consideração que Caravaggio era um mestre na arte da pintura reflexiva e que escolheu seguir a tradição de adornar um escudo com um *gorgóneion* podemos chegar à outra interpretação.

Nesse caso, poderíamos seguir a concepção de Wilk¹⁶⁵ na qual o reflexo da Medusa em seu momento derradeiro foi capturado no escudo espelhado. Essa é a versão na qual, o escudo polido do Perseu, acabou fazendo com que górgona subitamente pudesse ver ser próprio rosto, horrorizando-se com sua própria imagem, e por isso oferecendo tempo o suficiente para que o semideus lhe decapitasse. Aqui ainda cabe a interpretação na qual o susto e a indignação atuam nos seus movimentos expressivos, mas ganha força a ideia de que sua imagem horripilante refletida no escudo, produziu sua expressão de horror que acabou eternizada no escudo.

É interessante notar como o quadro de Caravaggio para ter mais ressonâncias com outras imagens de horror do que necessariamente com outras representações de Medusa. A semelhança entre ela e os mosaicos do deus Fôbos em Halicarnasso é impressionante, ao ponto dela ter mais relações gestuais com eles do que com as “górgonas arcaicas”. Suas expressões também apresentam conexões com o rosto de dor de Laocoonte, apesar de que as semelhanças de suas cabeleiras são mais gritantes. Porém, impressionante é a proximidade entre o rosto da Medusa do Caravaggio e a expressão de horror conduzido por Duchenne em sua cobaia, posteriormente reproduzido por Darwin. É possível traçar uma espécie de condução ímpeto energético do horror que atravessa os séculos e as fronteiras saindo de Halicarnasso direto para a biblioteca pessoal de Freud.

Para finalizar essa discussão ainda resta apenas um questionamento em aberto: teria Freud olhado para o rosto da Medusa do Caravaggio. Infelizmente não pude confirmar nem que sim, nem que não. Porém, o que encontrei sobre isso vale a menção. O escudo com a cabeça da Medusa de Caravaggio reside atualmente na galeria Uffizi em Florença. Acredita-se que ela tenha sido pintada entre os anos de 1597 e 1598, quando foi dada sua entrada no arsenal do Grão-Duque de Florença, Cosimo I de Medici, provavelmente no Palácio Pitti¹⁶⁶. Entretanto, há registros de que já em 1631, o escudo se

¹⁶⁵ WILK, Stephen R.. **Medusa**: solving the mystery of the gorgon, 2000, p. 148.

¹⁶⁶ SCHÜTZE, Sebastian. **Caravaggio**: the complete works, 2017, p. 345.

encontrava no arsenal Medici no prédio conhecido como Uffizi — que atualmente abriga o museu da galeria.

Quando Freud visitou a cidade de Florença pela primeira vez em 1896, o escudo com a cabeça da Medusa estava lá, exposto no museu da galeria Uffizi. O psicanalista não mencionou ter encontrado a pintura de Caravaggio, nem menciona de fato ter consigo entrar na galeria Uffizi.

No dia 4 de setembro, Freud envia um cartão-postal de para sua esposa Martha, em que nomeia a cidade de Florença de um “espetáculo macabro”¹⁶⁷, uma cidade fantástica repleta de igrejas gigantes, estátuas no meio das ruas e palácios para todos os lados. No dia 5, narrou para Martha que “Florença é de uma magia incrível. As preciosidades estão espalhadas pelas ruas”¹⁶⁸ e ainda concluiu que provavelmente deixaria de visitar Verona para passar um dia a mais na cidade. No dia 6, em outro cartão-postal disse que a quantidade infinita de obras de arte estavam lhe deixando um pouco *blasé*. Também comentou que a cidade lhe impunha um ritmo de correria que o deixava com uma sede terrível, apesar da ausência de calor.

No dia seguinte, 7 de setembro, Freud consegue redigir uma carta para Martha na qual se detém aos detalhes da viagem. Desabafou dizendo que “a novidade e beleza da arte e da natureza compensam largamente tudo, mas em relação à arte, chega um momento em que nadamos num prazer constante, [que], não se consegue mais chegar a nenhum êxtase”¹⁶⁹, a cidade então se mostra opressora: “os monumentos estão às meias dúzias espalhados pelas ruas, as lembranças históricas fervilham de tal maneira que não conseguimos distingui-las”¹⁷⁰. Freud estava incomodado com a cidade, havia cansado dos florentinos e da infinidade de informação oferecida nas ruas. Ele então descobre a Torre del Gallo, um edifício que se localiza bem ao sul do rio Arno, há um quilometro da Piazzale Michelangelo. Trata-se de onde Galileu teria morado e utilizado da torre para investigar o céu. Então, decide se hospedar afastado do centro de Florença na Torre del Gallo. No dia 8, fica na fila para entrar no museu da galeria Uffizi. Possivelmente perdeu muito tempo esperando na fila e desistiu.

¹⁶⁷ FREUD, Sigmund. **Cartas de Freud a sua filha**: correspondências de viagem 1895-1923, 2014, p. 62.

¹⁶⁸ Ibid., pp. 62-63.

¹⁶⁹ Ibid., pp. 66-67

¹⁷⁰ Ibid., p. 67.

No dia seguinte, dia 9, envia um cartão postal informando sua esposa que finalmente iria conseguir visitar o museu. No dia 10 deixa Florença e ficamos sem relato de como foi sua experiência na galeria. Porém, ao retornar à Florença em 1897, enviou um postal à Martha dizendo estar feliz por poder “rever Pitti e Uffizi”¹⁷¹, indicando que sua visita no dia 9 de setembro de 1896, havia ocorrido. É difícil imaginar Freud visitando o museu da galeria Uffizi sem visitar ou ficando indiferente ao quadro de Caravaggio. Seria o mesmo que imaginar alguém visitando o Louvre sem notar a Mona Lisa — no mínimo o acontecimento de uma multidão é notado. Não que a Medusa cause tanto reboliço quanto a Mona Lisa do Louvre, mas juntamente com os quadros de Botticelli, o escudo do Caravaggio é uma das obras mais consagradas dali. Existe a possibilidade de que o quadro tenha sido retirado para turnê ou para restauração bem nos dois momentos em que Freud conseguira visitar a Uffizi em 1896-97, mas também é difícil acreditar nessa má-sorte. É bem provável que Freud tenha visto o quadro da Medusa de Caravaggio na galeria Uffizi em pelo menos uma de suas visitas, se não tiver visto nas duas. Se Freud viu o escudo pintado com a *gorgóneion* e nunca mencionou o fato, que impacto ela teria tido em sua memória?

¹⁷¹ FREUD, Sigmund. **Cartas de Freud a sua filha**: correspondências de viagem 1895-1923, 2014, p. 93.

6. Considerações finais

É chegado o momento de concluir essa investigação fazendo algumas considerações sobre os resultados que foram encontrados, mas também sobre aquilo que ficou inacabado, que ficou em suspenso e que poderá ser realizado em trabalhos futuros. A pesquisa proposta visou abordar o fenômeno do horror na obra de Freud, e o caminho desenvolvido para isso apontou diversos obstáculos que precisaram ser enfrentados ou contornados conforme se decidia o melhor percurso de investigação. Mas, em suma, foi possível a constatação da impossibilidade de se apreender *uma* definição de horror em Freud, que seja sucinta, direta e precisa. Essa condição de impossibilidade somente existe quando é considerada a natureza “entre línguas” dos textos freudianos no Brasil, pois é nas “falhas de tradução”, ou seja, nos rastros das traduções que a palavra “horror” se materializou nas palavras de Freud. Trata-se de uma verdadeira metamorfose ovidiana, na qual um bom apanhado de palavras alemãs, acabaram sendo vertidas por “horror” em português.

Onde era lido “*furchtbarer, schreckhafter Hallucinationen*”, “*natürliche Furcht vor der Schlange*” e “*furchtbar ungezogen*” nos textos originais em alemão de Freud, nas versões brasileiras podemos respectivamente encontrar: “horríveis e apavorantes alucinações”; “natural horror humano às cobras”; e “horrivelmente mal-educada”. E no capítulo sobre *Furcht* demonstrei não só a existência da possibilidade de traduzir este termo por “horror” em português em determinadas circunstâncias, como apresentei a própria definição freudiana de *Furcht*, que se encontra profundamente articulada ao desenvolvimento da teoria do medo [*Angst*] psicanalítica. A ideia de um medo [*Angst*] original, relacionado ao trauma do nascimento é apontado por Freud, inclusive com constatações da presença de gestos expressivos hereditários que já se encontram presentes no momento do nascimento, como chorar e tremer. É possível articular a ideia desse “medo” com a ideia de um “horror”, da mesma forma como existe proximidades e distanciamentos entre *Angst* e *Furcht*. A novidade apresentada neste capítulo girou em torno de uma estranha afirmação recorrente feita por Freud que inferia a existência de um “horror às cobras” que seria filogenético, mas que traria um caráter ontogenético relacionado ao simbolismo das serpentes. Entretanto, tão importante quanto, foi a constatação da influência do pensamento de Darwin na elaboração da teoria freudiana

sobre o medo, principalmente por revelar de onde surgiram os empréstimos de alguns termos, algumas concepções e principalmente dos exemplos com serpentes.

Onde era lido “*Schrecken des Krieges*”, “*Kastrationsschreck*” e “*überrascht und geschreckt*” nos textos originais em alemão de Freud, nas versões brasileiras podemos respectivamente encontrar: “horrores da guerra”; “horror à castração”; e “surpreendido e horrorizado”. A noção de *Schreck* apresentada no terceiro capítulo talvez seja a que mais pode servir de auxílio para a tentativa de elaboração de uma metapsicologia do horror em Freud. Trata-se de uma concepção que foi tomada de empréstimo do pensamento charcotiano, mas que encontrou seu principal campo de contribuição nas investigações acerca dos adoecimentos neuróticos em soldados durante a Primeira Guerra Mundial. O horror enquanto *Schreck* é compreendido por Freud como uma comoção afetiva que arrebatava o sujeito que tem seu aparelho psíquico súbita e violentamente invadido por um estímulo perceptível que pode ser caracterizado como horrível [*Schrecken*]. É fundamental nessa concepção a ideia de espelhamento na qual “horror” define tanto o afeto sentido pelo espectador, quanto a imagem do fenômeno que o horroriza. A questão do trauma é central na articulação entre o conceito de *Angst* e *Schreck*, sendo que foi possível também destacar uma relação com a ideia de choque e memória.

Onde era lido “*Inzestscheu*”, “*heilige Scheu*” e “*Der Abscheu, der ihn zur Rache drängen sollte*” nos textos originais em alemão de Freud, nas versões brasileiras podemos respectivamente encontrar: “horror ao incesto”; “horror sagrado”; e “O horror que deveria movê-lo à vingança”. A faceta do horror que se relaciona ao que é repugnante e produz revolta pode ser apresentada com mais detalhamento no capítulo sobre *Scheu*. Essa versão do horror em Freud se mostrou intimamente relacionada à ideia de horror ao incesto, principalmente na concepção de tabu como uma espécie de horror sagrado. Também foi brevemente investigado o momento em que Freud utilizou a expressão em latim *Horror feminae* para designar o horror às mulheres presente no desenvolvimento da homossexualidade masculina, segundo sua concepção.

Onde era lido “*Spur von Grauen.*”, “*grauenerregende Wirkung*” e “*Symbol des Grauens*” nos textos originais em alemão de Freud, nas versões brasileiras podemos respectivamente encontrar: “traço de horror”; “efeitos horripilantes”; e “símbolo de horror”. A reflexão sobre o horror atrelado aos termos *Grauen* e *Grausen* costurou algumas ideias que haviam sido iniciadas na discussão sobre a morte em *Schreck* e o tabu relacionado aos mortos em *Scheu*. Porém, a discussão sobre horror enquanto *Grauen* e

Grausen ofereceu a oportunidade de se investigar com mais precisão as expressões de horror que Freud com frequência indicava reconhecer no rosto de seus pacientes. Essa ideia possibilitou indagar que a influência do livro sobre a expressão das emoções de Darwin não ocorreu apenas no nível de pensamento reflexivo e argumentativo, mas também no nível estético. Foi levantada a hipótese de que Freud compartilhava com Darwin e Charcot a ideia de que um rosto de “horror” se assemelhava com a imagem do experimento de Duchenne contida no livro de Darwin. Além da hipótese de que Freud tenha tido contato com o quadro “A cabeça da Medusa” de Caravaggio durante sua estadia em Florença, marcada por uma experiência a que ele denominou de “espetáculo infernal”¹.

Qualquer investigação que busque apresentar alguma consideração sobre a temática do horror na obra de Freud e que lide com as traduções em português desses textos, deveria no mínimo se referir à essa particularidade da questão. Isso é significativo, principalmente porque cabe destacar que mesmo desenvolvendo uma pesquisa sobre o horror em torno das palavras *Furcht*, *Schreck*, *Scheu*, *Abscheu*, *Grauen* e *Grausen*, outros termos como por exemplo, *Entsetzen* e *Schauer*, que também são traduzidos com frequência por “horror” na obra de Freud, tiveram de ser cortados do escopo da pesquisa. Nesse sentido, a tese aqui apresentada se desdobra na possibilidade do desenvolvimento de novas investigações que ficam em aberto sobre esses dois termos, mas também sobre outras questões que foram levantadas pela própria pesquisa.

É interessante notar que, mesmo à guisa de conclusão, as metodologias utilizadas para elaboração dessa tese levaram a construção de uma pesquisa que de maneira simultânea e paradoxal se encerra no tempo e continua em aberto, em termos de complementações e desdobramentos. Nesse sentido, o principal obstáculo de pesquisa que foi preciso enfrentar para a elaboração da tese, isto é, a limitação específica que fenômeno do horror estabelece com o campo da linguagem, se desdobrou em uma ferramenta fadada à desatualização e que caso se mostre útil para outras pesquisas, poderá ser completada: a Tabela I - “Horror em Freud: usos e termos”.

Essa tabela foi uma forma que encontrei de explicitar ao leitor que havia uma relevante incompatibilidade entre a quantidade de inserções do termo “horror” nos textos freudianos em português e em alemão. Ou seja, aquilo que lemos na obra do Freud em

¹ FREUD, Sigmund. **Cartas de Freud a sua filha**: correspondências de viagem 1895-1923, 2014, p. 69.

português como “horror”, além de não ser em nenhuma incidência a tradução direta do termo *Horror* alemão, em quase nenhuma circunstância o termo original que havia se tornado “horror” em português era informado por nossos tradutores.

Na tabela é possível observar que: 1) a aparição do termo “horror” atravessa a obra freudiana quase como um todo; 2) a variabilidade de termos alemães que foram traduzidos por “horror” é grande; 3) as temáticas que envolviam os trechos destacados também variavam. Porém, esse instrumento é, na realidade, fruto de um outro documento que foi elaborado ao longo da pesquisa chamado de “Mapa do horror em Freud”, no qual para conseguir organizar meu processo de investigação, reuni todas as citações do psicanalista na qual a palavra “horror” ou termos que tivessem o radical “horr” apareciam. Esse mapeamento se resumiu em: 1) detectar as palavras nos textos de Freud; 2) destacar o parágrafo no qual ela se inseria; 3) encontrar o trecho na versão alemã e encontrar o termo que foi traduzido por “horror” ou variantes; e 4) comparar o trecho entre as outras versões brasileiras dando destaque à variação dos termos. Entretanto, ao longo dos anos em que a pesquisa foi sendo desenvolvida, novas traduções de Freud para o português foram sendo lançadas e incluídas no mapa, de forma que tanto a Tabela I, quando esse “Mapa do horror em Freud” são apenas retratos incompletos do período no qual essa pesquisa foi desenvolvida.

Esse documento está disponível para ser visualizado ou baixado no site <<https://penhadiego41.wixsite.com/horormnemosyne/textos>>. Não caberia incluí-lo de alguma forma nessa tese, uma vez que se trata de um rascunho inacabado de mais de 90 páginas, no qual se encontram reproduzidas citações completas e parciais dos textos freudianos, organizados por cores que se referem às versões de diferentes editoras. Entretanto, esse foi o canteiro de obras que viabilizou a compreensão de que falar de “horror” em Freud seria falar de inúmeras facetas da teoria psicanalítica freudiana. Assim como a Tabela I, esse mapa poderá ser consultado para o desenvolvimento de outras pesquisas que compartilhem dos temas da tradução ou do horror, por exemplo. Porém, também poderão ser atualizados e completados por mim ou por outras pessoas no futuro, caso se mostre um instrumento relevante. Cabe destacar que a inspiração de não apenas disponibilizar esse material, mas principalmente indicá-los enquanto importantes instrumentos metodológicos que de certa forma dizem algo sobre o objeto de estudo da pesquisa vem de um pequeno texto de Benjamin provavelmente escrito em 1932, chamado “Escavar e recordar”.

Nele, o filósofo fez uma analogia entre a atividade do historiador, como aquele que pretende se aproximar do passado, e do arqueólogo, como aquele que pretende escavar uma cidade soterrada. É pertinente importar essa comparação para a questão da investigação científica, uma vez que o historiador e o arqueólogo, tal como os conhecemos hoje são também em suma pesquisadores científicos. Disse Benjamin que quem busca se aproximar de um passado enterrado, à princípio, “não deve temer voltar sempre ao mesmo fato, espalhá-lo como se espalha a terra, revolvê-lo como se revolve o solo”². A ideia é a de não se tomar as informações sobre o objeto da investigação, o passado, como sabidas e dadas de antemão. De nada adianta um inventário dos achados que não consegue descrever o terreno no qual aquilo que parecia perdido e esquecido, tornou-se um “achado”. Trata-se de uma reflexão sobre como não escamotear a influência do pesquisador, muitas vezes violenta, em seu objeto de investigação:

A rigor, épica e rapsodicamente, uma verdadeira recordação deve, portanto, também, fornecer uma imagem daquele que se recorda, da mesma forma que um bom relatório arqueológico deve não apenas indicar as camadas das quais se originam seus achados, mas também, ante de tudo, aquelas outras que foram penetradas anteriormente.³

Essa imagem de pensamento de Benjamin parece descrever algo que foi notado por muitos arqueólogos e museólogos, mas principalmente por antropólogos que argumentaram sobre a importância de documentar o ato de desenterrar o passado. A contextualização e as condições nas quais olhamos para o passado incide de maneira incontornável naquilo que é visto. O símbolo disso pode ser encontrado em alguns museus nos quais não apenas o artefato arqueológico se encontra exposto junto com uma legenda explicativa, mas também o caderno de anotações de quem retirou esse objeto do passado soterrado e o trouxe para dentro do anacronismo do presente. Essa atitude tenta evitar a violência de afirmações como “olhe! Veja o passado! Veja como é exótico”, pois insere a temporalidade do escavador dentro de uma visível construção da história. E de certa forma, a mesma premissa da arte do *Kintsugi*, na qual ao invés de simplesmente descartar

² BENJAMIN, Walter. Escavar e recordar (1932). In: Idem. **Rua de mão única. Obras escolhidas (vol. II)**. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 245.

³ Ibid., p. 246.

ou reconstituir o utensílio quebrado tal como ele era antes, a proposta é assumir a reconstrução através do remendo enquanto arte.

Fig. 83 — Anotações do arqueólogo

Ao longo de sua obra, Freud de maneira recorrente apresentou uma analogia entre o labor da psicanálise com o da arqueologia, uma vez que também apostava em uma equivalência entre a maneira como as civilizações literalmente se sobrepõe umas às outras e como a memória está marcada por lembranças encobridoras. Já em 1896, buscando delinear o método através do qual seria possível desvelar a etiologia da histeria, Freud recorreu à figura do “explorador”, do arqueólogo que descobre uma ruína, como modelo metodológico de intervenção e investigação:

Imaginemos que um explorador chega a uma região pouco conhecida onde seu interesse é despertado por uma extensa área de ruínas, com restos de paredes, fragmentos de colunas e lápides com inscrições meio apagadas e ilegíveis. Pode contentar-se em inspecionar o que está visível, em interrogar os habitantes que moram nas imediações – talvez uma população semibárbara – sobre o que a tradição lhes diz a respeito da história e do significado desses resíduos arqueológicos, e em anotar o que eles lhe comunicarem – e então seguir viagem. Mas pode agir de modo diferente. Pode ter levado consigo picaretas, pás e enxadas, e colocar os habitantes para trabalhar com esses instrumentos. Junto com eles, pode partir para as ruínas, remover o lixo e, começando dos resíduos visíveis, descobrir o que está enterrado. Se seu trabalho for coroado de êxito, as descobertas se explicarão por si mesmas: as paredes tombadas são parte das muralhas de um palácio ou de um depósito de tesouro; os fragmentos de colunas podem reconstituir um templo; as numerosas inscrições, que, por um lance de sorte, talvez sejam bilíngues, revelam um alfabeto e uma linguagem que, uma vez

decifrados e traduzidos, fornecem informações nem mesmo sonhadas sobre os eventos do mais remoto passado em cuja homenagem os monumentos foram erigidos. *Saxa loquuntur!*⁴

A expressão em latim ao final dessa citação significa “as pedras falam”, ou seja, a hipótese de Freud é de que um investigador impaciente ou desatento, poderia facilmente desistir de revolver o solo das ruínas que encontrou por estar satisfeito com aquilo que se encontra visível. Porém, a psicanálise partilha de um outro tipo de concepção estética, que segundo Rancière dá testemunho de “uma modalidade inconsciente de pensamento”⁵, na qual aquilo que determina uma aparência não se encontra visível, exatamente porque é através do recalque que surge sua potência de determinação. Ou seja, o psicanalista precisaria escutar as pedras do psiquismo falarem para além de sua simples aparência, e, mais do que isso, também deveria buscar no próprio paciente a Pedra de Roseta capaz de traduzir aquilo que permaneceu inconsciente:

Ao tentarmos, de maneira aproximadamente semelhante, induzir os sintomas da histeria a se fazerem ouvir como testemunhas da história da origem da doença, devemos partir da portentosa descoberta de Josef Breuer: *os sintomas das histerias (à parte os estigmas) são determinados por certas experiências do paciente que atuaram de modo traumático e que são reproduzidas em sua vida psíquica sob a forma de símbolos mnêmicos*. O que temos a fazer é aplicar o método de Breuer – ou algum que lhe seja essencialmente idêntico – de modo a fazer a atenção do paciente retroagir desde seu sintoma até a cena na qual e pela qual o sintoma surgiu; e, tendo assim localizado a cena, eliminamos o sintoma ao promover, durante a reprodução da cena traumática, uma correção subsequente do curso psíquico dos acontecimentos que então ocorreram.⁶

Nesse sentido, segundo Freud o bom arqueólogo é aquele que leva em consideração o saber da população local para guiá-lo em sua escavação, fazendo com que aquele que esteja interessado em investigar uma histeria, por exemplo, deveria apoiar-se no próprio histórico como guia principal de suas próprias ruínas. A população local e o histórico, podem não saber ou não ter acesso ao núcleo causal das ruínas encontradas,

⁴ FREUD, Sigmund. A etiologia da histeria (1896), 1996, p. 190.

⁵ RANCIÈRE, Jacques. **O inconsciente estético**, 2009, p. 11.

⁶ FREUD, Sigmund. A etiologia da histeria (1896), 1996, pp. 190-191.

porém conhecem fragmentos das histórias e memórias relacionadas às escrituras e rochas de interesse, podendo assim, acidentalmente destacar os rastros que levam o investigador ao seu interesse. Aqui se chocam a postura colonizadora do pensamento freudiano, junto com sua atitude que poderíamos chamar de benjaminiana. Ao mesmo tempo que Freud concebe que o arqueólogo enquanto “explorador”, aquele faz uso da força de trabalho dos locais como forma de acessar os tesouros de uma antiga civilização, possivelmente para extraditá-los e levá-los para um museu, Freud é esse médico que põe em questão o saber universal da medicina para perguntar aos seus próprios pacientes que lhe contém a causa de seu padecimento.

A analogia com a arqueologia manteve sua importância ao longo do desenvolvimento da psicanálise, fazendo com que Freud relatasse a utilizar como uma forma de intervenção clínica em seus atendimentos. Em determinado momento do tratamento de Ernst Lanzer, conhecido como “homem dos ratos”, Freud considerou relevante compartilhar com ele uma breve descrição dos pressupostos da terapia analítica. Lanzer se culpava como um criminoso pela morte do pai, que havia falecido devido a complicações de um enfisema que já o acompanhava há nove anos. Certa noite, o pai havia piorado e o rapaz acreditando que ele estaria melhor no dia seguinte, decidiu dormir por uma hora. Quando acordou o pai já havia falecido enquanto o filho cochilava.

Freud se utilizou do relato dessa cena para apresentar ao paciente a ideia de que nesse caso, havia uma disparidade entre o conteúdo ideativo e o afeto a ele relacionado, isto é, de que a recriminação de Lanzer para consigo não dizia respeito ao falecimento do pai, mas que na verdade havia encontrado na situação atual um bom ensejo para emergir a consciência. Ao indagar Freud sobre como que a informação de a recriminação era no fundo injustificada poderia ter algum tipo de efeito curativo? É nesse ponto que Freud lhe informa sobre a relação entre psicanálise e arqueologia:

Não é esta informação que tem esse efeito, mas a descoberta do teor desconhecido a que se liga a repreensão [...]. Para ilustrar minhas breves observações sobre as diferenças psicológicas entre o consciente e o inconsciente, sobre o desgaste a que se acha submetido tudo o que é consciente, enquanto o inconsciente é relativamente imutável, indico as antiguidades expostas em minha sala. São objetos que foram

desenterrados, o sepultamento significou para eles a conservação. Pompeia sucumbe apenas agora, depois que foi descoberta.⁷

A analogia arqueológica incide sobre dois pontos nesse caso. Um deles se refere ao fato de que o consultório de Freud se encontrava recheado de réplicas de artefatos arqueológicos que faziam de uma espécie de museu. Uma de suas pacientes, Hilda Doolittle em seu relato de análise com Freud contou que:

[...] a primeira impressão de sua sala me havia oprimido e perturbado. Eu não esperava encontrá-lo cercado por aqueles tesouros, em um museu, um templo. Falamos do Egito. Falei da areia amarela, do céu azul, dos escaravelhos. Depois eu disse que o Egito era uma série de ilustrações vivas da Bíblia e contei-lhe de meu encanto com a nossa de Gustave Doré, quando criança. Ele disse como eu havia sido afortunada ao descobrir a realidade “sobreposta” (palavra dele) às imagens.⁸

Doolittle também relatou como sua análise fora atravessada pelas estatuetas de Freud, particularmente uma de Atena e outras de Vishnu. Nesse caso, as intervenções estavam relacionadas aos próprios interesses da paciente pela arte, mitologia e arqueologia, porém o relato de Doolittle quando colocado ao lado do caso clínico de Lanzer demonstra que a analogia arqueológica se encontrava tão presente na clínica freudiana do que convencionalmente buscou se atribuir.

O outro ponto da metáfora está relacionado ao paralelo entre o solo e o inconsciente, no sentido de que aquilo que se encontra recalcado, tende a preservação, apesar de esquecido. O recalque nesse sentido é um processo psíquico que opera uma conservação dos elementos recalcados. Quando eles vêm à tona tornando-se conscientes, supostamente, tenderiam ao desgaste. Essa problemática relacionada ao fenômeno da conservação no âmbito psíquico e arqueológico retornou em uma argumentação freudiana presente em 1930, no livro *O mal-estar na cultura*.

Realizando um paralelo entre a história arquitetônica de Roma, Freud formulou a consideração psicanalítica de que o esquecimento corriqueiro não significa a destruição dos registros mnêmicos. Pelo contrário, o esquecimento seria especificamente a conservação de tais registros, que de tão preservados e ocultos tornam-se inacessíveis à

⁷ FREUD, Sigmund. Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“o homem dos ratos”, [1909]), 2013, p. 36.

⁸ DOOLITTLE, Hilda. **Por amor a Freud**: Memórias de minha análise com Sigmund Freud, 2012, p. 46.

consciência. Nesse sentido, disse Freud que “na vida psíquica nada do que uma vez se formou pode perecer”⁹, e que “tudo permanece conservado de alguma forma e pode ser trazido novamente à luz sob condições apropriadas”¹⁰. Roma então é o exemplo perfeito, uma vez que se trata de uma cidade em que suas camadas históricas se encontram à céu aberto. Conhecida como *Cidade Eterna*, Roma vive em um constante paradoxo de preservação e sucumbimento, no qual a Roma Antiga, a Roma Medieval, a Roma Renascentista, entre outras, coexistem de maneira sobreposta. Cidades históricas como Roma oferecem esse tipo de conservação do passado, tal como relatou Freud, “todos esses restos da antiga Roma surgem dispersos no emaranhado de uma grande cidade formada nos últimos séculos, [...] muitas coisas antigas certamente ainda estão sob o solo da cidade ou enterradas sob construções modernas”¹¹.

Fig. 84 — *Teatro de Pompeu em Roma*

Em *Mal-estar na cultura*, Freud sabia que precisava justificar por quais motivos tal analogia entre o passado psíquico e o passado de uma cidade se justificaria e, de fato, uma argumentação é esboçada nesse sentido. É na hipótese paradoxal sobre a conservação do passado que se sustenta a comparação. As ruínas que sobrevivem na cidade atual, são rastros das ações destrutivas do desenvolvimento da cidade antiga. As ruínas são como traumas psíquicos, isto é, um rastro de um evento impactante do passado que foi

⁹ FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura** (1930), 2016, p. 51.

¹⁰ Idem.

¹¹ Ibid., p. 56.

absorvido pelo cenário atual. Essa é uma argumentação interessante, pois indica que independentemente do quão pacífico que seja o desenvolvimento de uma cidade, ou de um sujeito, ele inclui demolições e sobreposições de suas estruturas ao longo do tempo.

Essa relação entre a historiografia e história psíquica em Freud pode ser compreendida de maneira mais palatável quando recorremos à uma passagem presente em “Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci” (1910), texto contemporâneo do caso do homem dos ratos, em que Freud abordou as lembranças de infâncias escritas pelo pintor renascentista como uma forma de compreender determinadas questões de suas obras. Nesse texto, o psicanalista propõe uma analogia entre o processo de conservação das lembranças de infância de um sujeito com o processo de conservação da história dos primórdios da humanidade. Retomando sua conceitualização das lembranças encobridoras, na qual o processo de ficcionalização das memórias sobrepõe traços mnêmicos distintos em uma mesma cena mnêmica, Freud destacou a presença da fantasia na construção das lembranças de infância:

Frequentemente as recordações de infância não têm outra origem; elas não são fixadas no instante da vivência e depois repetidas, como as lembranças conscientes da época adulta, mas sim evocadas numa época posterior, quando a infância já ficou para trás, e nisso são modificadas, falseadas, postas a serviço de tendências posteriores, de modo que não se distinguem rigorosamente das fantasias em geral.¹²

Então Freud prossegue sua argumentação trazendo sua concepção sobre o nascimento da historiografia. Trata-se de um recurso à um período mitológico no qual o povo não pensava em escrever sua própria história — o que naturalmente dificulta com que saibamos qual povo seria esse. Tratava-se de uma comunidade pequena e sem grandes poderes, que cultivava o solo e por vezes lutava contra os vizinhos para se proteger ou para aumentar sua terra. Freud nomeia esse período como “um tempo heroico e a-histórico”¹³, uma vez que a história ainda não havia começado a ser escrita. Assim, Freud argumentou que em um determinado momento veio outra era, aquela na qual esse povo adquirindo uma espécie de “consciência de si”, sentiu-se imbuído da necessidade de saber de onde procedia seu poder e suas posses. Continua Freud:

¹² FREUD, Sigmund. Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci (1910), 2013, pp. 143-144.

¹³ Ibid., p. 144.

A historiografia, que havia principiado como um registro contínuo das vivências do presente, lançou o olhar também para o passado, reuniu tradições e lendas, interpretou os resíduos dos velhos tempos em usos e costumes, criando assim uma história do período primordial. Era inevitável que essa pré-história fosse antes uma expressão dos desejos e opiniões do presente que um reflexo do passado, pois muitas coisas haviam desaparecido da memória do povo, outras haviam sido deformadas, e alguns traços do passado eram erroneamente interpretados no sentido do presente. Além disso, não se escrevia a história pelos motivos de uma objetiva ânsia de saber, mas para influir sobre os contemporâneos, para incitá-los, exaltá-los ou lhes oferecer exemplos. A memória consciente que uma pessoa tem de suas vivências adultas é comparável àquela primeira historiografia [o registro do presente], e as lembranças que têm da infância correspondem, pela origem e confiabilidade, à história dos primeiros tempos de um povo, compilada tardiamente e de forma tendenciosa.¹⁴

É essa comparação entre memória individual, historiografia e arqueologia que permitiu a Freud a elaboração de sua hipótese central da obra *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939) de que os lapsos na história podem configurar rastros de eventos traumáticos da história, assim como lapsos de memória podem configurar rastros de eventos traumáticos da memória¹⁵. Essa comparação marca a obra de Freud no final da década de 1930, uma vez que é no texto “Construções na análise” de 1937 que Freud retomou pela última vez sua analogia entre psicanálise e arqueologia, propondo aproximações, mas também algumas distinções entre ambas as atividades. Segundo Freud, o propósito do trabalho psicanalítico é conduzir o paciente a deixar de lado as repressões que foram constituídas ao longo de seu desenvolvimento, para substituí-las por formas de lidar com suas próprias que sejam menos prejudiciais e tragam menos sofrimento para o paciente. Para isso, quem se submete ao processo de uma psicanálise buscar recordar vivências antigas — possivelmente esquecidas — e se atentar os afetos a elas associadas.

Ainda segundo Freud, os sintomas que afligem as pessoas são as consequências dessas repressões, do recalque em termos psíquicos. As coisas esquecidas assim se

¹⁴ FREUD, Sigmund. Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci (1910), 2013, pp. 144-145.

¹⁵ Idem. **O homem Moisés e a religião monoteísta**: três ensaios (1939), 2014, pp. 109-119.

encontram por terem sido submetidas ao recalque que encontra na produção do sintoma um substituto para se expressar. Essa investigação é muito penosa e dificilmente pode ser realizada pelo próprio paciente sozinho. É a relação entre paciente e psicanalista que promove o retorno de tais vínculos afetivos — devido à sua singular composição e forma de operar com a palavra e com as memórias. É nesse sentido que afirmou Freud que aquilo que a psicanálise busca durante uma análise “é um quadro dos anos esquecidos da vida do paciente que seja confiável e completo nos elementos essenciais”¹⁶.

Entretanto, o psicanalista já espera de antemão que a recuperação desse quadro dos anos esquecidos da vida do paciente não é uma tarefa fácil, já que a problemática da memória inclui não apenas a intervenção da fantasia na sobreposição de lembranças encobridoras, como também a distorção e apagamentos de elementos das memórias. A recuperação desse quadro inclui um procedimento de reconstrução, como indicou Freud. É nesse ponto que retorna a analogia com a arqueologia, pois a atividade de escavação de uma localidade destruída e enterrada ou de uma edificação antiga não significa que o pesquisador irá sempre encontrar tesouros do passado sempre bem preservados e compreensíveis de antemão:

deve-se levar em conta que o arqueólogo lida com objetos destruídos, dos quais se perderam fragmentos grandes e importantes, por violência mecânica, fogo ou pilhagem. Por maior que seja o empenho, não há como encontrá-los e uni-los aos restos preservados. A única via é a da reconstrução, que, por isso mesmo, muitas vezes não pode ir além de certa verossimilhança.¹⁷

Na metáfora de Freud, o arqueólogo dispõe de traços e pinturas desgastadas em paredes desmoronadas, ou por exemplo, apenas as cavidades no solo de onde ficavam colunas e muralhas que já foram pilhadas ou destruídas. Freud apontou a delicada tarefa da arqueologia de determinação da idade relativa de seus achados, por exemplo, quando um artefato se encontra em determinada camada do solo, o arqueólogo sabe que ainda lhe cabe descobrir e criar hipóteses sobre se o artefato pertence àquela camada ou se algum evento posterior o deslocou até aquela profundidade. São os rastros de coisas e pessoas que lá estiveram. A reconstrução é a meta e o fim dos esforços da arqueologia. No caso da psicanálise, a reconstrução é apenas o primeiro passo do trabalho e o psicanalista se

¹⁶ FREUD, Sigmund. *Construções na análise* (1937), 2018, p. 329.

¹⁷ *Ibid.*, p. 331.

ocupa de alguém vivo, que lhe procura para o atendimento. Entretanto, Freud insistiu na analogia com a arqueologia, uma vez que na psicanálise paciente e analista buscam desenterrar aquilo que foi recalcado e se encontra soterrado pelas memórias. O recalque psíquico se assemelha ao recalque do solo, com o qual se preocupa o arqueólogo, somente se aquilo que foi enterrado pode ser escavado como nos raros casos de Pompeia e na tumba de *Tutankhamon*, onde o solo agiu na conservação dos artefatos. Assim sendo, no psiquismo:

Tudo de essencial está preservado, até mesmo o que parece inteiramente esquecido se acha presente em algum lugar e de algum modo, apenas soterrado, tornado indisponível para a pessoa. Como se sabe, é lícito duvidar que alguma formação psíquica sofra realmente uma destruição total. É apenas uma questão de técnica analítica se vamos conseguir trazer o que está oculto inteiramente à luz.¹⁸

Esses elementos psíquicos recalcados ou artefatos soterrados, quando “veem à luz” precisam ser reconduzidos dentro de uma narrativa que lhes organize no tempo espaço. A construção ou reconstrução arqueológica e psicanalítica é essa recondução, isto é, uma elaboração hipotética daquilo que provavelmente ocorreu, sustentada pelos rastros deixados por aquilo que passou. O arqueólogo dispõe da bibliografia de seus antecessores, bem como das informações de historiadores e da cultura popular local para lhe oferecer os fragmentos perdidos de seu quadro. Já o psicanalista conta com a confirmação e com o auxílio e testemunho daquele que esteve um dia lá na memória perdida.

Nesse ponto cabe considerar a peculiar afirmação de Tzvetan Todorov (1939-2017) de que o advento da psicanálise tornou inútil a literatura fantástica, principalmente aquela referida ao gênero de horror. No livro, *A introdução à literatura fantástica* (1970), Todorov considerou a psicanálise enquanto um campo de diálogo, uma vez que o ensaio “O incômodo” (1919) de Freud de certa forma estabeleceu o fundamento da concepção de uma das categorias literárias que englobam o gênero fantástico. Segundo as considerações de Todorov, a literatura fantástica é definida pela hesitação na qual leitor e personagem entram quando se deparam com um acontecimento insólito na narrativa.

O fantástico [*le fantastique*] é um gênero que depende dessa temporalidade em que reina a incerteza, na qual há uma confrontação das leis da realidade por um evento considerado fora da realidade. Por exemplo, *se uma personagem está sozinha em casa e*

¹⁸ FREUD, Sigmund. Construções na análise (1937), 2018, pp. 331-332.

ouve risadas vindo de um corredor escuro. Porém, quando o leitor ou o personagem se decide por uma reordenação das leis da realidade que inclua o sobrenatural, a narrativa deixa de ser fantástica e torna-se maravilhosa [*le merveilleux*]. Ou seja, se por algum artifício narrativo soubermos, a personagem ou o leitor, que *a casa é mal-assombrada e a risada do corredor é sem dúvidas de um fantasma que se manifestou.*

Mas se a resolução for outra, na qual a improvável risada é justificada sem alterar as leis da realidade, porém, através de fenômenos que fogem do normal, o gênero deixaria de ser o fantástico para ser o estranho [*l'étrange*]. Seria o caso de a personagem ou o leitor descobrir que *a risada no corredor está associada à um horror ao escuro que aos poucos vai se tornando cada vez mais opressor e vai dominando a mente da personagem de forma a fazê-la ter um surto psicótico.* É nesse sentido que Todorov argumentou que Freud inutilizou a narrativa fantástica:

a Psicanálise substituiu (e por isso mesmo tornou inútil) a literatura fantástica. Não se tem necessidade hoje de recorrer ao diabo para falar de um desejo sexual excessivo, nem aos vampiros para designar a atração exercida pelos cadáveres: a Psicanálise, e a literatura que, direta ou indiretamente, nela se inspira, tratam disto tudo em termos indisfarçados. Os temas da literatura fantástica se tornaram, literalmente, os mesmos das investigações psicológicas dos últimos cinquenta anos.¹⁹

Todorov apontava que as resistências sociais pessoais que Freud encontrou ao inventar a psicanálise, que por diversas vezes nos salientou, estavam completamente imbricadas com a impossibilidade de se abordar determinados temas sem que as convenções do socialmente aceitável fossem severamente rompidas. Para o escritor búlgaro a atitude psicanalítica frente aos fenômenos do insólito cotidiano subverteu aquelas que eram consideradas as leis da realidade. Se o efeito fantástico nasce da vacilação entre uma explicação natural e uma explicação sobrenatural dos fatos narrados, um acontecimento social que subverta os limites pré-estabelecidos entre o natural e o sobrenatural transformará o que significa o efeito fantástico.

A hipótese de Todorov encontra seu exemplo mais didático no ensaio de Freud chamado de “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio” (1923), que tive a

¹⁹ TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica.** (1970), 2017, p. 169.

oportunidade abordar brevemente no capítulo sobre *Furcht*. Nele, o psicanalista abordou uma obra religiosa, o manuscrito *Tropheum Mariano-Cellense*, que cotinha uma narrativa que possivelmente seria considerada maravilhosa por Todorov, uma vez que incluía os fenômenos sobrenaturais de pactos com o Demônio e exorcismos. O ensaio de Freud é uma patografia na qual os eventos sobrenaturais da vida do pintor Christoph Haitzmann são reinterpretados a partir da perspectiva psicanalítica, em que aquilo que é desconhecido deixa de ter cunho sobrenatural e religioso, passando à categoria de estranho de Todorov, na qual há a intenção de se explicar o inexplicável.

É sabido que para exorcizar ou controlar um demônio ou espírito indesejado o primeiro passo é descobrir o nome dele²⁰. Saber o nome é possuir poderes especiais sobre o corpo do nomeado²¹. Ao mesmo tempo em que o nome de um ser maligno tem o poder de atraí-lo, evocá-lo, também pode aprisioná-lo ou exilá-lo de nossa existência²². O que está em jogo na importância que se dá ao nome dos demônios e ao que revelam os monstros é o enfrentamento de um horror furto da imprecisão²³. Em nossa condição de existência, atribuímos sentido ao mundo sob a premissa de dominá-lo, evitar a realidade inexplicável. O fenômeno do horror opera dentro de registro da imprecisão, do indizível.

Em nossa condição de existência, atribuímos sentido ao mundo sob a premissa de dominá-lo, evitar a realidade inexplicável. O mundo se mostra através de seus enigmas e o desconhecimento está em todas as coisas. O conhecimento e a descoberta tateiam na escuridão e encontram seus caminhos e suas explicações, porém a morte é sempre o limite do conhecer. Retomemos aqui a concepção de Lovecraft, um dos grandes mestres da literatura de horror, que pontua o medo do desconhecido²⁴ como a emoção mais antiga e mais forte da humanidade. Não conhecer é paralisante e ameaçador, nos coloca à mercê do puramente arbitrário ou do totalmente planejado. Há algo de muito poderoso em conhecer, sejam as faces do horror, os monstros ou os nomes dos demônios.

A tese que foi desenvolvida aqui buscava compreender o que é o “horror” sob a perspectiva de um determinado autor: Freud. Nesse sentido, ela opera no rompimento do

²⁰ DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente: 1300-1800**, 2009, p. 383.

²¹ RAND, Harry. **Who was Rumpelstiltskin?**, 2000, p. 954.

²² BELANGER, Michelle. **The Dictionary of Demons: Names of the Damned**, 2010, pp. 2-4.

²³ ARAÚJO, Rafael. **A experiência do horror: arte, pensamento e política**, 2014, pp. 33 a 60.

²⁴ LOVECRAFT, Howard Phillips. **O horror sobrenatural em literatura** (1927), 2008, p. 13.

pacto histórico que as civilizações ocidentais fizeram e fazem com o silêncio sobre o medo. Segundo Jean Delumeau (1923-2020), há uma centralidade do medo na constituição das sociedades e suas instituições a partir do século XII, ao mesmo tempo, que como efeito produzem uma certa concepção de covardia, coragem e temeridade. Segundo o historiador é a relação entre medo e coragem que germinará o que ele problematiza como silenciamento sobre o medo:

Da antiguidade até data recente, mas com ênfase no tempo da Renascença, o discurso literário apoiado pela iconografia (retratos em pé, estátuas equestres, gestos e drapeados gloriosos) exaltou a valentia — individual — dos heróis que governaram a sociedade. Era necessário que fossem assim, ou ao menos apresentados sob essa perspectiva, a fim de justificar aos seus próprios olhos e aos do povo o poder de que estavam revestidos. Inversamente, o medo era o quinhão vergonhoso — e comum — e razão da sujeição dos plebeus. Com a Revolução Francesa, estes conquistaram pela força o direito à coragem. Mas o novo discurso ideológico copiou amplamente o antigo e seguiu a tendência de camuflar o medo para exaltar o heroísmo dos humildes²⁵.

Nessa perspectiva, a tese desenvolvida se inscreveu dentro de uma tradição através da qual se busca dar voz, nome e sentido para os fenômenos do terror, medo, angústia e horror. A psicanálise está localizada nesta tradição, volta seu olhar para o horror, para aquilo que é incômodo e principalmente para os fantasmas²⁶ individuais e coletivos. Como foi possível demonstrar, a tentativa de conceitualizar o “horror” em Freud padece de certo excesso de sentidos, significações, traduções e imagens que parece estar relacionado com algo central do fenômeno em si: sua indefinição.

A literatura fantástica, principalmente a do horror, e a psicanálise compartilham de certa retórica do indizível que quando reconhecida e destacada, torna-se uma das mais importantes contribuições que a psicanálise pode oferecer para a compreensão do fenômeno do horror. Tive a oportunidade de apontar no capítulo “Horror e as palavras” que na obra de Lovecraft há o predomínio desse recurso no qual o narrador falha em encontrar palavras que possa descrever o que viu ou está vendo. Trata-se de uma técnica

²⁵ DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente: 1300-1800**, 2009, p. 17.

²⁶ FROSH, Stephen. **Assombrações: psicanálise e transmissões fantasmagóricas**, 2018, pp. 11-26; e ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria. **A casca e o núcleo**, 1995, pp. 361-432.

discursiva de criar algo narrativamente horrível sem que se tenha que descrevê-lo, pois o caráter horrível é exatamente ser indescritível, como apontou Roas:

Tentar descrever aquilo que é por definição indescritível supõe o emprego de uma “retórica do indizível” [...], uma maquinaria textual que permite a irrupção do impossível no mundo ficcional. Trata-se de um conjunto de marcas textuais que indicam a excepcionalidade do representado. Estratégias discursivas (e também temáticas) [...] que intensificam a incerteza diante da percepção do fenômeno impossível: metáforas, sinédoques, comparações, paralelismos, analogias, antíteses, oximoros, neologismos e expressões ambíguas do tipo “pensei ter visto”, “acho que vi”, “era como se”, assim como a utilização reiterada de adjetivos de forte conotação, como “sinistro”, “fantasmagórico”, “aterrorizante”, “incrível” e outros desse mesmo campo semântico.²⁷

Uma dessas estratégias discursivas por vezes utilizada com maestria por Lovecraft é a de incluir na narrativa um personagem completamente descrente da existência desse impossível. Um que sirva de interlocutor ao narrador, mas que também opere enquanto suporte identificatório para o leitor. Este inicialmente está descrente daquilo que está sendo contado, mas conforme o personagem cético vai cedendo de sua posição, sendo tomado pelo horror testemunhado, leva o leitor consigo, mesmo que nenhuma descrição clara daquilo que é horrível tenha sido oferecida a ele.

Em Lovecraft, o ápice desse recurso é utilizado no conto chamado “O inominável”, no qual o narrador tenta convencer seu amigo, Joel Manton, de que coisas indizíveis e inomináveis existem. Este por sua vez, argumenta que apenas tomamos conhecimento das coisas “por intermédio de nossos cinco sentidos ou de nossas intuições religiosas” e que por essa razão, “é inteiramente impossível referirmo-nos a qualquer objeto ou manifestação que não possa ser claramente representada por sólidas definições factuais ou pelas doutrinas teológicas corretas”. Para convencer Manton, o narrador lhe conta sobre as circunstâncias que o levaram a escrever um conto chamado “A janela no sótão”, a partir do diário que foi preservado por sua família ao longo das décadas. O relato ali contido revelava a existência de uma criatura ancestral “algo que era mais que animal, porém menos que homem — a coisa com o olho manchado”, que atacou um parente distante do narrador “deixando-o com marcas de chifra no peito e de garras semelhantes

²⁷ ROAS, David. *A ameaça do fantástico: aproximações teóricas*, 2014, p. 172.

à de um símio nas costas”. A criatura deixava rastros que lembravam a cascos fendidos de um animal bípede.

O narrador descreve que cada vez Manton parece ficar mais silencioso e impressionado, apesar de não ceder em seu ceticismo. O conto prossegue e ficamos sabendo mais sobre o casarão no qual a criatura habita. O narrador faz questão de contar o que viu quando por conta própria decidiu investigar o lugar. Manton demonstra-se cada vez mais interessado em saber sobre o relato do que testemunhou o amigo. Após ouvir atentamente sobre a casa e a tenebrosa quantidade de ossadas que lá se encontram, Manton pede ao amigo que lhe mostre o lugar para que ele mesmo possa verificar a veracidade daquilo que estava ouvindo. Nesse momento, o narrador revela à Manton — e ao leitor — que o lugar escolhido para a realização desse debate é o jardim em frente à casa em que a criatura esteve o tempo todo. O choque da revelação nos é descrito pelo narrador da seguinte forma:

Meu amigo ficou mais perturbado com isso do que eu havia suspeitado, pois diante desse inofensivo toque teatral ele se afastou de mim com um sobressalto neurótico e chegou a soltar uma espécie de grito engasgado que liberou a tensão previamente reprimida. Foi um grito estranho, e tanto mais terrível por ter sido respondido.

No conto, o grito de Manton atrai a criatura para fora da casa e os dois personagens são terrivelmente atacados por ela. Porém, é possível observar como Lovecraft utilizou deste personagem enquanto suporte identificatório do leitor, uma vez que ambos, Manton e o leitor, acabam sendo surpreendidos pela revelação final do narrador. A estratégia aqui é antecipar que o leitor terá uma postura imparcial ou de descrença em relação à informação oferecida pelo narrador. Com essa antecipação, é possível transformar a inicial postura reticente do leitor em uma armadilha textual: se o leitor for incluído enquanto personagem da narrativa, sua descrença deixa de ser um obstáculo e passa ser uma ferramenta discursiva, já que não mais o leitor que precisa ser convencido e sim um personagem.

Essa é uma estratégia crucial na construção de um texto ou de uma linha de raciocínio na qual o objetivo é descrever algo que por definição seja atravessado pela impossibilidade de descrição. Em diversos momentos de sua obra, Freud recorreu à essas marcas textuais com a intenção de trazer para dentro do universo da narrativa psicanalítica as ideias dos detratores da psicanálise como um elemento de condução da exposição

argumentativa. O livro “A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial” (1926) é o exemplo mais interessante desse tipo de recurso na escrita freudiana. Tive a oportunidade de apresentar anteriormente o contexto desse escrito em que o discípulo de Freud, Theodor Reik, estava sendo acusado de exercício ilegal da medicina. Reik não era médico de formação, mas realizava atendimento clínicos enquanto psicanalista, brecha que foi utilizada pelos médicos oportunistas que já estavam incomodados com o crescimento e fama da psicanálise.

Freud precisava convencer seus leitores de que a prática psicanalítica não era charlatanismo, porém também queria apresentar o posicionamento de não acreditar que a psicanálise deveria ser considerada uma especialidade do exercício da medicina. No texto, o psicanalista se incumbiu de explicar ao leitor o que é a psicanálise, como ela surgiu, qual o seu procedimento e qual sua função. Entretanto, como explicar uma prática terapêutica e um método de investigação que tomou como objeto o inconsciente, esse fenômeno fugaz, que por definição é inacessível à consciência?

A estratégia de Freud foi redigir um livro no formato de uma entrevista na qual passa o texto todo conversando com um leitor bastante cético com a psicanálise, que não se exime de criticar explicações excessivamente abstratas ou de apontar remendos argumentativos feitos pelo psicanalista. Esse interlocutor foi baseado no fisiologista Arnold Durig (1872-1961), que era bastante conhecido na comunidade médica austríaca e que em 1924, havia convocado Freud a explicar sua opinião sobre o fato de que tratamentos psicanalíticos estavam sendo conduzidos por não-médicos²⁸.

Baseando-se no diálogo incitado por Durig, Freud elaborou um texto bastante didático sobre a teoria e o tratamento psicanalítico, bem como sobre o que poderia ser considerada a formação de um psicanalista. Após apresentar ao leitor os tipos de sintomas mais frequentes e mais complexos que fazem os pacientes procurarem auxílio de um psicanalista, Freud realizou uma torção narrativa através da inclusão do leitor enquanto um interlocutor do texto:

Nosso interlocutor imparcial, que imagino aqui presente, deu sinais de impaciência enquanto expúnhamos os sintomas dos neuróticos. Neste ponto ele se mostra atento, curioso, e diz o seguinte: “Agora vamos

²⁸ ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**, 1998, p. 636; GAY, Peter. **Freud: uma vida para nosso tempo**, 2012, p. 493.

saber o que o analista faz com o paciente a quem o médico não pôde ajudar”.²⁹

E então Freud o responde:

Tudo o que acontece entre eles é que falam um com o outro. O analista não usa instrumentos, nem sequer para um exame, e não prescreve medicamentos. Sempre que possível, deixa inclusive que o doente permaneça no seu ambiente e com suas relações habituais enquanto o trata. Naturalmente isso não é uma condição, nem pode ser sempre realizado. O analista recebe o paciente em determinada hora do dia, deixa-o falar, escuta-o, fala com ele e faz com que o escute.³⁰

O que acaba por ter uma reação emocional no leitor, que Freud descreve como se fosse visível:

Com isso, o rosto de nosso interlocutor mostra sinais inconfundíveis de relaxamento e alívio, mas também de algum menosprezo. É como se estivesse pensando: “Nada além disso? Palavras, palavras e palavras, como diz o príncipe Hamlet”. Certamente também lhe passa pela cabeça a tirada zombeteira de Mefistófeles sobre como é fácil manejar palavras, versos que nenhum alemão pode esquecer.³¹

Percebemos que Freud construiu para si um adversário e tanto. Seu interlocutor além de cético com o funcionamento da psicanálise, também é bastante irônico. Afirmado com acidez, tenta encurralar o psicanalista: “então é uma espécie de mágica, você fala e a doença dele desaparece”³², ao que ele responde com paciência:

Exatamente; seria mágica, se tivesse efeito rápido. Na magia é essencial a rapidez, o êxito imediato, pode-se dizer. Mas os tratamentos psicanalíticos requerem meses e até mesmo anos; uma mágica assim lenta já não tem o caráter de algo maravilhoso. Por outro lado, não podemos desprezar a palavra. É um instrumento poderoso, o meio de comunicarmos nossos sentimentos, o caminho para termos influência

²⁹ FREUD, Sigmund. A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial (1926), 2014, p. 130.

³⁰ Idem.

³¹ Idem.

³² FREUD, Sigmund. A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial (1926), 2014, p. 130.

sobre as demais pessoas. Palavras podem beneficiar enormemente ou infligir danos terríveis. Sem dúvida, no começo foi o ato, a palavra veio depois; em vários aspectos significou um progresso cultural que, atenuando-se, o ato se transformasse em palavra. Mas a palavra era originalmente magia, um ato mágico, e ainda conserva muito de sua velha força.³³

O texto se prolonga muito mais do que o exposto aqui, mas o que importa é que no final das contas Freud não consegue convencer completamente esse interlocutor que parece estar completamente obcecado por descobrir uma brecha na qual o psicanalista assuma que a medicina é um conhecimento básico para quem quer exercer a psicanálise. Entretanto, o objetivo nunca havia sido convencer esse leitor fictício, Freud mirava seu argumento no leitor efetivo de seu texto. Se ao longo da narrativa, nós, os leitores efetivos, podemos nos identificar com o interlocutor criado por Freud, seja nas dúvidas, no estranhamento ou no ceticismo, ao final do texto, começamos a nos distanciar dele e de sua incansável discordância com o psicanalista.

A artimanha freudiana é precisa, pois deixamos de ser partidários do interlocutor receoso e passamos a questioná-lo sobre os motivos de sua postura. Ele parece favorável demais à comunidade médica, além de um pouco reticente com a figura de Freud. Porém, quando percebemos já está feito, sabemos mais sobre os obstáculos e as dificuldades do exercício da psicanálise do que antes de acompanharmos a discussão. Freud sabia que precisava produzir esse laço empático com o seu leitor a todo momento, afinal como poderia lidar com o embaraço de uma ciência que sabe de antemão da impossibilidade de descrever seu objeto, o inconsciente:

A diferenciação do psíquico em consciente e inconsciente é a premissa básica da psicanálise e o que lhe permite compreender e inscrever na ciência os processos patológicos da vida psíquica, tão frequentes e importantes. [...] a psicanálise não pode pôr a essência do psíquico na consciência, mas é obrigada a ver a consciência como uma qualidade do psíquico, que pode juntar-se a outras qualidades ou estar ausente. [...]. Se eu pudesse imaginar que todos os interessados em psicologia leriam este trabalho, esperaria que já neste ponto um bom número de leitores parasse e não seguisse adiante, pois aqui está o primeiro

³³ Idem.

xibolete da psicanálise. Para a maioria daqueles que têm cultura filosófica, é tão inapreensível a ideia de algo psíquico que não seja também consciente, que lhes parece absurda e refutável pela simples lógica. Acho que isto se deve ao fato de não terem jamais estudado os pertinentes fenômenos da hipnose e do sonho, que — sem considerar o dado patológico — obrigam a tal concepção.³⁴

Uma das mais significativas descobertas que pude apresentar nessa tese foram as evidências de imagens de horror em Freud e uma das maiores surpresas foi reconhecer que parte dessas imagens se encontram referidas a aparição de gestos expressivos de horror na clínica e na cultura. Houve no desenvolvimento dessa tese um método em relação à investigação das imagens que compõe a pesquisa, porém, não cabia apresentá-lo por completo no capítulo introdução por dois motivos: 1) trata-se de um método que só pode ser compreendido após executado; 2) informá-lo enquanto pressuposto de antemão poderia mais confundir do que facilitar a compreensão do leitor.

Esse método de organização e investigação das imagens foi inspirado no tipo de pesquisa que Warburg realizava. Entretanto, como afirmou Leopoldo Waizbort³⁵, organizador da antologia de textos de Warburg chamada *Histórias de fantasmas para gente grande: escritos, esboços e conferências* (2015), a ideia de que exista um “método” na obra do historiador alemão é controversa. Qualquer um que se ater à um conjunto de escritos de Warburg como os disponíveis no livro de Waizbort, ou na antologia *A presença do antigo: escritos inéditos* (2018) organizado por Cassio Fernandes, notará uma verdadeira diversidade de temas e interesses do autor, sendo abordados de formas tão distintas, que torna consideravelmente difícil traçar um fio condutor metodológico nas obras de Warburg.

Entretanto, também é significativamente gritante como ensaios relacionados aos *pueblos* norte-americanos, investigações sobre os quadros de Sandro Botticelli (1445-1510) e as análises das profecias em torno do nascimento de Martinho Lutero (1483-1546), discussões tão distantes estejam profundamente articuladas no campo da antropologia da imagem e da história dos gestos. Mesmo se considerarmos que Warburg não tinha um método, ele tinha uma prática e um projeto: o “Atlas Mnemosyne”; e este

³⁴ FREUD, Sigmund. **O Eu e o Id** (1923), 2011, p. 15.

³⁵ WAIZBORT, Leopoldo. Apresentação. In: WARBURG, Aby. **Histórias de fantasmas para gente grande: escritos, esboços e conferências**, 2015, p. 8.

teve profunda influência nos procedimentos, ferramentas e métodos que desenvolvi para elaboração desta tese.

Fig. 85 — *Atlas Mnemosyne* de Aby Warburg

O manuscrito chamado *Mnemosyne. O atlas das imagens. Introdução* (1929), foi elaborado por Warburg como um ensaio introdutório de seu projeto intitulado “Atlas Mnemosyne”, que tal como sintetizou Fernandes, tratava-se da elaboração de painéis que apresentavam “uma sequência de imagens para a investigação da função de valores de expressão pré-cunhados na representação da vida em movimento na arte do Renascimento Europeu”³⁶. Diferentemente da minha investigação, na qual pude contar com a possibilidade de construção de um painel digital, que tem o benefício da acessibilidade, Warburg utilizou painéis de madeira forrados com tecido preto em que eram fixadas fotografias, quadros, desenhos, gravuras, esculturas, relevos, monumentos, acontecimentos públicos, em suma, imagens selecionadas de maneira a serem organizadas em função dos temas e problemas de interesse do historiador. Esses painéis foram planejados para serem exibidos (e utilizados) na *Biblioteca Warburg*, outro dos projetos de Warburg também relacionado ao seu processo de investigação. Entretanto, o Atlas era um instrumento de pesquisa, sendo que seu valor não estava fixo em sua função de exibição. Como afirmou Waizbort, tratava-se de uma espécie de método bastante particular de elaboração das ideias e estava intimamente relacionado ao interesse de pesquisa de Warburg:

Imagens podiam se deslocar no interior de um mesmo painel, ou entre diferentes painéis, assim como os painéis podiam ser dispostos em

³⁶ FERNANDES, Cássio. Introdução: sobre uma conferência autobiográfica de Aby Warburg. In: WARBURG, Aby. *A presença do antigo*: escritos inéditos - vol. I, 2018, p. 15.

ordenações variadas. Com isso, a possibilidade de associar, constelar, corresponder, tensionar e opor imagens permitiu-lhe uma forma única de conduzir suas discussões, sobretudo em exposições e palestras. Mais ainda, trata-se de uma forma de pensar: podemos dizer que Warburg pensava com imagens consteladas e montagens, e seu Atlas deveria demonstrar essa possibilidade.³⁷

Os painéis funcionavam para Warburg como uma cinematográfica “*crazy wall*”, na qual os investigadores tentam conectar os fatos e as pistas através de seus pequenos detalhes, com o objetivo de se posicionar com um olhar panorâmico para as informações. O historiador da arte buscava encontrar o paradeiro de determinados gestos expressivo em forma de imagem, que denominou de *Pathosformel* [fórmulas de páthos ou imagem-páthos], na história das representações dos gestos. Warburg demonstrou ao longo de suas obras como os elementos mais profanos do considerado “paganismo” sobreviveram de maneira incubada nas imagens, nos gestos, nos símbolos e nos ritos do catolicismo, tal como fantasmas obsessores. Exemplifica que na Itália uma vibração anímica transpôs os séculos, permanecendo viva e perceptível a olho nu. Ela é encontrada no caráter memorial das robustas esculturas de pedra dos tempos da Antiguidade:

Em virtude dessa função da memória, a linguagem dos gestos na forma de imagem, imagem amiúde reforçada com legendas pela linguagem da palavra (que se dirige também ao ouvido), coage as obras arquitetônicas (como arco do triunfo e teatros) e esculturas (do sarcófago à moeda), com o ímpeto indestrutível de sua formação expressiva, a uma revivescência da comoção humana em toda a amplitude de sua polaridade trágica, da tolerância passiva ao triunfo ativo. Na escultura triunfal, a afirmação da vida era festejada de forma pomposa, enquanto as sagas nos relevos dos sarcófagos pagãos expunham, em símbolos míticos, a luta desesperadora pela ascensão da alma humana ao céu.³⁸

Nesse ponto, o pensamento de Warburg vem a calhar, entrelaçando tanto Freud e Benjamin, quanto a ideia de fantasmas com a de arqueologia. Warburg foi aquele que, ao olhar para as imagens do renascimento, reconheceu nelas a sobrevivência fantasmagórica

³⁷ WAIZBORT, Leopoldo. Apresentação. In: WARBURG, Aby. **Histórias de fantasmas para gente grande**: escritos, esboços e conferências, 2015, p. 18.

³⁸ WARBURG, Aby. Introdução à *Mnemosine*. (1929). In: Idem. **Histórias de fantasmas para gente grande**: escritos, esboços e conferências, 2015, p. 373.

de gestos-memórias pagãos. Central nessa amarração é a ideia de “sobrevivência”, *Nachleben*, através da qual uma imagem sobrevive em outra, assim como uma cidade vive sobre a de outrora e uma lembrança encobre outras. Nesse sentido, o ponto principal passa a ser uma concepção de uma relação entre o antigo e o agora que não é progressista. Freud, Benjamin e Warburg atestam para a ideia de que passado e presente coexistem e se influenciam em um *continuum*, no qual de certa forma, tornam-se indissociáveis. As ruínas da Roma antiga, as construções medievais e a cidade moderna, por exemplo, não se apresentam como marcos de uma linha do tempo progressiva, pelo contrário, se apresentam aos nossos olhos ao mesmo tempo, em camadas sobrepostas, mas que se atravessam e se confundem. Assim também ocorre com a memória e com a história.

A experiência warburguiana foi fundamental para o desenvolvimento de minha pesquisa, pois o objeto tratado demandou um tipo de método não convencional de investigação que sintomaticamente é ao mesmo tempo um método de exposição. A premissa de Warburg é a de que há algo nas imagens que se expressa de maneira pulsante e violenta, que é sintoma de um conflito estético imanente, fruto de um modo de funcionar específico da memória. Ela “não só cria espaço ao pensamento, mas reforça dois polos limítrofes do comportamento psíquico: a serena contemplação e o abandono orgiástico”³⁹, diz Warburg numa espécie de definição de recalque que rompe com os limites do subjetivo, para o estético. O método de Warburg não utiliza as imagens enquanto exemplificações formais da história da arte, ele simplesmente demonstra que determinadas imagens lembram outras e que essa vinculação mnêmica é o rastro daquilo que Rancière denominou de inconsciente estético: “a existência de uma certa relação do pensamento com o não pensamento, de certa presença do pensamento na materialidade sensível, do involuntário no pensamento consciente e do sentido no insignificante”⁴⁰.

Talvez um exemplo seja interessante aqui, para que na sequência retomemos sua articulação com o horror. Em 1900, Warburg elaborou uma troca de cartas fictícia com seu colega chamado André Jolles (1874-1946), em que dizia estar fascinado pelo afresco pintado por Domenico Ghirlandaio (1448-1494) na *Basilica di Santa Maria Novella* em Florença. Trata-se da representação do nascimento de São João Batista, no *Ciclo de São João* pintado na parede oriental da catedral. É uma obra típica do renascimento florentino,

³⁹ WARBURG, Aby. *Mnemosyne. O atlas das imagens. Introdução.* (1929). In: WARBURG, Aby. **A presença do antigo: escritos inéditos** - vol. I, 2018, p. 218.

⁴⁰ RANCIÈRE, Jacques. **O inconsciente estético**, 2009, pp. 10-11.

na qual personagens da burguesia local contemporânea do pintor, participam de cenas bíblicas que haviam ocorrido em outro milênio.

Fig. 86 — “Nascimento de São João Batista”, 1486-1490, Domenico Ghirlandaio

No caso da cena do nascimento pintada por Ghirlandaio, o recém-nascido São João Batista, que se encontra aos cuidados de uma ama-de-leite e de uma enfermeira, é visitado por uma dama da aristocracia florentina junto com suas acompanhantes — emulando assim a visita que Maria fez à Isabel, mãe do João Batista. A parturiente está abatida e é acolhida por uma serva. A nona e última integrante da cena é a causa da fascinação de Warburg, que a descreve na carta: “próxima à porta, corre, ou melhor, voa, ou melhor, paira o objeto dos meus sonhos”⁴¹, continua, “trata-se de uma figura fantástica, ou melhor: de uma serva, antes, de uma ninfa clássica com um prato de maravilhosos frutos exóticos na cabeça, que entra no quarto tremulando o seu véu”⁴². De fato, há uma certa inadequação da personagem na cena, como descreveu Warburg, principalmente em termos de ritmo, ela parece estar dotada de outra energia que se difere muito das outras personagens.

Em sua resposta Warburg apontou uma característica das pinturas renascentistas do *Quattrocento*: “no aposento de parturiente de Isabel foram completamente eliminados todos os elementos eclesiásticos e dogmáticos”⁴³. Faltam na cena dois personagens centrais da cena bíblica, o pai (Zacarias) e o Espírito Santo (Gabriel ou anjos), que acabam tendo seus papéis substituídos, respectivamente, pela dama burguesa e pela serva

⁴¹ WARBURG, Aby. A ninfa: uma troca de cartas entre André Jolles e Aby Warburg (1900). In: Idem. **A presença do antigo**: escritos inéditos - vol. I, 2018, p. 68

⁴² Ibid., p. 68.

⁴³ Ibid., p. 76.

voadora. Trata-se de uma representação um tanto quanto profana, dentro de uma das mais importantes basílicas da Toscana, pois a pintura em si pouco parece com uma cena bíblica, se assemelhando muito mais ao retrato de um evento da burguesia florentina. Essa fusão entre o cristianismo e retorno do paganismo era de extremo interesse para Warburg, pois ele acreditava que essa experiência do renascentismo não era um fenômeno local nem temporal, havia nisso algo revelador da relação entre memória, gesto e imagem.

Se acompanhamos, por exemplo, os painéis 6, 46 e 47 do “Atlas Menosyne” podemos perceber que Warburg estava investigando essa mulher, obsessivamente procurando-a e mais do que isso, sendo por ela perseguido, pois a via em todo lugar. Ele a encontrou encarnada na Salomé que dança enquanto a cabeça de João Batista é servida à Herodes. Também a reconheceu na heroína hebraica Judite que foge com a cabeça de Holofernes depois de decapitá-lo. Ela estava lá no quadro de Rafael, como coadjuvante do retrato da Madona com o menino Jesus, também estava reconhecível nos traços de uma sibila Eritreia, e principalmente, como uma Ménade dançando. Nota-se que não há um fio condutor temático, muito menos um aspecto formal que fale um tipo de tradição artística que se empreste como anteparo à essa imagem ao longo do tempo. O que há é o que se tem para ver, ou seja, como Warburg percebeu que todas essas imagens se parecem. Que elas se lembram umas às outras, pois estabelecem uma relação de memória entre si.

Fig. 87 — *Atlas Menosyne*, panel 6

Fig. 88 — *Atlas Menosyne*, papel 46

Fig. 89 — *Atlas Menosyne*, papel 47

Fig. 90 — Salomé dançando

Fig. 91 — Judite com a cabeça de Holofernes

Fig. 92 — Madona com o menino

Fig. 93 — sibila Eritreia

Fig. 94 — Ménade dançando

Alguns anos depois, Warburg indicou novas hipóteses sobre a imagem da serva: “Como um ser real de carne e osso, ela pode ter sido uma escrava libertada da Tartária [...], mas em sua verdadeira essência, ela é um espírito elemental, uma deusa pagã em exílio”⁴⁴. A hipótese do historiador da arte é a de que a forma na qual a serva foi retradada no afresco de Ghirlandaio é uma sobrevivência de uma antiga forma de representação da deusa romana Vitória. É uma deusa pagã que resurge no meio de uma representação bíblica dentro de uma catedral florentina, é “a erupção de uma emoção primitiva através da crosta do autocontrole cristão e do decoro burguês”⁴⁵, segundo Gombrich. Com isso, podemos compreender a maneira como Etienne Samain captou uma interessante definição de imagem para Warburg:

as imagens não são meros “objetos”, nem apenas cortes no tempo e golpes no espaço. São “atos”, memórias, questionamentos e, até, [...], visões e prefigurações. Se as imagens são nossos próprios olhos, elas são, também, os reflexos e os rastros de uma longa história de olhares que nos precederam, os fluxos e refluxos do presente, as pistas e as antevisões da longa aventura humana⁴⁶.

Fig. 95 — *Deusa Vitória*

⁴⁴ WARBURG, Aby. *apud* GOMBRICH, Ernst Hans. **Aby Warburg: an intellectual biography**, 1970, p. 124.

⁴⁵ GOMBRICH, Ernst Hans. **Aby Warburg: an intellectual biography**, 1970, p. 125.

⁴⁶ SAMAIN, Etienne. **As “Mnemosyne(s)” de Aby Warburg: Entre Antropologia, Imagens e Arte**, 2011, p. 40.

Porém, Warburg não foi o único que se apaixonou perdidamente⁴⁷ por essa mulher que caminha. Freud nos contou uma história muito parecida, na qual um jovem arqueólogo descobriu em uma coleção de antiguidades em Roma, um baixo-relevo “que o atraíu de tal forma que ele se regozijou ao conseguir uma excelente cópia em gesso da peça, que pendurou em seu gabinete numa cidade universitária alemã”. Trata-se do roteiro do romance escrito por Wilhelm Jensen (1837-1911) chamado *Gradiva* (1902), que foi comentado por Freud no texto “O delírio e os sonhos na *Gradiva* de W. Jensen” (1907). No latim, *Gradiva* significa “aquela que avança” e se refere ao baixo-relevo com o qual o personagem Norbert Hanold fica obcecado no livro de Jensen, devido a representação de uma mulher que caminha de um jeito especial. Através de correspondências com o Jensen, Freud descobriu que o baixo-relevo da *Gradiva* que inspirou o livro era real e que se encontrava no Museu do Vaticano. O psicanalista adquiriu uma cópia de gesso do relevo e a pendurou na parede de seu consultório em Viena, bem na frente de seu divã. Em seu texto, Freud realizou muitas citações do livro de Jensen, mas quando foi descrever o relevo comprado por Norbert Hanold, optou por emprestar suas próprias palavras:

A escultura representa uma jovem mulher andando; ela ergue um pouco seu vestido drapejado, de modo que seus pés ficam visíveis nas sandálias. Um dos pés se apoia inteiramente no chão, enquanto o outro se acha dobrado, tocando o solo apenas com os dedos, tendo a planta e o tornozelo quase a prumo. Foi esse andar inusual e bastante encantador que provavelmente prendeu a atenção do artista e, após tantos séculos, veio a seduzir o olhar do nosso arqueólogo.⁴⁸

⁴⁷ WARBURG, Aby. A ninfa: uma troca de cartas entre André Jolles e Aby Warburg (1900), 2018, p. 68.

⁴⁸ FREUD, Sigmund. O delírio e os sonhos na *Gradiva* de W. Jensen (1907). In: Idem. **Obras completas volume 8**: O delírio e os sonhos da *Gradiva*, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909), 2015, pp. 18-19.

Fig. 96 — *Gradiva* Fig. 97 — *Gradiva no consultório de Freud*

Eis que novamente surge a ninfa de Warburg, tanto no baixo-relevo que se encontra no Vaticano, quanto livro de Jensen, mas principalmente na descrição freudiana do relevo. O detalhamento feito por Freud poderia muito bem ser da serva no afresco de Ghirlandaio na *Basilica di Santa Maria Novella*. Também poderia ser da Ménade ou da Salomé dançante, até mesmo da estátua da Vitória que se encontra no Museu do Louvre em Paris. Em 1921, o próprio Freud revelou no prefácio à segunda edição de “O delírio e os sonhos na *Gradiva* de W. Jensen”, que após ter publicado o texto, teve contado com a investigação do arqueólogo Friedrich Hauser (1859-1917). Ele foi o responsável por desvendar que o baixo-relevo completo é composto por três fragmentos que se encontram espalhados pela Europa — Vaticano, Florença e Munique. Hauser então pôde revelar que a *Gradiva*, na realidade seria uma das três Horas da mitologia grega. Vale destacar que em 1913, ano seguinte deste prefácio da segunda edição do texto da *Gradiva*, Freud elaborou um ensaio no qual abordou o mito grego das Horas, comparando-as e articulando-as com outras personagens da mitologia grega, as Moiras:

Originariamente, as Horas são divindades das águas celestiais, que doam chuva e umidade, divindades das nuvens, de onde cai a chuva e porque essas nuvens são compreendidas como tecidos, se atribui a essas deusas o caráter de aranhas, o qual é então fixado nas Moiras. Nos países mediterrâneos, agraciados pelo sol, este caráter é o da chuva, de quem a fertilidade do solo depende e, então, as Horas se transformam em divindades vegetais. Devemos a elas a beleza das flores, e a riqueza

das frutas as provém com uma abundância de traços amáveis e graciosos. Elas se tornam as representantes divinas das estações do ano e talvez por meio dessa conexão tenham se tornado três, caso a natureza sagrada delas não seja suficiente para seu esclarecimento. Pois estes povos antigos só diferenciavam, inicialmente, três estações: inverno, primavera e verão.⁴⁹

Fig. 98 — As Horas (Grádiva)

Já as Moiras, são filhas da Noite e responsáveis por tecer, cuidar e cortar o fio da vida de tudo que é vivo. Freud traçou paralelos entre as Moiras e as Horas, destacando que devido à natureza dessas personagens, isto é, o fato de se caracterizarem como três mulheres que lidam com o tempo, seria possível elaborar uma hipótese na qual os desenvolvimentos históricos dessas entidades na cosmologia greco-romana foram sobredeterminados, influído diretamente um sobre o outro. Freud argumentou que originalmente, na mitologia grega arcaica, a Moira era uma única deidade ctônica relacionada à inexorabilidade do tempo e de certa forma à morte. A hipótese de Freud é a de que as Horas originalmente incluíam uma relação com a morte natural, no sentido de que ao serem relacionadas com a passagem do tempo, de serem deusas do tempo, também se estabeleceram como deidades do destino. Enquanto as Moiras tornavam-se três irmãs de aspecto decrépito, deslocando para a irmã chamada Átropos a característica da inexorabilidade, as Horas passaram a ser relacionadas com a deusa Deméter, conquistando a aparência de ninfas florais.

O método warburguiano é esse no qual o fluxo de pensamento em imagens opera como rio caudaloso, o qual de tão intenso extravasa seu leito em diversos efluentes que

⁴⁹ FREUD, Sigmund. O motivo da escolha dos cofrinhos (1913), 2017, pp. 175-176.

começam a percorrer seu próprio caminho, sem a obrigação de terem que se tornar afluentes de outro rio, ou de desaguar no mar. O que interessa Warburg é a possibilidade de percorrer tais rios efluentes de maneira contracorrente para que se possa ter pistas de qual é o ancestral comum, isto é, qual é o rio caudaloso que se extravasou para diversas direções. Assim como Freud, o interesse de Warburg está no que é um detalhe sintomático e em como ele condensa em sua insignificância toda uma história velada, sendo o rastro mnêmico de um conflito do passado entre puro impulso expressivo e recalque conservador.

Ora, depois da *Gradiva*, Freud também se aventurou na leitura do gesto expressivo de outra famosa obra de arte. Quando ele se dedicou à biografia de Leonardo da Vinci, além de abordar as discussões sobre narcisismo, homossexualidade e lembranças encobridoras, Freud elaborou sua própria hipótese sobre o “enigma fisionômico”⁵⁰ da Mona Lisa. Dedicou-se a análise de um dos gestos expressivos mais famoso da história da arte, afinal o que seria um sorriso se não um gesto e uma expressão? E a análise de Freud, devido sua simplicidade lógica, contrastou fortemente com aquelas de outros autores, que o próprio psicanalista fez questão de enumerar em seu ensaio. Freud supôs que o segredo do sorriso da Mona Lisa não estava em outro lugar que não na própria modelo, a florentina, Lisa Gherardini:

Como a Monna Lisa é um retrato, não podemos supor que Leonardo tenha dado àquele rosto, por conta própria, um traço tão expressivo, que ele não possuía. Ao que parece, não temos escolha senão acreditar que ele encontrou o sorriso em seu modelo e de tal forma sucumbiu ao seu encanto que passou a adotá-lo nas criações de sua fantasia.⁵¹

A argumentação de Freud se fundamenta na concepção de que o gesto expressivo de Lisa Gherardini, seu sorriso, tenha despertado em Leonardo lembranças adormecidas sobre sua mãe, Caterina di Meo Lippi. Assim sendo, decide que a compressão da importância do gesto da Mona Lisa precisa levar em consideração o conjunto expressivo do quadro “Sant’Ana com a Virgem e o Menino”, no qual Leonardo confere à duas figuras femininas, duas mães, o mesmo tipo de sorriso enigmático. Freud traçou um paralelo entre esse quadro e a infância de Leonardo que foi separado de sua mãe Caterina quando ele

⁵⁰ FREUD, Sigmund. Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. (1910), 2013, p. 181.

⁵¹ Ibid.

tinha por volta de quatro anos de idade, sendo criado por sua madrasta Albiera di Giovanni Amadori.

Fig. 99 — *Monalisa*

Fig. 100 — *Sant'Ana, a virgem e o menino*

O argumento freudiano encontra-se bem fundamentado na ideia de que ambas as pinturas foram elaboradas concomitantemente, uma vez que o quadro de Sant'Ana provavelmente foi iniciado antes e concluído depois do retrato da Mona Lisa. É bastante plausível que a elaboração de um tenha influenciado a realização do outro. Uma vez que estamos dedicados a perceber a importância que Freud deu à análise dos gestos enquanto traços de memória, podemos nos surpreender com a descrição que ele apresentou sobre o quadro de Leonardo:

Na obra de Leonardo, Maria está sentada no colo de sua mãe e se inclina, estendendo os braços para o garoto que brinca com um cordeirinho, talvez de modo um pouco rude. A avó apoia no quadril o braço que se acha visível e olha para os dois com um sorriso venturoso. Sem dúvida, o posicionamento é um tanto forçado. Mas o sorriso que paira nos lábios das duas mulheres, embora seja inequivocamente o mesmo do quadro da Monna Lisa, perdeu seu caráter inquietante e enigmático; exprime ternura e tranquila ventura.⁵²

Freud apontou para o detalhe de que tanto Sant'Ana, quanto Maria parecem ter a mesma idade na pintura de Leonardo. Especialmente Sant'Ana, não apresenta traços de idade como rugas ou linhas expressivas, apesar de ser mãe de Maria e avó do menino Jesus. Ambas são retratadas jovialmente, como se tivessem a mesma idade. A interpretação freudiana apontou para o fato de que Leonardo tivesse tido duas mães

⁵² FREUD, Sigmund. Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci (1910), 2013, p. 185.

extremamente joviais. Quando o pintor nasceu, Caterina tinha por volta de quinze anos, enquanto Albiera tinha dezesseis anos quando acolheu Leonardo em sua casa.

Essa mesma análise das expressões gestuais foi utilizada em sua mais contundente forma técnica em “O Moisés de Michelangelo” (1914). Nesse ensaio, Freud se dedica à análise da estátua “Moisés” esculpida por Michelangelo. Assim como fez com o sorriso da Monalisa, o psicanalista realizou uma breve revisão bibliográfica, na qual indica ao leitor um apanhado das hipóteses desenvolvidas pelos historiadores da arte que já haviam analisado a obra. Entretanto, inicialmente Freud nos oferece sua própria descrição:

O Moisés de Michelangelo se mostra sentado, tem o tronco voltado para a frente, a cabeça, com a barba imponente, olha para a esquerda, o pé direito repousa no chão e o esquerdo se ergue de modo a tocar o solo apenas com os dedos; o braço direito está tocando as tábuas da Lei e a barba, enquanto o esquerdo está pousado no colo. Se eu fizesse uma descrição mais minuciosa, teria de antecipar o que quero apresentar adiante. As descrições dos autores consultados são, às vezes, curiosamente inadequadas. O que não foi compreendido foi imprecisamente percebido ou relatado.⁵³

Fig. 101 — *Moisés de Michelangelo*

E então acompanhamos com Freud as mais diversas opiniões dos especialistas em história da arte até que nos deparamos com uma interrupção na qual o psicanalista nos garante que Michelangelo quis representar em seu Moisés um momento específico e significativo da vida do profeta. A estátua narra a cena na qual Moisés havia acabado de

⁵³ Idem. O Moisés de Michelangelo (1914) In: Idem. **Obras completas volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**, 2012, pp. 377-378.

descer do Monte Sinai, após receber as tábuas com os dez mandamentos de Deus. Nisso Freud concordava com os historiadores da arte. Como apontou Freud, as principais interpretações do Moisés de Michelangelo, argumentam que a estátua representa o momento no qual o profeta havia acabado de se sentar e enquanto tentava relaxar seu corpo contra o trono, foi pego de sobressalto: ao avistar o povo hebreu, reconheceu que haviam criado um bezerro de ouro para idolatrar, enquanto ele estava ausente. Segundo Freud, a maioria dos especialistas acreditavam que Michelangelo retratou o momento em que “essa visão provoca os sentimentos que se acham expressos em seus traços e que logo farão a poderosa figura lançar-se violentamente em ação”⁵⁴. Nessa hipótese, o artista teria decidido representar o momento derradeiro no qual Moisés está prestes a saltar furioso para cima dos idólatras, arremessando as tábuas ao chão.

Freud se posicionou contra essa interpretação. Para ele, o fato de que essa estátua fazia parte de um projeto maior, isto é, de composição de um grande monumento que serviu como sepulcro para o Papa Júlio II, deveria ser considerado. Não se trata de uma estátua isolada, ela se une a outras seis para compor a tumba encomendada e um único monumento. Nesse sentido, Freud concordava com a hipótese de Henry Thode (1857-1920) de que as outras seis estátuas não representavam o mesmo ímpeto de violência, o que tornava muito improvável que Michelangelo tenha ambicionado realizar um monumento no qual, a estátua principal daria a impressão de quebrar a harmonia da obra. Mais do que isso, Freud apontou o fato de que a intenção de representar o Moisés em uma situação de ira, poderia ser muito mal interpretada pelo Papa Júlio II, uma vez que o monumento deveria corresponder ao seu dono e “uma figura que se precipitasse dessa maneira seria totalmente incompatível com o estado de espírito que o monumento funerário pretende suscitar”⁵⁵. Então, Freud nos apresentou sob quais elementos estaria sustentada a sua hipótese, especificamente os gestos das mãos de Moisés:

em dois locais da figura do Moisés se acham detalhes que até agora não foram notados ou descritos adequadamente. Eles dizem respeito à postura da mão direita e à posição das duas tábuas. Pode-se dizer que essa mão faz um vínculo peculiar, forçado, que pede explicação, entre as tábuas e a barba do herói enraivecido. Já se disse que os dedos revolvem a barba, brincam com suas mechas, enquanto a beira da mão

⁵⁴ FREUD, Sigmund. O Moisés de Michelangelo (1914), 2012, p. 380.

⁵⁵ Ibid., p. 386.

se apoia nas tábuas. Mas isso claramente não procede. Vale a pena examinar mais detidamente o que fazem os dedos dessa mão direita, e descrever exatamente a imponente barba com que se acham em relação.⁵⁶

Freud destacou que o polegar da mão direita se encontra escondido e o indicador se apresenta em contato com a barba. Há uma certa força na forma como pressiona a barba indicada por como os tufos escapam da tensão. O psicanalista comentou não saber definir se o Moisés brinca com a barba ou se a retorce, já que a maneira como a pressiona com o dedo é “certamente um gesto peculiar e difícil de compreender”⁵⁷. Entretanto, depois de uma detalhada descrição das relações gestuais entre a mão direita e o movimento da barba, Freud decidiu sustentar a ideia de que o arco presente na barba seria o rastro da trajetória da mão direita. A descoberta desse detalhe gestual, indicou para Freud o caminho de toda sua interpretação sobre a cena retratada por Michelangelo.

Trata-se de uma construção narrativa, na qual a imaginação de Freud completou os movimentos anteriores, através dos rastros da barba. O psicanalista inferiu que a representação inclui a cena na qual Moisés ficou “horrorizado”⁵⁸ [*aufschrecken*] com a falta de fé e a impaciência do povo hebreu. Porém, ao invés de representar a “calmaria anterior à tempestade”, Michelangelo teria inventado uma nova narrativa para o texto bíblico, na qual ao invés de ser tomado por sua fúria, Moisés controla seu espírito:

Ele se achava tranquilamente sentado, tendo o rosto e a abundante barba voltados para a frente, e a mão provavelmente sem a tocar. Então o ruído lhe chega aos ouvidos, ele dirige o rosto e o olhar para a direção de onde vem o transtorno, vê a cena e a compreende. É tomado de ira e indignação, quer levantar-se, punir e aniquilar os ofensores. A fúria, ainda longe de seus objetos, nesse ínterim toma a forma de um gesto contra o próprio corpo. A mão impaciente, disposta à ação, agarra a barba que acompanhou a virada do rosto, aperta-a fortemente entre o polegar e a palma com os dedos que se fecham, num gesto cuja força e veemência pode nos recordar outras obras de Michelangelo. Mas, então, não sabemos como e por que, ocorre uma mudança, a mão que se adiantou e penetrou na barba é retirada velozmente, seus dedos a

⁵⁶ FREUD, Sigmund. O Moisés de Michelangelo (1914), 2012, p. 391.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., p. 394.

soltam, mas nela entraram tão fundo que, em sua retirada, trazem para a direita uma ampla mecha do lado esquerdo, a qual, sob pressão de um só dedo, o mais longo e que está mais acima, sobrepõe-se às mechas do lado direito. E essa nova posição, compreensível somente a partir da anterior, é a que se acha fixada.⁵⁹

Essa leitura, levou Freud a inusitadamente pressupor que no movimento fixado pela estátua, a mão direita desliza pela barba para oferecer suporte às tábuas que tocam o assento de pedra. O psicanalista conseguiu perceber o que havia passado batido pela grande maioria dos historiadores da arte, que as tábuas estão de ponta-cabeça, provavelmente indicando que durante o ímpeto de fúria, elas escorregaram das mãos de Moisés e quase caíram no chão. Para sustentar sua posição, Freud encomendou com um artista rascunhos que pudessem demonstrar a série de movimentos imaginados por ele. São três ilustrações nas quais vemos, na primeira, Moisés segurando com firmeza as tábuas enquanto olha para frente. Na seguinte, o profeta desloca seu olhar para esquerda e leva a mão direita à barba em um gesto que pode ser compreendido como um choque de surpresa. Por fim, temos a representação tal como foi realizada por Michelangelo.

Fig. 102 — *Ilustração de Moisés 1*

Fig. 103 — *Ilustração de Moisés 2*

⁵⁹ FREUD, Sigmund. O Moisés de Michelangelo (1914), 2012, pp. 394-395.

Fig. 104 — *Ilustração de Moisés 3*

O ensaio “O Moisés de Michelangelo” se apresenta como principal obra freudiana que descreve um método de análise das expressões das emoções. Mesmo tendo Freud indicado um paralelo entre a técnica psicanalítica e o método do paradigma indiciário de Giovanni Morelli (1816-1891), historiador da arte que desenvolveu uma das principais técnicas de identificação e atribuição de autoria de obras de arte não-assinadas, é difícil não notar uma influência direta do livro *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (1872) de Darwin.

Freud não postulou apenas um método de análise das obras de arte, há no ensaio um verdadeiro manifesto de uma teoria dos gestos expressivos. Nisso, a ideia de *ergreifen* apresentada por ele na introdução do texto é fundamental. Freud abriu seu texto sobre o Moisés afirmando que as obras de arte produzem um efeito sobre ele, principalmente a literatura, as esculturas e pinturas. Conta gostar de se deter frente a elas por longos períodos, até que comece a compreender o efeito por elas produzido. Disso depende sua fruição, sua satisfação com as obras. E então, Freud diz precisar sentir-se “comovido”⁶⁰ [*ergriffen*] por algo, sem entender por que aquilo o “comove”⁶¹ [*ergreift*]. Porém, essa palavra alemã é bastante especial, uma vez que aglutina uma rica polissemia. “Comover” é de fato um dos sentidos de *ergreifen*, um bastante interessante por sinal, já que faz alusão a ideia de ser colocado em movimento por algo que lhe toca emocionalmente. Mas, *ergreifen* também abarca as ideias de “agarrar”, “apanhar”, “prender” e “capturar”. Essas palavras se referem tanto a noção de que a obra arte deveria ser algo que prende a atenção,

⁶⁰ FREUD, Sigmund. O Moisés de Michelangelo (1914), 2012, p. 374.

⁶¹ Ibid.

mas também inferem o sentido no qual o espectador é “tomado” ou “arrebato” pela obra. Além disso, *ergreifen* também remete a concepção de fuga, um interessante sentido antitético no qual as ideias contrastantes de “encontrar-se preso” e “pôr-se em movimento”, em conjunto, possibilitam o escape em uma obra de arte. Não é por acaso que essa é exatamente a leitura que Freud fez do Moisés, uma figura que se encontra entre dois movimentos, duas posturas, uma de expansão e outra de contração.

A psicanálise está localizada em uma tradição, que seja na clínica ou na interdisciplinaridade com os campos da antropologia, estética e literatura volta seu olhar para fenômenos obscuros da vida humana. Mais de uma vez Freud ressaltou o caráter demoníaco das pulsões e das manifestações inconscientes. Sob certa perspectiva, os psicanalistas são aqueles que lidam com fantasmas individuais e coletivos, os subjetivos e os sociais. Nesse sentido, uma pesquisa sobre o horror em Freud ficaria em dívida com o leitor caso não incluísse a face psicanalítica que aborda tanto na clínica quanto na cultura as imagens horríveis à que Freud se referiu. Assim a tese resultou de diferentes metodologias para abordar a concepção de horror em suas vertentes enquanto palavra, imagem e gesto, pois a questão do horror como experiência humana, incita o atravessamento de fronteiras disciplinares e científicas. Desse modo a tese também apresentou como resultado uma elucidação e ampliação da proposta metodológica freudiana na abordagem dos fenômenos psíquicos.

A limitação a que se relacionou essa tese está articulada à retórica do indizível que gira em torno do fenômeno do horror, mas que também é central na própria concepção de inconsciente, tal como estipulada por Freud. O fato de que “horror” seja uma palavra invasora na obra do pai de psicanálise ainda fica aberta enquanto questão. Na linguagem alemã tal como escreveu Freud, as palavras encontradas são *Furcht*, *Schreck*, *Scheu* e *Grauen*. Já a palavra “horror” é resultado da maneira como o português brasileiro contamina a obra de Freud durante a tradução. São os tradutores brasileiros que enxergaram horror ali onde o psicanalista havia visto *Scheu* ou *Schreck*, isso faz do “horror” em Freud um fenômeno que pode ser considerado tipicamente brasileiro. Mas as origens dessa contaminação ainda precisariam ser investigadas — talvez em outra oportunidade.

Além de uma proliferação de palavras essa tese sofreu de uma proliferação de imagens, se desenvolvendo em caminhos que não estavam previstos de antemão. Ao endereçar o fenômeno do horror enquanto uma questão sobre a tradução de Freud para o

português, não era possível imaginar o peso que imagem da Medusa teria para essa investigação. Era possível pressupor que o texto de 1922 sobre a górgona iria compor a bibliografia da pesquisa, porém a maneira como a narrativa, o mito, as obras de arte e os artefatos históricos compuseram a argumentação dessa tese foi de fato uma surpresa. Freud realizou uma convocatória ao final de seu manuscrito sobre a cabeça da Medusa, demandando que outros psicanalistas e pesquisadores desenvolvessem novas reflexões sobre a simbologia da górgona para compor com aquilo que já havia sido por ele estabelecido, podendo sustentar com seriedade sua interpretação. Em conjunto com as contribuições de Ferenczi, Flügel, Fenichel, Róheim, Coriat, Reik, Seelig, Kristeva e Pollock, acredito que a pesquisa que o leitor termina agora de ler, realmente contribuiu para a investigação da gênese e da sobrevivência da imagem de horror e consequentemente do símbolo do horror da Medusa na mitologia grega e além.

Nesse sentido, o encadeamento de imagens proposto pela tese é uma espécie de exercício de pensar através das imagens, em registro do pensamento no qual encontro-me impossibilitado de falar em palavras. Não porque seja um limite da linguagem, mas porque minha investigação tinha coisas a dizer, mas também tinha coisas a mostrar. E é nessa mostra que foi possível investigar o “horror” em Freud.

Referências bibliográficas

ABEL, Carl. **Sprachwissenschaftliche Abhandlungen**. Leipzig: Publishing house Wilhelm Friedrich, 1885. Disponível em <<https://archive.org/details/sprachwissenscha00abeluoft/page/n3>>. Acesso em 15 nov. 2018.

ABRAHAM, Karl et al. **Zur Psychoanalyse der Kriegneurosen**. Leipzig e Viena: Internationaler psychoanalytischer verlag, 1919.

_____. **Psycho-analysis and the war neuroses**. Londres, Viena e Nova York: The international psycho-analytical press, 1921.

ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995. Tradução de Maria José R. Faria Coracini.

ABSCHEU. **Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart**, 14 out. 2018. Disponível em <<https://www.dwds.de/wb/Abscheu>>. Acesso em 14 out. 2018.

ABSCHEU. **The Free Dictionary by Farlex**, 14 out. 2018. Disponível em <<https://de.thefreedictionary.com/Abscheu>>. Acesso em 14 out. 2018.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I** (1995). 2ª ed. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2010. Tradução de Henrique Burigo.

AKHTAR, Salman. **Comprehensive dictionary of psychoanalysis**. Londres: Karnac, 2009. 404 p.

ALTOUNIAN, Janine. O intraduzível entre os ecos cálidos e mortíferos de uma mesma língua. In: SOUZA JR., Paulo Sérgio de (Org.). **A psicanálise e os lestes: Volume 1**. São Paulo: Annablume, 2017. p. 65-87. Tradução de Claudia Berliner.

ANDRADE, Marisa Soares de; SIMÕES, Maria Izabel. **Dicionário de mitologia greco-romana**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARAÚJO, Rafael. **A experiência do horror: arte, pensamento e política**. São Paulo: Alameda, 2014.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Tradução de José Rubens Siqueira.

ARISTÓTELES. **Arte retórica e arte poética**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho.

_____. **Poetik**. Ditzingen: Reclam, 1997. Tradução de Manfred Fuhrmann.

_____. **Poética**. Lisboa: Imprensa nacional/Casa da moeda, 1994. Tradução de Eudoro de Souza.

_____. **Retórica das paixões**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca.

_____. **Poetik**. Berlim: Akademie, 2008. Tradução de Arbogast Schmitt.

_____. **Poética: edição bilíngue**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2017. Tradução de Paulo Pinheiro.

BAROLSKY, Paul. The ambiguity of Caravaggio's "Medusa". **Source:** Notes in the History of Art, Chicago, v. 32, n. 3, p.28-29, 2013. Trimestral.

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Lisboa: Edições 70, 1987. Tradução de António Gonçalves.

BELANGER, Michelle. **The Dictionary of Demons: Names of the Damned**. Woodbury: Llewellyn Publications, 2010.

BELOZERSKAYA, Marina. **Medusa's Gaze: the extraordinary journey of the tazza farnese**. Nova York: Oxford University Press, 2012.

BELTING, Hans. **Antropologia da imagem: para uma ciência da imagem**. Lisboa: KKYM+EAUM, 2014. Tradução de Artur Morão.

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana (1916). In: BENJAMIN, Walter. **Linguagem, tradução, literatura: (filosofia, teoria e crítica)**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 9-27. Tradução de João Barrento.

_____. A tarefa do tradutor (1921). In: BENJAMIN, Walter. **Linguagem, tradução, literatura: (filosofia, teoria e crítica)**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 87-100. Tradução de João Barrento.

_____. **Origem do drama trágico alemão** (1925). 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Tradução de João Barrento.

_____. Teorias do fascismo alemão (1930). In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas (vol. I)**. 8 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 63-82. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet.

_____. Pequena história da fotografia (1931). In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas (vol. I)**. 8 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 123-128. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet.

_____. Escavar e recordar (1932). In: BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única. Obras escolhidas (vol. II)**. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 245-246. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa.

_____. *Experiência e pobreza* (1933). In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** Obras escolhidas (vol. I). 8 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 123-128. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet.

_____. **A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica** (1936). Porto Alegre: Zouk, 2014. Tradução de Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado.

_____. *Sobre o conceito da história* (1939). In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** Obras escolhidas (vol. I). 8 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 241-252. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet.

_____. **Passagens** (1982). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão.

BERNARD, Claude. **Introduccion al estudio de la medicina experimental.** Buenos Aires: Libros Tauros, 1865.

BERNHEIM, Hippolyte. **Die Suggestion und ihre Heilwirkung.** Leipzig/Viena: Deuticke, 1888. 218 p. Tradução de Sigmund Freud.

_____. **Neue Studien ueber Hypnotismus, Suggestion and Psychotherapie.** Leipzig/Viena: Deuticke, 1892. Tradução de Sigmund Freud.

BEAUMONT, Jeanne-Marie Leprince de. *A Bela e a Fera* (1740). In: PERRAULT, Charles et al. **Contos de fadas: de Perrault, Grimm, Andersen & outros.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2010. p. 95-118. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges.

BOTTMANN, Denise. *Curiosidades freudianas* (1931-1969). **Belas Infiéis**, Brasília, v. 2, n. 2, p.159-173, 2013.

BRECHT, Bertolt. *A máscara do mal* (1941-1947). In: BRECHT, Bertolt. **Poemas (1913-1956).** São Paulo: Editora 34, 2012. Tradução de Paulo César de Souza.

BURKE, Janine. **Deuses de Freud: A coleção de arte do pai da psicanálise.** Rio de Janeiro: Record, 2010. Tradução de Mauro Pinheiro.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007. Tradução de Adail Ubirajara Sobral.

CAVARERO, Adriana. **Horrorismo**: nombrando la violencia contemporánea. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009. Tradução de Saleta de Salvador Agra.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**: Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1984.

CHARCOT, Jean Martin. **Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems insbesondere über Hysterie**. Leipzig/Viena: Toeplitz & Deuticke, 1886. Tradução de Sigmund Freud.

_____. **Leçons sur les maladies du système nerveux**: faites a la Salpêtrière. Tomo III. Paris: Delahaye & Lecrosnie, 1887.

_____. **Poliklinische Vorträge**: Schuljahr 1887/88. Viena: Deuticke, 1892. Tradução de Sigmund Freud.

_____. **Clinical Lectures on Diseases of the Nervous System** (1886). Londres e Nova York: Tavistock/Routledge, 2014. Tradução não informada.

_____. A grande histeria ou hístero-epilepsia. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 166-172, jul. 1999.

CHASE, George Henry. The shield devices of the greeks. **Harvard Studies In Classical Philology**, Cambridge, v. 13, p. 61-127, 1902.

CHAVES, Ernani. Tradução: “A cabeça de Medusa” (Sigmund Freud, 1940/1922). **Clínica & Cultura**, Sergipe, v. 2, n. 2, pp. 91-93, 2013. Semestral.

_____. Prefácio: O paradigma estético de Freud. In: FREUD, Sigmund. **Arte, literatura e os artistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. Tradução de Ernani Chaves.

CHEMAMA, Roland. **Dicionário de psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995. Tradução de Francisco Franke Settineri.

CIVITARESE, Giuseppe. **An Apocryphal Dictionary of Psychoanalysis**. Londres e Nova York: Routledge, 2019.

CLEMENTE, de Alexandria. **Exortação aos gregos**. São Paulo: É Realizações, 2013. Tradução de Rita de Cássia Codá dos Santos.

CORIAT, Isador Henry. A note on the Medusa symbolism. **American Imago**, EUA, v. 4, p. 281-285, 1941.

CORRETTI, Christine. **Cellini's Perseus and Medusa**: configurations of the body of state. 2011. 326 f. Tese (Doutorado) - Curso de Art History, Case Western Reserve University, Cleveland, 2011.

CROON, Johan Harm. The Mask of the Underworld Daemon—Some Remarks on the Perseus-Gorgon Story. **The Journal Of Hellenic Studies**, [s.l.], v. 75, p. 9-16, nov. 1955. Cambridge University Press (CUP).

CULLEN, William. **Synopsis Nosologiae Methodicae**. Edimburgo: s/e, 1769.

CUNHA, Antônio Geraldo et al. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital, 2010.

CUNHA, Maria Auxiliadora de Almeida. **Tortura**: testemunhos de um crime demasiadamente humano. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2013.

DANTO, Elizabeth Ann. Trauma and the state with Sigmund Freud as witness. **International Journal Of Law And Psychiatry**, v. 48, p. 50-56, set. 2016.

_____. **As clínicas públicas de Freud**: psicanálise e justiça social (1918-1938). São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

DAVIES, J. Keith; FICHTNER, Gerhard (comp.). **Freud's Library**: A Comprehensive Catalogue. Londres: The Freud Museum, 2004.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies** (1859). São Paulo: Martin Claret, 2014. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte.

_____. **Der Ausdruck der Gemütsbewegungen beim Menschen und den Tieren**. Estugarda: E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung (e. Koch), 1872. Tradução de Julius Victor Carus.

_____. **The Expression of the Emotions in Man and Animals** (1872). Nova York: D. Appleton & Company, 1897.

_____. **A expressão das emoções nos homens e nos animais** (1872). São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Tradução de Leon de Souza Lobo Garcia.

DELCOURT, Marie. **L'oracle de Delphes**. Paris: Payot, 1955.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente: 1300-1800** (1978). São Paulo: Companhia de Bolso, 2009. Tradução de Maria Lucia Machado.

DEVEREUX, George. **Baubo: la vulva mítica**. Barcelona: Icaria Editorial, 1984. Tradução de Eva del Campo.

DEXTER, Miriam Robbins. The Ferocious and the Erotic “Beautiful” Medusa and the Neolithic Bird and Snake. **Journal Of Feminist Studies In Religion**, Indiana, v. 26, n. 1, p. 25-41, 2010.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A imagem sobrevivente: História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013. Tradução de Vera Ribeiro.

_____. **Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015. Tradução de Vera Ribeiro.

_____. **Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015. Tradução de Vera Casa Nova & Márcia Arbex.

_____. **Que emoção! Que emoção?** São Paulo: Editora 34, 2016. Tradução de Cecília Ciscato.

DIODORO DA SICÍLIA (séc. I a.C.). **Biblioteca histórica: libros I-III**. Madri: Editorial Gredos S.A, 2001. Tradução de Francisco Parreu Alasà.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Angola e Portugal: Mulemba e Pedago, 2014.

DOOLITTLE, Hilda. **Por amor a Freud: Memórias de minha análise com Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2012.

DUCHENNE, Guillaume-Benjamin-Amand. **De l'électrisation localisée et de son application à la physiologie, à la pathologie et à la thérapeutique**. Paris: J. B. Baillière et Fills, 1861.

_____. **Mécanisme de la physionomie humaine, ou analyse électro-physiologique de ses différents modes de l'expression**. Paris: Archives générales de médecine, 1862.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. **Repetição em Darwin e Freud**. 2013. Conferência proferida no Contraponto, dentro do Ciclo "Os paradoxos da repetição". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hQx1dVShAIs&list=PLv09ICGrnQubuK7vEr5S9eUbUD19_1sah&index=17&t=2030s. Acesso em: 25 jun. 2020.

_____. Estrutura e personalidade na neurose: da metapsicologia do sintoma à narrativa do sofrimento. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 77-96, jan/abr. 2014. Semestral.

DUNKER, Christian Ingo Lenz; PAULON, Clarice Pimentel; MILÁN-RAMOS, José Guillermo. **Análise psicanalítica de discursos**: perspectivas lacanianas. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016.

EISSLER, Kurt Robert. **Freud und Wagner-Jauregg vor der Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen**, Austria: Löcker, 1979.

ELLIS, Havelock. **Studies in the Psychology of Sex, vol. 2**: Sexual Inversion, The Project Gutenberg, 1927.

ENDO, Paulo. Prefácio: *Totem e tabu* e a psicanálise além de suas próprias fronteiras. In: FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913). Porto Alegre: L&PM, 2014. Tradução de Renato Zwick.

EQUIPE DA NOVA VERSÃO TRANSFORMADORA (comp.). **O Livro da Vida**: a bíblia como você nunca leu antes. Rio de Janeiro: Sextante, 2016.

ESTEVÃO, Ivan Ramos. **A teoria freudiana do complexo de Édipo**. São Paulo: Escuta, 2017. 279 p.

EVANS, Dylan. **An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis**. Londres e Nova York: Routledge, 1996. 241 p.

FALZEDER, Ernst; BRABANT, Eva. **The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi**: Volume 3, 1920-1933, Cambridge/Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpos e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017. Tradução de coletivo Sycorax.

FENICHEL, Otto. Schautrieb und Identifizierung. **Internationale Zeitschrift Für Psychoanalyse**, Viena e Nova York, v. 21, n. 4, p. 561-583, 1935.

_____. The Scopophilic Instinct and Identification. **International Journal of Psychoanalysis**, Londres, v. 18, p. 6-34, 1937.

FERENCZI, Sándor. Ontogênese dos símbolos (1913). In: FERENCZI, Sándor. **Psicanálise II**. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2011. Tradução de Álvaro Cabral.

_____. Psicanálise das neuroses de guerra (1919). In: FERENCZI, Sándor. **Psicanálise III**. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2011. Tradução de Álvaro Cabral.

_____. Simbolismo da cabeça da Medusa (1923). In: FERENCZI, Sándor. **Psicanálise III**. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2011. Tradução de Álvaro Cabral.

FERNANDES, Cássio. Introdução: sobre uma conferência autobiográfica de Aby Warburg. In: WARBURG, Aby. **A presença do antigo**: escritos inéditos - vol. I. Campinas: Editora Unicamp, 2018. Tradução de Cássio Fernandes.

FERRETTI, Marcelo Galletti; LOFFREDO, Ana Maria. A temática darwiniana em Freud: um exame das referências a Darwin na obra freudiana. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 109-130, jun. 2013.

FERRETTI, Marcelo Galletti. **Ontogênese e filogênese em Freud**: uma visão de conjunto. 2014. 145 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

_____. Da ontogênese à filogênese: uma velha diretriz metodológica de Freud em além do princípio do prazer. **Voluntas**: Revista Internacional de Filosofia, Santa Maria, v. 11, n. 2, p. 195-211, 2020.

FLÜGEL, John Carl. Polyphallic Symbolism and the Castration Complex. **The International Journal of Psychoanalysis**, Londres v. 5, p. 155-196, 1924.

FOSSI, Gloria. **Uffizi: art, history, collections**. 3. ed. Florença: Giunti Editore S.p.a., 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura: na idade clássica** (1961). 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. Tradução de José Teixeira Coelho Netto.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas** (1966). 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Salma Tannus Muchail.

_____. O que é um autor? (1969). In: FOUCAULT, Michel. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 268-302. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa.

_____. **O poder psiquiátrico: curso dado no College de France** (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução de Eduardo Brandão.

FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, Carmen. **As 100 melhores histórias da mitologia: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana**. Porto Alegre: L&PM, 2003.

FRANCO, Wilson. **Os lugares da psicanálise na clínica e cultura**. São Paulo: Blucher, 2020.

FRAZER, James Georges. **Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society**. 4 vols. Londres: Macmillan & Co., 1910.

FREIRE, António. A Catarse trágica em Aristóteles. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Lisboa, v. 34, n. 2/3, p. 133-156, Apr. - Sep. 1978.

FREUD, Anna (Org.) **Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago** vol. 25, 1940.

FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. **Studien über Hysterie**. Leipzig & Vienna: Franz Deuticke, 1895.

_____. Studien über Hysterie (1893-1895). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 1**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. Estudos sobre a Histeria (1893-1895). In: FREUD, Sigmund. **Volume II das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Cristiano Monteiro Oiticica e Vera Ribeiro.

_____. Estudos sobre a histeria (1893-1895). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 2: Estudos sobre a histeria (1893-1895)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Tradução de Laura Barreto.

FREUD, Sigmund; OPPENHEIM, David Ernest. Os sonhos no folclore (1957 [1911]). In: FREUD, Sigmund. **Volume XII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu.

FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch Geordnet**, 17 vols. Londres: Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

FREUD, Sigmund. **The standard edition of the complete psychological Works of Sigmund Freud**, 24 vols. Londres: Hogarth Press, 1953-74.

_____. Histeria (1888). In: FREUD, Sigmund. **Volume I das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de José Luiz Meurer.

_____. Hipnose (1891). In: FREUD, Sigmund. **Volume I das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de José Luiz Meurer.

_____. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1950 [1892-1899]). In: FREUD, Sigmund. **Volume I das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de José Luiz Meurer.

_____. Esboços para a “Comunicação preliminar” de 1893 (1940-41 [1892]). In: FREUD, Sigmund. **Volume I das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de José Luiz Meurer.

_____. Charcot (1893). In: FREUD, Sigmund. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Margarida Salomão.

_____. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos (1893). In: FREUD, Sigmund. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Margarida Salomão.

_____. As neuropsicoses de defesa (1893). In: FREUD, Sigmund. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Margarida Salomão.

_____. Obsessions et phobies: Leur mécanisme psychique et leur étiologie (1894). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 1**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. Obsessões e fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia (1895 [1894]). In: FREUD, Sigmund. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Margarida Salomão.

_____. Zur Ätiologie der Hysterie (1896). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 1**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. A etiologia da histeria (1896). In: FREUD, Sigmund. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Margarida Salomão.

_____. Lembranças encobridoras (1899). **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Margarida Salomão.

_____. Die Traumdeutung (1900). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 2-3**. Londres: S. Imago,

1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. A interpretação dos sonhos (1900). In: FREUD, Sigmund. **Volume IV e V das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira.

_____. **A interpretação dos sonhos**: volume 2 (1900). Porto Alegre: L&PM, 2018. Tradução de Renato Zwick.

_____. **A interpretação dos sonhos**: volume 1 (1900). Porto Alegre: L&PM, 2019. Tradução de Renato Zwick.

_____. A interpretação dos sonhos (1900). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 4**: A interpretação dos sonhos (1900). São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. **Sobre a psicopatologia da vida cotidiana**: (Acerca de esquecimentos, lapsos de fala, enganos, superstições e erros) (1901). Porto Alegre: L&PM, 2019. Tradução de Renato Zwick.

_____. Resenha de *Os fenômenos psíquicos compulsivos* (1904). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 6**: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 5**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 6**: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Bruchstück einer Hysterie-Analyse (1905). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 5**. Londres: S. Imago,

1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”, 1905 [1901]). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 6**: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Fragmento da análise de um caso de histeria (1905 [1901]). In: FREUD, Sigmund. **Volume VII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Vera Ribeiro.

_____. **Fragmento de uma análise de histeria** (1905). Porto Alegre: L&PM, 2019. Tradução de Renato Zwick.

_____. O chiste e sua relação com o inconsciente (1905). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 7**: O chiste e sua relação com o inconsciente (1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2017. Tradução de Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza.

_____. Personagens psicopáticos no palco (1942 [1905 ou 1906]). In: FREUD, Sigmund. **Volume VII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Vera Ribeiro.

_____. Personagens psicopáticos no teatro (1942 [1905 ou 1906]). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 6**: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Personagens psicopáticos no palco (1942 [1905-1906]). In: FREUD, Sigmund. **Arte, literatura e os artistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. Tradução de Ernani Chaves.

_____. A instrução judicial e a psicanálise (1906). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 8**: O delírio e os sonhos da *Gradiva*, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909). São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen (1907 [1906]). In: FREUD, Sigmund. **Volume IX das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Maria Aparecida Moraes Rego.

_____. O delírio e os sonhos na *Gradiva* de W. Jensen (1907). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 8**: O delírio e os sonhos da *Gradiva*, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909). São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Sobre as teorias sexuais das crianças (1908). In: FREUD, Sigmund. **Volume IX das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Maria Aparecida Moraes Rego.

_____. Sobre as teorias sexuais infantis (1908). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 8**: O delírio e os sonhos da *Gradiva*, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909). São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (1909). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 7**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1909). In: FREUD, Sigmund. **Volume X das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu.

_____. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (1909). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 8**: O delírio e os sonhos da *Gradiva*, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909). São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. O romance familiar dos neuróticos (1909). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 8**: O delírio e os sonhos da *Gradiva*, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909). São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“o homem dos ratos”) (1909). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 9**: observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). São Paulo: Companhia das Letras, 2013. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci (1910). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 9**: observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). São Paulo: Companhia das Letras, 2013. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Sobre o sentido antitético das palavras primitivas (1910). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 9**: observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). São Paulo: Companhia das Letras, 2013. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Totem und tabu (1912). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 9**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. Totem e tabu (1913 [1912-13]). In: FREUD, Sigmund. **Volume XIII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Órizon Carneiro Muniz.

_____. Totem e tabu (1912-1913). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 11**: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. **Totem e tabu**: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. (1912-1913). Porto Alegre: L&PM, 2014. Tradução de Renato Zwick.

_____. O início do tratamento (1913). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 10**: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em

autobiografia [“o caso Schreber”], artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. O tema da escolha do cofrinho (1913). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 10**: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia [“o caso Schreber”], artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. O motivo da escolha dos cofrinhos (1913). In: FREUD, Sigmund. **Arte, literatura e os artistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. Tradução de Ernani Chaves.

_____. Das Interesse an der Psychoanalyse (1913). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 8**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. O interesse da psicanálise (1913). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 11**: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Recordar, repetir e elaborar (1914). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 10**: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia [“o caso Schreber”], artigos sobre a técnica e outros textos (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Contribuição à história do movimento psicanalítico (1914) In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 11**: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. O Moisés de Michelangelo (1914) In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 11**: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. **As pulsões e seus destinos** (1915). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares.

_____. O inconsciente (1915). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 12**: Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. A repressão (1915). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 12**: Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Reflexões para os tempos de guerra e morte (1915). In: FREUD, Sigmund. **Volume XIV das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Themira de Oliveira Brito, Paulo Henriques Britto e Cristiano Monteiro Oiticica.

_____. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 12**: Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte (1915). In: FREUD, Sigmund. **Cultura, sociedade, religião**: O mal-estar na cultura e outros escritos. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes.

_____. Paralelo mitológico de uma imagem obsessiva (1916). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 12**: Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1916-1917). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 11**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. Conferências introdutórias sobre psicanálise (1916-1917 [1915-1917]). In: FREUD, Sigmund. **Volume XVI das Obras psicológicas completas**

de Sigmund Freud: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de José Luiz Meurer.

_____. Conferências introdutórias a psicanálise (1916-1917). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 13:** conferências introdutórias a psicanálise. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Tradução de Sergio Tellaroli; revisão da tradução Paulo César de Souza.

_____. Aus der Geschichte einer infantilen Neurose (1918 [1914]). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 12.** Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”, 1918 [1914]). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 14:** História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. **Da história de uma neurose infantil [O Homem dos Lobos]** (1918). Porto Alegre: L&PM, 2020. Tradução de Renato Zwick.

_____. Uma recordação de infância de *Dichtung und Wahrheit* (1917). In: FREUD, Sigmund. **Vol. XVII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud:** edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Eudoro Augusto Macieira de Souza.

_____. Uma recordação de infância em *Poesia e Verdade* (1917). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 14:** História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Uma lembrança de infância em *Poesia e verdade* (1917). In: FREUD, Sigmund. **Arte, literatura e os artistas.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. Tradução de Ernani Chaves.

_____. Uma dificuldade da psicanálise (1917). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 14:** História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. O tabu da virgindade (contribuições à psicologia do amor III) (1917). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 9**: observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). São Paulo: Companhia das Letras, 2013. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Caminhos da terapia psicanalítica (1919). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 14**: História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. **Lo siniestro**, 1919. Disponível em: <<https://www.ucm.es/data/cont/docs/119-2014-02-23-Freud.LoSiniestro.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

_____. O inquietante (1919). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 14**: História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. O ‘estranho’ (1919). In: FREUD, Sigmund. **Vol. XVII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Eudoro Augusto Macieira de Souza.

_____. O infamiliar (1919). In: FREUD, Sigmund. **O infamiliar e outros escritos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares.

_____. **O incômodo** (1919). São Paulo: Blucher, 2021. Tradução de Paulo Sérgio de Souza Jr.

_____. Introdução a Psicanálise das neuroses de guerra (1919). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 14**: História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. **Gutachten über die elektrische Behandlung der Kriegsneurotiker von Prof. Dr. Sigm. Freud**. (1950 [1920]). Disponível em: Gutachten

über die elektrische Behandlung der Kriegsneurotiker von Prof. Dr. Sigm. Freud. Acesso em: 06 out. 2020.

_____. Além do princípio de prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Vol. XVIII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Eudoro Augusto Macieira de Souza.

_____. Além do princípio de prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II**: 1915-1920. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Tradução de Claudia Dornbusch, Helga Araujo, Maria Rita Salzano e Luiz Alberto Hanns.

_____. Além do princípio de prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 14**: História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. **Além do princípio de prazer** (1920). Porto Alegre: L&PM, 2019. Tradução de Renato Zwick.

_____. Além do princípio de prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer [Jenseits des Lustprinzips]**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes.

_____. *Memorandum* sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra (1955 [1920]). In: FREUD, Sigmund. **Vol. XVII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Eudoro Augusto Macieira de Souza.

_____. **Psicologia das massas e análise do eu** (1921). Porto Alegre: L&PM, 2016. Tradução de Renato Zwick.

_____. Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade (1922). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 15**: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Das Medusenhauptes (1940 [1922]). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch Geordnet, vol. 17**. Londres: S. Imago,

1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. A cabeça da Medusa (1922). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. A Cabeça da Medusa (1940 [1922]). In: FREUD, Sigmund. **Vol. XVIII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Eduardo Augusto Macieira de Souza.

_____. Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio (1923). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. A organização genital infantil [um acréscimo à teoria da sexualidade] (1923). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. “Psicanálise” e “teoria da libido” [dois verbetes para um dicionário de sexologia] (1923). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. “Autobiografia” (1925). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Nota sobre o bloco mágico (1925). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos (1925). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Alguns complementos à interpretação dos sonhos (1925). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Prólogo a *Juventude Abandonada*, de August Aichhorn (1925). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. **A negação** (1925). São Paulo: Cosac & Naify, 2014. Tradução de Marilene Carone.

_____. Hemmung, Symptom und Angst (1926 [1925]). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 14**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. **Inibição, sintoma e medo** (1926 [1925]). Porto Alegre: L&PM, 2016. Tradução de Renato Zwick.

_____. A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial (1926). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Fetischismus (1927). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch Geordnet, vol. 14**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em:

<https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. Fetichismo (1927). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 17**: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. O humor (1927). In: FREUD, Sigmund. **Vol. XXI das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu.

_____. O humor (1927). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 17**: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. O humor (1927). In: FREUD, Sigmund. **Arte, literatura e os artistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. Tradução de Ernani Chaves.

_____. Uma experiência religiosa (1928). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 17**: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Dostoiévski e o parricídio (1928). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 17**: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Das Unbehagen in der Kultur (1930). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch Geordnet, vol. 14**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. O mal-estar na civilização (1930 [1929]). In: FREUD, Sigmund. **Vol. XXI das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu.

_____. O mal-estar na civilização (1930). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 18**: O mal-estar na civilização, Novas conferências

introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. **O mal-estar na cultura** (1930). Porto Alegre: L&PM, 2016. Tradução de Renato Zwick.

_____. Prêmio Goethe (1930). In: FREUD, Sigmund. **Arte, literatura e os artistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. Tradução de Ernani Chaves.

_____. A conquista do fogo (1932). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Por que a guerra? (carta a Einstein) (1932). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet, vol. 15**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (1933 [1932]). In: FREUD, Sigmund. **Vol. XXII das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de José Luiz Meurer.

_____. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. Um distúrbio de memória na Acrópole (carta a Romain Rolland) (1936). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. *Análise terminável e interminável* (1937). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 19: Moisés e o monoteísmo**, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. *Construções na análise* (1937). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 19: Moisés e o monoteísmo**, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. **O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios** (1939). Porto Alegre: L&PM, 2014. Tradução de Renato Zwick.

_____. *Moisés e o monoteísmo: três ensaios* (1939 [1934-1938]). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 19: Moisés e o monoteísmo**, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. *Abriss der Psychoanalysis* (1938). In: FREUD, Sigmund. **Gesammelte Werke, Chronologisch Geordnet, vol. 17**. Londres: S. Imago, 1940-52. Disponível em: <https://freud-online.de/index.php?page=445644700&f=1&i=445644700>. Acesso em: 31 mar. 2020.

_____. *Compêndio de psicanálise* (1940 [1938]). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 19: Moisés e o monoteísmo**, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. *Compêndio de Psicanálise* (1940). In: FREUD, Sigmund. **Compêndio de Psicanálise e outros escritos inacabados**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares.

_____. *A cisão do Eu no processo de defesa* (1940 [1938]). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 19: Moisés e o monoteísmo**, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Tradução de Paulo César de Souza.

_____. *O valor da vida: entrevista rara de Freud*. In: MAUGÜÉ, Jean; CARONE, Marilene; SOUZA, Paulo César (org.). **Sigmund Freud e o gabinete do Dr. Lacan**. São Paulo: Brasiliense, 1990. Tradução de Isa Mara Lando e Paulo César Souza.

_____. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II:** 1915-1920. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Tradução de Claudia Dornbusch, Helga Araujo, Maria Rita Salzano e Luiz Alberto Hanns.

_____. **Mooses, telepatia ja paholainen:** soveltavaa psykoanalyysia 1899-1939. 2. ed. Helsinque: Books On Demand, 2014. Tradução de Markus Lång.

_____. **Cartas de Freud a sua filha:** correspondências de viagem 1895-1923. Barueri: Amarylly, 2014. Tradução de Claudia Abeling.

FRIEDMAN, John Block. **The monstrous races in medieval art and thought.** Nova York: Syracuse University Press, 2000.

FRIEDRICH, Ernst. **Krieg dem Kriege! Guerre à la Guerre! War against War! Oorlog aan den Oorlog!** (1924). Berlim: Anti-Kriegs-Museum, 1999.

FROSH, Stephen. **Assombrações:** psicanálise e transmissões fantasmagóricas. São Paulo: Benjamin Editorial, 2018. Tradução de Cristiane Izumi Nakagawa.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. Apotropaic symbolism at Pompeii: a Reading of the graffiti evidence. **Revista de História**, São Paulo, n. 132, p. 9-17, 1995.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer.** 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **Limiar, aura e rememoração:** ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente.** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

GAY, Peter. **Freud:** uma vida para nosso tempo. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução de Denise Bottmann.

GEBRIM, Ana. Língua materna, língua estrangeira: reflexões sobre a língua do analista. **Lacuna: uma revista de psicanálise**, São Paulo, n. -1, p. 9, mai. 2016. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2016/05/22/reflexoes-sobre-a-lingua-do-analista/>>. Acesso em: 10 nov. 2018.

GLENNON, Madeleine. **Medusa in Ancient Greek Art.** 2017. Disponível em: <https://www.metmuseum.org/toah/hd/medu/hd_medu.htm>. Acesso em: 19 abr. 2019.

GOMBRICH, Ernst Hans. **Aby Warburg: an intellectual biography**. Londres: The Warburg Institute / University of London, 1970.

GRAVES, Robert. **O grande livro dos mitos gregos**. São Paulo: Ediouro, 2008. 874 p. Tradução de Fernando Klabin.

POLLOCK, Griselda. From Horrorism to Compassion: re-facing medusan otherness in dialogue with adriana caverero and bracha ettinger. In: POLLOCK, Griselda (ed.). **Visual Politics of Psychoanalysis: art and the image in post-traumatic cultures**. Londres e Nova York: I. B. Tauris, 2013. p. 159-189.

HAMMILTON, Edith. **Mitologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Jefferson Luiz Camargo.

HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 506 p. (Analytica).

_____. Comentários editoriais da *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. In: FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II: 1915-1920**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Tradução de Claudia Dornbusch, Helga Araujo, Maria Rita Salzano e Luiz Alberto Hanns.

HANSEN, Line Spinner; GONZALES, Sofia Fernandez; TOFT, Søren; BILDE, Trine. Thanatosis as an adaptive male mating strategy in the nuptial gift—giving spider *Pisaura mirabilis*. **Behavioral Ecology**, [s.l.], v. 19, n. 3, p. 546-551, 2008. Oxford University Press (OUP).

HASTINGS, Christobel. The Timeless Myth of Medusa, a Rape Victim Turned into a Monster. **Broadly: Vice**. 9 abr. 2018. Disponível em: <https://broadly.vice.com/en_us/article/qvxwax/medusa-greek-myth-rape-victim-turned-into-a-monster>. Acesso em: 03 set. 2018.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses (800-701 a.C.)**. São Paulo: Iluminuras, 1995. Tradução de Jaa Torrano.

HESÍODO. **Teogonia. (800-701 a.C.)**. Curitiba: Kotter Editorial, 2020. Tradução de Henry Alfred Bugalho.

_____. **Escudo de Heracles** (800-701 a.C.). In: TORRANO, Jaa. Escudo de Heracles - Poema de Hesíodo. Hipnos, São Paulo, v. 6, p.185-221, dez. 2000. Semestral.

HOBBSAWN, Eric J. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Tradução de Marcos Santarrita.

HOEPNER, Lutz, et al. **Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch**. Estugarda: Langenscheidt, 2015.

HOMERO. **Ilíada** (800-701 a.C.). São Paulo: Editora 34, 2020. Tradução de Trajano Vieira.

_____. **Odisseia** (800-701 a.C.). São Paulo: Cosac Naify, 2014. Tradução de Christian Werner.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HOWE, Thalia Phillis. The Origin and Function of the Gorgon-Head. **American Journal Of Archaeology**, Boston, v. 3, n. 58, p. 209-221, jul. 1954.

HUET, Marie-Hélène. Introduction to *Monstrous Imagination*. In: GELDER, Ken (Ed.). **The Horror Reader**. Londres e Nova York: Routledge. p. 84-89. 2000.

IACONELLI, Vera. **Mal-estar na maternidade: do infanticídio à função materna**. São Paulo: Annablume, 2015.

JACOBY, Russell. **The Repression of Psychoanalysis: Otto Fenichel and the political freudians**. Nova York: Basic Books, 1983.

JONES, Ernest. A teoria do simbolismo ([1916] 1920). **Lacuna: uma revista de psicanálise**, São Paulo, n. -7, p. 3, 2019. Tradução de Estandislau Alves da Silva Filho. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-3/>>

_____. **On the Nightmare**. Londres: Hogarth Press, 1931.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** (1934-1955). Petrópolis: Vozes, 2000. Tradução de Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva.

KAUFMANN, Doris. Science as Cultural Practice: Psychiatry in the First World War and Weimar Germany. **Journal of Contemporary History**, v. 34, pp. 125-144, jan.

1999. Disponível em: <
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/002200949903400107>>. Acesso em: 02 jun.
 2020.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. 785 p. Tradução de Vera Ribeiro e Maria Luiza X. de A. Borges.

KILLEN, Andreas. From Shock to Schreck: psychiatrists, telephone operators and traumatic neurosis in Germany, 1900-26. **Journal Of Contemporary History**, [S.L.], v. 38, n. 2, p. 201-220, abr. 2003.

KIPLING, Rudyard. **Os livros da Selva: Mowgli e outras histórias** (1894). São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015. Tradução de Julia Romeu.

KOUDOUNARIS, Paul. The Monster In The Mirror. In: SALVESSEN, Britt et al. **Guillermo del Toro at home with monsters: inside his films, notebooks, and collections**. San Rafael: Insight Editions, 2016.

KRAFFT-EBING, Richard. **Psychopathia Sexualis**, Londres: F. J. Rebman, 1894.

KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: An Essay on Abjection**. Nova York: Columbia University Press, 1982. Tradução de Leon S. Roudiez.

_____. **The severed head: capital visions**. Nova York: Columbia University Press, 2012. Tradução de Jody Gladding.

KNOBLOCH, Felicia. **O tempo do traumático**. São Paulo: EDUC, 1998.

KOLTAI, Caterina. **Psicanálise e Política: O estrangeiro**. São Paulo: Escuta, 2000.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada a experiência psicanalítica (1949). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. Tradução de Vera Ribeiro.

LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulaire de la psychanalyse**. 5. ed. Paris: Quadrige, 1967.

LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da Psicanálise: Laplanche e Pontalis**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 552 p. Tradução de Pedro Tamen.

LESSING, Gotthold Ephraim. **Laocoonte**: ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia (1766). São Paulo: Iluminuras, 2011. Tradução de Márcio Seligmann-Silva.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** (1947). Rio de Janeiro: Rocco, 1988. Tradução de Luigi Del Re.

LILLYWHITE, Harvey B.. **How snakes work**: structure, function, and behavior of the world's snakes. Nova York: Oxford University Press, 2014.

LOVECRAFT, Howard Phillips. **O horror sobrenatural em literatura** (1927). São Paulo: Iluminuras, 2008. Tradução de Celso M. Paciornik.

_____. **Contos reunidos do mestre do horror cósmico H.P. Lovecraft**. São Paulo: Ex Machina, 2017.

MAIA, Raul (Ed.). **Dicionário Internacional de Idiomas**: (Poliglota). São Paulo: DCL-Difusão Cultura do Livro, s/d.

MAKARI, George. **Revolution in mind**: the creation of psychoanalysis. Nova York: Harpercollins, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Sex and Repression in Savage Society** (1927). Londres e Nova York: Routledge, 2001.

MANNONI, Octave. **Freud e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

MARCOVICH, Miroslav. Demeter, Baubo, Iacchus, and a Redactor. **Vigiliae Christianae**, Holanda, v. 40, n. 03, p. 294-301, set. 1986.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história**: comentários às teses de Walter Benjamin "Sobre o conceito de história". São Leopoldo: UNISINOS, 2011. Tradução de Nélcio Schneider.

MILL, John Stuart. **John Stuart Mill's Gesammelte Werke**: Ueber Frauenemancipation, Plato, Arbeiterfrage und Socialismus. Leipzig: Editora Fue (Theodor Gomperz), 1880. Traduzido por Sigmund Freud.

MIJOLLA, Alain de. **International dictionary of psychoanalysis**. Estados Unidos da América: Thonson Gale, 2005. 2196 p.

MOORE, Burness E.; FINE, Bernard D.. **Termos e conceitos psicanalíticos**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu.

MONSTRÖ. In: **Oxford Latin Dictionary**. Londres: Oxford University Press, 1968.

MONSTRUM. In: **Oxford Latin Dictionary**. Londres: Oxford University Press, 1968.

NAISH, Camille. **Death comes to the maiden sex and execution 1431-1933**. Londres: Routledge, 2013.

NASCENTES, Antenor. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. Tomo I. Rio de Janeiro: s/e, 1955.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional** (1917). 4. ed. São Leopoldo/Petrópolis: Vozes, 2017. Tradução de Walter O. Schlupp.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. (8 d.C.). 2017: Editora 34, 2017. Tradução de Domingos Lucas Dias.

PADOVAN, Caio. Análise empírico-conceitual como método de investigação em História da Psicanálise. In: **I Simpósio Internacional de História da Psicanálise na América Latina**. São Paulo: Instituto de Psicologia — Universidade de São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=69OlwhX1B4U&list=WL&index=63&t=4216s>. Acesso em: 12 abr. 2020.

_____. Introdução à análise empírico-conceitual como método de investigação em história da psicanálise. **Lacuna: uma revista de psicanálise**, São Paulo, n. -9, p. 8, 2020. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2021/07/01/n-9-08/>.

PAUSÂNIAS. (176 d.C. [160 d.C.]) **Description of Greece I: Books I and II**. Londres e Nova York: William Heinemann e G. P. Putnam's Sons, 1918. Tradução de W. H. S. Jones.

PENHA, Diego Amaral; GONSALVES, Rodrigo; ROSA, Miriam Debieux. Mortos enfim: algumas disparidades e confluências entre vampiros e zumbis na cultura popular. In: GONSALVES, Rodrigo; PENHA, Diego Amaral (org.). **Ensaio sobre vampiros e zumbis: psicanálise, filosofia e arte**. Rio de Janeiro: Luva, 2021. p. 11-36.

PENHA, Diego Amaral; ROSA, Miriam Debieux. Corpo e clínica: ensaio sobre o horror como imagem sobrevivente. In: LEITE, Nina Virginia de Araújo; MORAES,

Mariana Marques; MILÁN-RAMOS, J. Guillermo (org.). **O caso**: entre exceção e transmissão. Campinas: Mercado de Letras, 2018. p. 229-239.

PENHA, Diego Amaral. **Filmes de Terror e Psicanálise**: Um esboço sobre os mecanismos psíquicos subjacentes a espectadores. 2011. 23 f. Iniciação científica - Curso de Psicologia, Psicodinâmica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

_____. **Zumbis**: O Discurso Inconsciente em um Fenômeno Social. 2012. 113 f. Monografia - Curso de Psicologia, Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

_____. **Psicanálise e cinema**: efeitos e riscos em intervenções psicanalíticas com dispositivos cinematográficos. 2016. 169 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Psicologia Social, Psicanálise e Política, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

_____. **Psicanálise e cinema**: filmes curam? São Paulo: Zagodoni, 2018.

PEREIRA, Mário Eduardo Costa. Cullen e a introdução do termo “neurose” na medicina. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 128-134, mar. 2010.

PERISSATO, Felipe; PASSOS, Maria Cristina N. Kormikiari. O Panhellenion de Adriano: espaço, integração e identidade no séc. II d.C. **Hélade**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 8-27, nov. 2017. Dossiê: Etnicidade e as políticas das identidades nas sociedades antigas.

PÍNDARO. Ode Pítica 10. (498 d.C.). In: FRADE, G. H. M.. **Contingência em Píndaro**: Olímpica 12, Píticas 8 e 10, Nemeias 6 e 11. 2012. 169 f. Tese (Doutorado) - Curso de Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

_____. Pythian 12. (498 d.C.). In: SVARLIEN, Diane Arnson (ed.). **Pythian 12**: for midas of acragas flute-playing contest 490 b. c.. For Midas of Acragas Flute-Playing Contest 490 B. C.. 1990. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0033.tlg002.perseus-eng1:12>. Acesso em: 17 jan. 2021.

PLÍNIO. Book XXVIII. Remedies derived from living creatures. In: PLÍNIO. **The Natural History**, 77. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0137%3Abook%3D28>. Acesso em: 06 dez. 2020.

PLUTARCO. **Plutarch's Lives VII**: Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar (46-120 d. C.). EUA e Londres: Loeb Classical Library, 1919. Tradução de Bernadotte Perrin.

PÖRKSEN, Uwe. **Zur Terminologie der Psychoanalyse**. Deutsche Sprache, Alemanha, v. 3, p.7-36, 1973.

PSEUDO-APOLODORO. **Biblioteca Mitológica** (1-200 d.C.). Madrid: Akal, S. A., 1987. 143 p. Tradução de José Calderón Felices.

RANCIÈRE, Jacques. **O inconsciente estético**. São Paulo: Editora 34, 2009. Tradução de Mônica Costa Netto.

_____. **A partilha do sensível**: Estética e política. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009. Tradução de Mônica Costa Netto.

_____. **A fábula cinematográfica**. Campinas: Papyrus, 2013. (Coleção Campo Imagético). Tradução de Christian Pierre Kaspers.

RAND, Harry. Who was Rumpelstiltskin? **The International Journal Of Psychoanalysis**, Reino Unido, v. 81, p.943-962, nov. 2000. Mensal.

RANK, Otto. **O duplo**: um estudo psicanalítico (1914). Porto Alegre: Dublinense, 2013. Tradução de Erica Sofia Luisa Foerthmann Schultz, Fernanda Scheerent, Jorge Jonas Jankus, Mauni Oliveira, Miriam Inês Welker e Théo Amon.

_____. **O mito do nascimento do herói**: uma interpretação psicológica dos mitos (1908). São Paulo: Cienbook, 2015. Tradução de Constantino Luz de Medeiros.

_____. **O trauma do nascimento**: e seu significado para a psicanálise (1924). São Paulo: Cienbook, 2016. Tradução de Érica Gonçalves de Castro.

REIK, Theodor. Modern Medusa: a psychoanalytic journal for the arts and sciences. **American Imago**, EUA, v. 4, n. 8, p. 323-328, dez. 1951.

RENDU, William, et. al. Evidence supporting an intentional Neandertal burial at La Chapelle-aux-Saints. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, EUA, v. 11, n. 1, p. 81-86, jan. 2014.

RITVO, Lucille B.. **A influência de Darwin sobre Freud**: um conto de duas ciências. Rio de Janeiro: Imago, 1992. Tradução de Júlio César Castañon Guimarães.

ROAS, David. **A ameaça do fantástico**: aproximações teóricas. São Paulo: Editora Unesp, 2014. Tradução de Julián Fuks.

RÓHEIM, Géza. The Dragon and the Hero. **American Imago**, EUA, v. 1b, p. 40-69, 1940.

_____. The Dragon and the Hero: (part two). **American Imago**, EUA, v. 1c, p. 61-94, 1940.

_____. The Evil Eye. **American Imago**, EUA v. 9, n. 3/4, pp. 351-363, 1952.

ROMM, James. Dog Heads and Noble Savages: Cynicism before Cynics? In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht (Org.). **The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy**. Berkeley, Los Angeles e Londres: University Of California Press. Cap. 5. p. 121-135, 1996.

ROSCHER, Wilhelm Heinrich. **Die Gorgonen Und Verwandtes**: eine vorarbeit zu einem handbuch der griechischen mythologie vom vergleichenden standpunkt. Leipzig: B. G. Teubner, 1897.

ROTHERY, Guy Cadogan. **The amazons in antiquity and modern times**. Londres: Francis Griffiths, 1910.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. Tradução Vera Ribeiro.

ROSA, Miriam Debieux. **Histórias que não se contam**: O não-dito e a psicanálise com crianças e adolescentes. Taubaté: Cabral Editora Universitária, 2000.

_____. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos metodologia e fundamentação teórica. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 2, n.2, p. 329-348, 2004.

_____. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016. (Coleção Margens: psicanálise, cultura e política).

_____; PENHA, Diego Amaral; FERREIRA, Patrícia do Prado. Intolerância: Fronteiras e Psicanálise. **Subjetividades**, Fortaleza, Ed. Especial, p. 105-113, jul. 2018. Quadrimestral.

_____; PENHA, Diego Amaral; ALENCAR, Rodrigo A gestão social na lógica da guerra e o poder soberano: ética e política no nosso tempo. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**, Porto Alegre, v. 51/52, n. 0, p. 65-79, jun. 2019. Anual. Dossiê: Mal-estar em tempos sombrios.

RYCROFT, Charles. **Dicionário Crítico de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 1975. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu.

SAMAIN, Etienne. As “Mnemosyne(s)” de Aby Warburg: Entre Antropologia, Imagens e Arte. **Revista Poiésis**, Rio de Janeiro, v. 17, p.29-51, jul. 2011. Semestral.

SCHLUPP, Walter O. Glossário. In: OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional** (1917). 4. ed. São Leopoldo/Petrópolis: Vozes, 2017. Tradução de Walter O. Schlupp.

SCHNEIDER, Steven Jay; PENNER, Jonathan. Introduction: What is "Horror"?. In: DUNCAN, Paul; MÜLLER, Jügen (Ed.). **Horror cinema**. Alemanha: Taschen, 2017. p. 11-19.

SCHÜTZE, Sebastian. **Caravaggio: the complete works**. Eslováquia: Taschen, 2017.

SCULL, Andrew. **Hysteria: the biography**. Nova York: Oxford University Press, 2009.

SEELIG, Beth J.. The rape of Medusa in the temple of Athena: Aspects of triangulation in the girl. **The International Journal of Psychoanalysis**, [s.l.], v. 83, n. 4, p.895-911, ago. 2002.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentação: A cultura e a psicologia do medo. In: FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e medo (1926 [1925])**. Porto Alegre: L&PM, 2016. Tradução de Renato Zwick.

SEGEV, Mor. **Aristotle on religion**. EUA e Londres: Cambridge University Press, 2017.

SHEPHARD, Ben. **A War of Nerves: soldiers & psychiatrists in the twentieth century**. EUA: Harvard University Press, 2001.

SIDELL, Frederick R.; URBANETTI, John. S.; SMITH, William. J.; HURST, Charles. G. Vesicants. In: SIDELL, Frederick R.; TAKAFUJI, Ernest. T.; FRANZ, David. R. (eds.). **Medical Aspects of Chemical and Biological Warfare**. EUA: Office of The Surgeon General at TMM Publications Borden Institute, 1997. p. 197-228.

SIMMEL, Ernest. Antissemitismo e psicopatologia de massas (1946). **Lacuna**: uma revista de psicanálise, São Paulo, n. -10, p. 5, 2020. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2020/12/05/n-10-5/>.

SINGER, J. David. **The wages of war 1816-1965: A statistical handbook**. Nova York, Londres, Sidney e Toronto: Wiley, 1972.

SIQUEIRA, Elizabete Regina Almeida de; QUEIROZ, Edilene Freire de. O singular do caso clínico: uma proposta metodológica em psicanálise. **Arquivos brasileiros de psicologia**, Rio de Janeiro, v. 66, n. 3, p. 104-114, 2014.

SIRONI, Françoise. **Carrascos e vítimas: psicologia da tortura**. São Paulo: Terceira Margem, 2011.

SMITH, William Robertson. **Lectures on the Religion of the Semites: First Series The Fundamental Institutions**. (1889). Londres: Adam e Charles Black, 1901.

SMITH, Stuart Tyson. **Wretched Kush: Ethnic identities and boundaries in Egypt's Nubian Empire**. Londres e Nova York: Routledge, 2003.

SOUZA JR., Paulo Sérgio de. Uma falha de tradução. In: Nina V. de A. Leite, Suely Aires, Viviane Veras. (Org.). **Prática da letra, uso do inconsciente**. Campinas: Mercado de Letras, 2016, p. 177-184.

_____. O analista e os bárbaros. In: SOUZA JR., Paulo Sérgio de. (Org.). **A psicanálise e os lestes: volume 1**. São Paulo: Annablume, p. 23-35, 2017.

SOUZA, Paulo César de. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

STEKEL, Wilhelm. Clínica de la parapatía de angustia: el ataque de angustia (1908). **Revista Affectio Societatis**, Medellín, v. 7, n. 12, p. 1-14, jun. 2010. Semestral.

STRACHEY, James. Nota do editor inglês (1969). In: FREUD, Sigmund. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Margarida Salomão.

_____. Apêndice (1969). In: FREUD, Sigmund. **Volume III das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução de Margarida Salomão.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Tradução Rubens Figueiredo.

SÜTTERLIN, Christa. Universals in ritualized genital display of apotropaic female figures. **Human Ethology Bulletin**, Chicago, n. 31, p. 30-46, 2016.

TAUNAY, Afonso d'Escragnolle. **Zoologia Fantástica do Brasil** (Séculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1934.

TELLES, Sérgio. Sigmund Freud, autor em domínio público. **O Estadão**. São Paulo. 13 fev. 2010. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/noticias/geral,sgmund-freud-autor-em-dominio-publico,511008>. Acesso em: 12 maio 2020.

THOMAS, Louis-Vincent. **El cadáver**: de la biología a la antropología. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. (1970). São Paulo: Perspectiva, 2017. Tradução de Maria Clara Correa Castello.

TRUFFAUT, François; SCOTT, Helen. **Hitchcock/Truffaut**: entrevistas. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar.

TSAY, Cynthia J. Julius Wagner-Jauregg and the legacy of malarial therapy for the treatment of general paresis of the insane. **Yale Journal Of Biology And Medicine**, Yale, v. 86, p. 245-254, jun. 2013.

UNGEHEURE. In: **Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Erstbearbeitung (1854–1960)**, versão digitalizada no Dicionário Digital do Idioma Alemão, <<https://www.dwds.de/wb/dwb/ungeheure>> , Acessado em 16 de junho de 2020.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. 540 p. Tradução de Haiganuch Sarian.

VILLARET, Albert. **Handwörterbuch der gesamten Medizin**. vol 1. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1888.

VIRGÍLIO. **Eneida** (1-100 d.C.). 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2016. Tradução de João Angelo Oliva Neto.

VIVES, Jean-Michel. Pavor e compaixão: da catarse trágica ao trágico do ato analítico. **Lacuna**: uma revista de psicanálise, São Paulo, n. -9, p. 6, 2020. Tradução de Paulo Sérgio de Souza Jr. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2021/07/01/n-9-06/>>.

VOSSILLA, Francesco. Cosimo I, lo scrittoio del Bachiacca, una carcassa di capodoglio e la filosofia naturale. **Mitteilungen Des Kunsthistorischen Institutes In Florenz**, Florença, v. 37, n. 2/3, p. 381-395, 1993.

WAIZBORT, Leopoldo. Apresentação. In: WARBURG, Aby. **Histórias de fantasmas para gente grande**: escritos, esboços e conferências. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Tradução de Lenin Bicudo Bárbara.

WARBURG, Aby. **Atlas Mnemosyne**. Madri: Akal, 2010. Tradução de Joaquín Chamorro Mielke.

_____. O nascimento de Vênus e a primavera de Sandro Botticelli. (1983). In: **Histórias de fantasmas para gente grande**: escritos, esboços e conferências. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Tradução de Lenin Bicudo Bárbara.

_____. A ninfa: uma troca de cartas entre André Jolles e Aby Warburg (1900). In: WARBURG, Aby. **A presença do antigo**: escritos inéditos - vol. I. Campinas: Editora Unicamp, 2018. Tradução de Cássio Fernandes.

_____. O ingresso do estilo ideal antiquizante na pintura do primeiro renascimento (1914). In: WARBURG, Aby. **A presença do antigo**: escritos inéditos – volume 1. Campinas: Editora Unicamp, 2018. Tradução de Cássio Fernandes.

_____. A profecia da Antiguidade pagã em texto e imagem nos tempos de Lutero. (1920). In: **Histórias de fantasmas para gente grande**: escritos,

esboços e conferências. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Tradução de Lenin Bicudo Bárbara.

_____. Introdução à *Mnemosine*. (1929). In: WARBURG, Aby. **Histórias de fantasmas para gente grande**: escritos, esboços e conferências. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Tradução de Lenin Bicudo Bárbara.

_____. Mnemosyne. O atlas das imagens. Introdução. (1929). In: WARBURG, Aby. **A presença do antigo**: escritos inéditos - vol. I. Campinas: Editora Unicamp, 2018. Tradução de Cássio Fernandes.

WEISSMANN, Gerald. Post-Traumatic Tress Disorder: Obama, Palin and Marie-Antoinette. **The FASEB Journal**, v. 23, p. 3253-3256, out. 2009.

WHITROW, Magda. Freud and Wagner-Jauregg: a historiographical study. **Psychiatric Bulletin**, Cambridge, v. 14, n. 6, p. 356-358, jun. 1990.

WILK, Stephen R.. **Medusa**: solving the mystery of the gorgon. Nova York: Oxford University Press, 2000.

WITTKOWER, Rudolf. Marvels of the East: A Study in the History of Monsters. **Journal Of The Warburg And Courtauld Institutes**, Londres, v. 5, p. 159-197, 1942.

WUNDT, Wilhelm. **Völkerpsychologie**: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Tomo II. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1905.

ZHANG, Bing; MA, Sai; RACHMIN, Inbal et al. Hyperactivation of sympathetic nerves drives depletion of melanocyte stem cells. **Nature**, vol. 577, p. 676-681, jan. 2020.

ZIMERMAN, David E.. **Vocabulário contemporâneo de psicanálise**. Porto Alegre: Artmed, 2001.

ZUG, George R.; ERNST, Carl H.. **Snakes**: smithsonian answer book. 2. ed. Washington: Smithsonian Books, 2004.

ZYGOURIS, Radmila. **Psicanálise e psicoterapia**. São Paulo: Via Lettera, 2011. Tradução de Caterina Koltai.

_____. Pensamento-raio ou a faísca. **Lacuna**: uma revista de psicanálise, São Paulo, n. -10, p. 8, 2020. Tradução de Denise Caccese Perrotti. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2020/12/02/n-10-8/>>.

Anexos

I — Tabela “Horror em Freud: usos e termos”

Obra e ano	Exemplos em português	Variedade e exemplos de termos em alemão
Prefácio à tradução de <i>De la suggestion</i> , de Bernheim (1888-9)	“Olhe para essa cara horrível!”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>abscheuliche</i>
Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1950 [1892-1899])	<p>“consideram horrível tudo o que é sexual”</p> <p>“O horror ao incesto”</p> <p>“cada qual recua, horrorizada, diante da realização de sonho”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Gräuel</i> • <i>Abscheu</i> • <i>schaudert</i>
Estudos sobre a Histeria (1893-1895)	<p>“trêmula de medo e horror”</p> <p>“ouviu-a horrorizada”</p> <p>“exclamações de horror”</p> <p>“histórias horripilantes”</p> <p>“Ela tivera alguns sonhos de horror”</p> <p>“sonhos horripilantes”</p> <p>“um animal horrível”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Grauens</i> • <i>Grausen</i> • <i>Entsetzen</i> • <i>Schauergeschichten</i> • <i>schrecklich</i> • <i>gräßliche</i> • <i>scheußliches</i> • <i>erschrak</i>

	<p>“ela levou um susto horrível”</p> <p>“aquela doença horrível”</p> <p>“ela encarava com horror”</p> <p>“a paciente sofria de uma sede horrível”</p> <p>“Ela ficou horrorizada com isso”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>garstige</i> • <i>gefürchtet</i> • <i>gelitten</i> • <i>erschreckt</i>
Charcot (1893)	“testemunhara tantos horrores durante a Revolução”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Schrecken</i>
As neuropsicoses de defesa (1894)	“ela era tão pudica que experimentava intenso horror por qualquer coisa relacionada a sexo”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>grauste</i>
Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia (1895 1894)	“O horror que, na época da menopausa, a mulher em processo de envelhecimento sente diante do aumento indevido de sua libido pode agir de maneira semelhante.”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abscheu</i>
A etiologia da histeria (1896)	“ficariam horrorizados com eles”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>entsetzt</i>
Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896)	“Começou então a ver coisas que a horrorizavam”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>entsetzte</i>
A sexualidade na etiologia das neuroses (1898)	“o pai de uma menina histérica fica horrorizado”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>entsetzt</i>

A interpretação dos sonhos (1900)	<p>“horripilante poema”</p> <p>“horrenda palavra”</p> <p>“horrores da decomposição”</p> <p>“eles devem sentir horror de mim”</p> <p>“O horror que deveria movê-lo à vingança”</p> <p>“ficava horrorizada”</p> <p>“natural horror humano às cobras”</p> <p>“há um sentimento desagradável, mas não um verdadeiro horror”</p> <p>“horror à contaminação”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>schaurige</i> • <i>gräßliche</i> • <i>Greueln</i> • <i>grausen</i> • <i>Abscheu</i> • <i>zurückschrecken</i> • <i>Furcht</i> • <i>Entsetzen</i> • <i>scheute.</i>
Sobre psicopatologia da vida cotidiana (1901)	<p>“não me horrorizei ao fazer dissecações”</p> <p>“para meu constante horror e aborrecimento”</p> <p>“O pai ficou parado com a criança nos braços, horrorizado”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>gegraut</i> • <i>Schrecken</i> • <i>entsetzt</i>

Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905)	<p>“casos em que a pulsão sexual realiza obras assombrosas [...] na superação das resistências (vergonha, asco, horror ou dor)”</p> <p>“não obstante o seu horrível resultado”</p> <p>“afetos que em si são desprazerosos, tais como a angústia, o medo ou o horror”</p> <p>“Provavelmente a mãe se horrorizaria”</p> <p>“histórias horripilantes”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Grauen</i> • <i>greulichen</i> • <i>Grausens</i> • <i>erschrecken</i> • <i>gruseligen</i>
Análise fragmentária de uma histeria (‘o caso Dora’, 1905 [1901])	<p>“os pais se horrorizaram”</p> <p>“horror aos homens”</p> <p>“seu pai teria recuado horrorizado”</p> <p>“despertou estranhamento e horror”</p> <p>“considera horrível o caráter”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Schreck</i> • <i>Scheu</i> • <i>entsetzt</i> • <i>Grauen</i> • <i>grauenhaft</i>
O chiste e sua relação com o inconsciente (1905)	<p>“uma horrível deformidade”</p> <p>“obtendo humor à custa do horrível e do repulsivo”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>argen</i> • <i>Grausen</i>

O esclarecimento sexual das crianças (carta aberta ao Dr. M. Fürst, 1907)	“imprime-se à vida sexual a marca de algo horrível e nojento”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Gräßlichen</i>
O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen (1907)	<p>“e experimentou seus horrores sem correr perigo”</p> <p>“expressava-se pelo horror que voltava aos casais em lua-de-mel.”</p> <p>“seu antigo horror a casais em lua de mel”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Schrecknisse</i> • <i>Verabscheuung</i> • <i>Abscheu</i>
A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno (1908)	“as imagens mais horríveis que a vida pode oferecer”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Gräßlichste</i>
Sobre as teorias sexuais infantis (1908)	<p>“para horror da babá”</p> <p>”ligada a outra impressão da vida infantil, tornar-se um horror para ele”</p> <p>“todo o horror ligado ao complexo de castração”</p> <p>“despertando assim horror, em vez de prazer”</p> <p>“horror a sangue”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Schrecken</i> • <i>Abscheu</i> • <i>Entsetzen</i> • <i>Grausen</i> • <i>Blutscheu</i>
O romance familiar dos neuróticos (1909)	“Se alguém rejeitar horrorizado essa depravação do espírito infantil”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Schaudern</i>
Análise da fobia de um garoto de cinco	“não precisamos nos horrorizar”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Entsetzt</i>

anos (“o pequeno Hans”, 1909)		
Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“o homem dos ratos”, 1909)	<p>“falou de um castigo particularmente horrível que se usa no Oriente”</p> <p>“posso entender apenas como de horror ante um prazer”</p> <p>“horrendo castigo”</p> <p>“começou a torturá-lo horivelmente”</p> <p>“uma perda tão horrível”</p> <p>“Então caiu no chão, horrorizado”</p> <p>“ele teve um medo horrível”</p> <p>“evitou horrorizado a percepção de suas produções patológicas”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Schrecklichen</i> • <i>Grausen</i> • <i>Gräßliche</i> • <i>entsetzlich</i> • <i>entsetzlichen</i> • <i>Entsetzen</i> • <i>schreckliche Angst</i> • <i>erschreckt</i>
Um tipo especial de objeto feita pelo homem [contribuições à psicologia do amor I] (1910)	“olha para essas infelizes com uma mistura de anseio e horror”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Grausen</i>
Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci (1910)	<p>“Parecia, assim, forçosamente, indiferente ao bem e ao mal, ao belo e ao horrível”</p> <p>“uma perversão sexual horrível”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Häßliches</i> • <i>Abscheulichen</i>

	“para horror dos olhos humanos”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abscheu</i>
Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (<i>dementia paranoides</i>) relatado em autobiografia (“o caso Schreber”, 1911)	<p>“supunha que seu corpo fosse objeto de horríveis manipulações de todo tipo”</p> <p>“passou pelos piores horrores que alguém possa imaginar”</p> <p>“tendo espalhado medo e horror entre os homens com suas artes mágicas”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>abscheuliche</i> • <i>entsetzlichere</i> • <i>Schrecken</i>
Os sonhos no folclore (1957 [1911])	“Horrorizada por tal calamidade”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>entsetzt</i>
Totem e tabu (1912-1913) [algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos]	<p>“horror ao incesto”</p> <p>“esses povos têm um tal horror ao incesto”</p> <p>“aquilo que por alguma razão desperta horror ou é sinistro”</p> <p>“veneração e horror”</p> <p>“nos parece horrendo”</p> <p>“um espectador horrorizado”</p> <p>“o natural horror despertado pelo cadáver”</p> <p>“uma face horrenda”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Inzestscheu</i> • <i>verabscheut</i> • <i>Scheu</i> • <i>Abscheu</i> • <i>gräßlich</i> • <i>entsetzter</i> • <i>Grauen</i> • <i>scheußlichen</i> • <i>Blutscheu</i> • <i>gräßliches</i>

	<p>“horror ao sangue”</p> <p>“um crime horrendo”</p>	
O início do tratamento (1913) [novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I]	“coisas horripilantes”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abschreckende</i>
O tema da escolha do cofrinho (1913)	“a escolhida não é a horrível”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Schreckliche</i>
Contribuição à história do movimento psicanalítico (1914)	“altercações entre homens de ciência sempre me inspiraram horror”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abschreckung</i>
Sobre a <i>fausse reconnaissance</i> (o “ <i>déjà raconté</i> ”) no trabalho psicanalítico (1914)	“então vejo, horrorizado, que meu dedinho cai”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Entsetzen</i>
O Moisés de Michelangelo (1914)	<p>“a visão do horror”</p> <p>“Trêmulo de horror e pesar”</p> <p>“Um horror, uma grande virada da sorte, um crime”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Gräuels</i> • <i>Abscheu</i> • <i>Ungeheure</i>
Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915)	<p>“Uma tal guerra ainda comportaria bastantes horrores e coisas difíceis de suportar”</p> <p>“O cidadão individual pode verificar com horror”</p> <p>“concidadãos do mundo que talvez nos tenha surpreendido e horrorizado”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Schrecklichen</i> • <i>Schrecken</i> • <i>geschreckt</i>

	“O leigo sente um horror enorme”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Grauen</i>
Uma relação entre um símbolo e um sintoma (1916)	“os seus pacientes que sofrem de obsessões manifestam, ante o castigo da decapitação, horror e indignação”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abscheu</i>
Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)	<p>“Os senhores conhecem o horror”</p> <p>“horror ao incesto”</p> <p>“foge com horror”</p> <p>“satisfação de desejos cruéis ou horríveis”</p> <p>“estranhas e horríveis exigências”</p> <p>“Mas basta desse tipo de horrores!”</p> <p>“essas coisas loucas, excêntricas e horríveis”</p> <p>“horrorizar-se com esses mesmos desejos”</p> <p>“horrores da guerra”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abscheu</i> • <i>Inzestscheu</i> • <i>entsetzt</i> • <i>gräßlichen</i> • <i>gräßliche</i> • <i>Greuel</i> • <i>Gräßlichkeiten</i> • <i>entsetzen</i> • <i>Schrecken</i> • <i>Entsetzt</i>

	“gritam horrorizadas à visão do gracioso bichinho”	
Uma recordação de infância em <i>Poesia e Verdade</i> (1917)	<p>“uma senhora beata, tinha horror à psicanálise”</p> <p>“uma garota horrivelmente mal-educada”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>verabscheute</i> • <i>furchtbar</i>
O tabu da virgindade (1917) [contribuições à psicologia do amor III]	<p>“horror ao sangue”</p> <p>“o horror”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Blutscheu</i> • <i>Scheu</i>
História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”, 1918 [1914])	<p>“o resultado foi o terror, o horror da realização do desejo”</p> <p>“capaz de provocar horror tão intenso”</p> <p>“se horrorizou com ele”</p> <p>“a mesma experiência de horror”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Entsetzen</i> • <i>abzuschrecken</i> • <i>grauste</i> • <i>schaurige</i>
O incômodo (1919)	<p>“ao que desperta angústia e horror”</p> <p>“equivale a “demoníaco”, “horripilante””</p> <p>“rejeitar esses horríveis atributos”</p> <p>“figura horrorosa”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Grauererregenden</i> • <i>schaurig</i> • <i>schauerliche</i> • <i>Schreckgestalt</i> • <i>Entsetzen</i>

	<p>“O horror do estudante é apaziguado”</p> <p>“imagem do horror”</p> <p>“se afasta com horror”</p> <p>“está muito mesclado ao horripilante”</p> <p>“de incitação ao horror”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Schreckbild</i> • <i>Grausen</i> • <i>Grauenhaften</i> • <i>Grauen</i>
Memorandum sobre o tratamento elétrico dos neuróticos de guerra (1955 [1920])	“longe dos horrores da guerra”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Schrecknissen</i>
Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade (1922)	<p>“a aversão e até mesmo o horror”</p> <p>“<i>horror feminae</i>”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abscheu</i> • <i>horror feminae</i>
A cabeça da Medusa (1940 [1922])	<p>“horripilante cabeça cortada da Medusa”</p> <p>“O horror à Medusa”</p> <p>“horror à castração”</p> <p>“causa do horror”</p> <p>“efeitos horripilantes”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Grauen</i> • <i>Schreck</i> • <i>Kastrationsschreck</i> • <i>Grauens</i> • <i>grauenerregende</i>
A organização genital infantil	“o horror da mulher”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Grauen</i>

(1923) (um acréscimo à teoria da sexualidade)	“símbolo mitológico do horror”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Grausens</i>
Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio (1923)	“essa figura horrenda”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abscheühlichen</i>
A perda da realidade na neurose e na psicose (1924)	“ela ficou horrorizada”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>erschüttert</i>
Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos (1925)	“horror da criatura mutilada”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abscheu</i>
"Autobiografia" (1925)	<p>“a criação desse tema horrível sempre fora enigmática”</p> <p>“horror do incesto”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>grauenhaften</i> • <i>Inzestscheu</i>
As resistências à psicanálise (1925)	“um horror ao incesto e um sentimento enorme de culpa.”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abscheu</i>
A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial (1926)	<p>“expressões de horror”</p> <p>“Eis uma palavra horrível”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abscheus</i> • <i>Garstiges</i>
O fetichismo (1927)	“horror à castração”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Abscheu</i>
O futuro de uma ilusão (1927)	“pode-se ficar horrorizado”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Erschrecken</i> • <i>zurückschrecken</i>

	“recuaria horrorizado diante do assassinato e do incesto”	
O humor (1927)	“sentirá medo, horror, talvez até mesmo desespero”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>grausen</i>
Uma experiência religiosa (1928)	“permite que aconteçam horrores”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Greuel</i>
Dostoiévski e o parricídio (1928)	“lá enxerga novamente, horrorizada”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Entsetzt</i>
O mal-estar na civilização (1930)	<p>“retraíamos com horror de certas situações”</p> <p>“não ter horror dos excrementos”</p> <p>“evocar a lembrança do horror das invasões dos bárbaros”</p> <p>“os horrores da recente guerra mundial”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Zurückschrecken</i> • <i>scheut</i> • <i>Greuel</i> • <i>Schrecken</i>
Meu contato com Josef Popper-Lynkeus (1932)	“ficaríamos horrorizados com seu teor”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Entsetzt</i>
Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933)	“horror aos genitais femininos”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Grauen</i>
Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939 [1934-1938])	<p>“sentem algum horror”</p> <p>“o horror ao incesto”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>grausen</i> • <i>Inzestscheu</i> • <i>erschauerte</i>

	“ficava horrorizado porque exigia uma dolorosa renúncia aos impulsos”	
Compêndio de psicanálise (1940 [1938])	“Notamos, horrorizados”	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Schrecken</i>