

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE PSICOLOGIA

LILIAN MADALENA JANUÁRIO CARBONE

**Vergonha: um estudo psicanalítico**

São Paulo  
2021

LILIAN MADALENA JANUÁRIO CARBONE

**Vergonha: um estudo psicanalítico**

**Versão Original**

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Área de concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Orientador: Prof. Dr. Paulo Cesar Endo

São Paulo  
2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação  
Biblioteca Dante Moreira Leite  
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo  
Dados fornecidos pela autora

Carbone, Lilian Madalena Januário

Vergonha: um estudo psicanalítico/ Lilian Madalena Januário Carbone;  
orientador Paulo Cesar Endo. -- São Paulo, 2021.

226f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do  
Desenvolvimento Humano) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São  
Paulo, 2021.

1. Psicanálise. 2. Vergonha. 3. Segredo. 4. Memória. 5. Trauma. I. Endo,  
Paulo Cesar, orient. II. Título.

Nome: CARBONE, Lilian Madalena Januário

Título: Vergonha: um estudo psicanalítico

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Aprovado em:

**Banca Examinadora**

Prof. Dra: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Ao Hamilton José Januário, meu pai (*in memoriam*)

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de inicialmente agradecer a cada autor que, tão generosamente, emprestou-me seus pensamentos; e a cada paciente, por partilhar comigo seus segredos.

Agradeço a Paulo Cesar Endo pela inspiração e orientação, mas sobretudo pelo acolhimento, pela sensibilidade em compreender meu tempo, mantendo-se na tranquilidade daquele que, decidido a apostar, simplesmente confia. Obrigada!

À Teresa Endo, pela delicadeza e por se fazer presente em momentos, sempre, tão decisivos.

Ao Daniel Kupermann, pelas sugestões na banca de qualificação.

À Miriam Debieux, por aceitar estar presente na banca de defesa.

Ao Flávio Ferraz, pela presença nas bancas de qualificação, de defesa e por toda troca e companheirismo ao longo de toda a minha formação como analista.

Aos amigos do grupo de orientação, pelas contribuições, pelas trocas e aprendizado; também pelo compartilhamento das angústias e das risadas, por tudo que acrescentaram aos meus dias de mestrandia: Luciano Bregalanti, Tânia Veríssimo, Paulo Kohara, Bruno Fedri, Lucas Torrisi, e Flavia Gleich.

Aos professores e colegas do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, pela oportunidade de viver a experiência de pertencer a este espaço acadêmico tão rico.

Aos colegas pesquisadores do Grupo de Pesquisa Direitos Humanos, Democracia, Política e Memória, do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (GPDH/IEA-USP).

Aos amigos e colegas, professores do curso de Psicossomática Psicanalítica – Corpo e Clínica Contemporânea, do Instituto Sedes Sapientiae – não só meu primeiro espaço de especialização, mas também o primeiro espaço de docência – presentes desde o início de minha história como analista: Ângela F. Penteado, Rubens M. Volich, Maria Luiza Ghirardi, Maria Elisa P. Labaki, Ana Maria Soares (Naná), Cristiane C. Abud, Aline E. Camargo, Helly C. Aguida, Sonia Maria Rio Neves, Wagner Ranña, Mirian I. Rejani, Éline Batistella e Ana Luisa Cordeiro.

Aos professores e colegas do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e do grupo de trabalho *Faces do Traumático*, incubadora das ideias que mobilizaram esta dissertação. Especialmente à Silvia Leonor Alonso, Myriam Uchitel, Ana Maria Amaral e Miriam Chnaiderman.

Às queridas amigas Flávia Dalfovo, pela hospedagem carinhosa, pela amizade de tantos anos, pelos passeios no sul da França e Maria Carolina Garcia, pela paciência e disponibilidade em acolher meus tropeços com a língua francesa.

Aos queridos amigos e psicanalistas, sempre me acompanhando tão de perto, parceiros de livros e farras, de viagens e festas, de desfiles e mobilizações, de culturas e sonhos: Maria Silvia Borguese, Ana Lucia Gondim, Maria de Fátima Vicente, Nayra Segade, Luciana Chauí, Maria Rita Gordin, Vera Rodrigues, Vera Barbosa, Marcia Melo Franco e Joaquim Pereira da S. Jr.

Às queridas amigas do grupo das sextas-feiras, eterna fonte de inspiração clínica: Denise Moreira, Susan Sendyk e Silvia Ribes.

Aos meus avós (*in memoriam*): Antônio e Laura; Diro e Ana, pelas doces lembranças de infância. Aos meus pais, a quem tudo devo: minha mãe, Maria Diná, afetiva, carinhosa, sempre pronta para um abraço e um pãozinho feito na hora; e meu pai, Hamilton (*in memoriam*), eternizado na lembrança daquelas mãos fortes e na nobreza de alma que me ensinaram a ter, sempre, a coragem de prosseguir. Às minhas irmãs, companheiras de vidas partilhadas: Luci e Dani.

À minha família, a minha amada família: Luiz, Luara, Larissa e Lais, pela presença, pelo apoio, pela espera, pelo amor, por todas as alegrias. Por vocês existirem, por fazerem tudo valer a pena!

E finalmente ao Luigi e seu fiel companheirismo, sempre com seu rabo inquieto ziguezagueando pelo teclado.

A vergonha não revela nosso nada, mas  
a totalidade da nossa existência  
(LEVINAS, 1982 apud GAULEJAC, 2006, p. 53).

## RESUMO

CARBONE, Lilian Madalena Januário. **Vergonha**: um estudo psicanalítico. 2021. 226f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Esta pesquisa compreende um estudo psicanalítico acerca da vergonha que, tomada como um meta-sentimento, comporta uma variedade de sentimentos articulados entre si, formando o conjunto que compõe os *sentimentos de vergonha*. Abarcando aspectos psicosssexuais, psicoafetivos e psicossociais, sinalizando tanto o risco de quebra quanto de restauração do pacto que sela a dignidade humana, a vergonha é aqui apresentada em seus contornos metapsicológicos. A partir dos trabalhos de Freud, passando pela Escola de Budapeste e chegando aos psicanalistas do cenário atual, os capítulos buscaram apresentar as origens, os mecanismos e efeitos da vergonha, tanto no contexto singular quanto social. Enquanto afeto ligado ao vínculo e tomada como uma angústia social, pôde ser definida como o medo de exclusão. A partir das contribuições de Sandor Ferenczi, Nicholas Abraham e Maria Torok, originada numa situação de violência, a vergonha é aqui apresentada como o afeto imposto por um aviltador capaz de provocar um tipo de clivagem no Eu ou, ainda, uma cripta que sepulta o segredo vergonhoso de um objeto de amor. Nesse cenário, misturada ao segredo, ao trauma, e escapando à lógica do recalçamento, portanto, excluída das interdições simbólicas, a vergonha é analisada em sua impossibilidade de converter-se em memória psíquica. Na condição de afeto isolado do restante da circulação psíquica, apresentando-se clinicamente nas manifestações violentas de passagem ao ato, algumas perversões e somatizações retratam um panorama de seu papel na clínica não neurótica. Finalmente, expõe a noção da transmissão transgeracional da vergonha e seus efeitos como fator de exclusão social grupal, incluindo aí os sofrimentos negados e a violência nas dinâmicas de trabalho.

Palavras-chave: Psicanálise. Vergonha. Segredo. Memória. Trauma.

## ABSTRACT

CARBONE, Lilian Madalena Januário. **Vergonha**: um estudo psicanalítico. 2021. 226f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

This research comprises a psychoanalytic study on shame which, taken as a meta-feeling, holds a variety of articulated feelings, forming the set that composes the feelings of shame. Embracing psychosexual, psychoaffective and psychosocial aspects, signaling both the risk of breaking and restoring the pact that seals human dignity, shame is thus presented in its metapsychological contours. Beginning with Freud's work, then consulting the Budapest School and finally approaching psychoanalysts of the current scenario, the chapters sought to present the origins, mechanisms and effects of shame, both in the singular and social context. As an affect linked to bonding and taken as social anguish, it could be defined as the fear of exclusion. Making use of the contributions of Sandor Ferenczi, Nicholas Abraham and Maria Torok, shame is thought to be originated in a situation of violence, and it is here presented as the affect imposed by a perpetrator capable of provoking a kind of cleavage in the Self, or even a crypt that buries the shameful secret of an object of love. In this scenario - mixed with secrecy, trauma, and escaping from the logic of repression, therefore, excluded from symbolic prohibitions - shame is analyzed in its impossibility of converting itself into psychic memory. In the condition of isolated affect from the rest of the psychic circulation, clinically presenting itself in the violent manifestations of passage to the act, some perversions and somatizations portray a panorama of its role in the non-neurotic clinic. Finally, it exposes the notion of transgenerational transmission of shame and its effects as a factor of group social exclusion, including the denied suffering and violence in work dynamics.

Keywords: Psychoanalysis. Shame. Secret. Memory. Trauma

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO .....	13
2 A VERGONHA EM FREUD.....	25
2.1 A Vergonha no Texto Freudiano.....	27
2.2 Freud e a Vergonha.....	37
2.3 A Luta pela Vida e a Vergonha.....	42
3 O CANTEIRO DE OBRA DA VERGONHA NO TERRENO PSICANALÍTICO .....	47
3.1 Freud: do Ponto Cego a uma Teoria Oculta da Vergonha.....	48
3.2 Os Desbravadores.....	51
3.2.1 Sandor Ferenczi (1873-1933).....	52
3.2.2 Imre Hermann (1889-1984) .....	59
4. NICHOLAS ABRAHAM (1919-1975) E MARIA TOROK (1925-1998).....	85
4.1 As Observações de Karl Abraham.....	87
4.2 O Conceito de Introjeção .....	88
4.3 O Conceito de Incorporação.....	92
4.4 A Doença do Luto e Suas Relações com o Segredo.....	96
4.4.1 A Constituição do Eu Arcaico e a Culpa Primária.....	97
4.4.2 Ainda sobre Constituição do Eu Arcaico: a Introjeção da Libido Oral e a Fantasia de Incorporação .....	100
4.4.3 Luto e Doença do Luto .....	102
4.4.4 O Cadáver Saboroso .....	103
4.4.5 O Objeto Perdido e o Enlutado – Fixação Imaginal.....	105
4.4.6 A inveja do Pênis e as Formas de Doença do Luto .....	106
4.4.7 Fixação Imaginal Infantil e o Segredo.....	108
4.5 A Realidade Metapsicológica, o Segredo e a Cripta.....	110
4.5.1 A Fantasia – Manutenção da Tópica .....	114
4.5.2 A Fantasia de Incorporação.....	117
4.5.3 O Objeto Vil e o Congelamento Silencioso.....	118
4.5.4 A Inclusão e a Melancolia.....	122
4.5.5 A Identificação Endocríptica .....	127
4.6 O trauma Coletivo e a Vergonha .....	131
4.6.1 O Fantasma e a Doença do Segredo Transgeracional.....	132
4.6.2 O Símbolo.....	135
4.6.3 A Díade.....	139

4.6.4 Unidade Dual e o Fantasma.....	144
4.6.5 A Introjeção da Unidade Dual.....	146
4.6.6 A Não Introjeção da Unidade Dual e o Fantasma .....	150
4.6.7 A Vergonha Que Se Herda.....	156
5 ABORDAGENS PSICANALÍTICAS DA VERGONHA NO CENÁRIO ATUAL .....	165
5.1 Os Tipos de Investimento da Vergonha.....	167
5.1.1 Vergonha e Rupturas de Investimento .....	169
5.2 A vergonha é Contagante .....	171
5.3 Os Objetos da Vergonha .....	173
5.4 As Formas de Vergonha.....	178
5.4.1 A Vergonha e as Situações-Limite.....	181
5.5 As Fases da Vergonha .....	187
5.6 A Vergonha de Ser e a Vergonha Original .....	191
5.7 O Trabalho, a Injustiça e a Vergonha .....	199
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	209
REFERÊNCIAS.....	220

## 1 INTRODUÇÃO

Agora releio passagem de *A trégua*. O livro foi publicado só em 1963, mas eu havia escrito essas palavras a partir de 1947; fala-se dos primeiros soldados russos em presença de nosso *Lager* cheio de cadáveres e moribundos:

“Não saudavam, não sorriam; pareciam oprimidos não só pela piedade mas também por uma descrição confusa, que cerrava suas bocas e prendia seus olhos ao cenário fúnebre. Era a mesma vergonha bem conhecida de nós, aquela que acometia após as seleções e sempre que nos cabia presenciar ou sofrer um ultraje: a vergonha que os alemães não conheceram, que o justo experimenta em face do crime cometido por outros, e lhe aflige que exista, que tenha sido irrevogavelmente no mundo das coisas que existem, e que sua vontade tenha sido nula ou pouca, e não tenha valido como defesa”

Não acredito ter nada a cortar ou corrigir, mas sim algo a acrescentar. É um fato verificado por numerosos depoimentos que muitos (eu mesmo) tenham experimentado “vergonha”, isto é, sentimento de culpa, durante o confinamento e depois (LEVI, 2016, p. 57).

O germe deste trabalho é uma experiência de Acompanhamento Terapêutico (AT) de um jovem de 33 anos, descendente de armênios que migraram para o Brasil devido ao genocídio<sup>1</sup>. Com diagnóstico incerto, transitando entre a psicose e a neurose, esse paciente foi pouco a pouco revelando-me uma história familiar transpassada por silêncios, lacunas e franca evitação daquelas histórias tidas como “assuntos que não levavam a nada”. Mas, a despeito das recomendações familiares, ele insistia em revolver seu passado, convidando-me a acompanhá-lo por histórias de horror em que tias-avós eram obrigadas a dançar sobre brasas, rodeando fogueiras que aos poucos as queimavam vivas, enquanto os homens da família, humilhados, impotentes, eram incapazes de salvá-las. Em meio às histórias de violência e vergonha, as vidas dos avós, dos tios, dos pais misturavam-se a sua própria vida de violência e vergonha. Narrando uma história pessoal de fracassos, surtos e perdas, de quem já havia “queimado todas as fichas com família” (sic) e a quem agora só restava partir para outro país, onde seria bem-sucedido e viveria ao abrigo da vergonha e livre das humilhações, esse paciente foi impondo a mim várias questões, tanto clínicas quanto teóricas.

De alguma forma aquelas histórias me penetravam de um jeito diferente. Aos poucos, fui considerando que ele, de certo modo, se viu obrigado a testemunhar a relação que sua história individual mantinha com uma história coletiva, tanto familiar como de todo um povo. Eu, então, diante da tarefa de também ouvir sua história,

---

<sup>1</sup> Segundo o ACIDigital (2017), o genocídio armênio foi o assassinato de mais de um milhão e meio de cristãos armênios por parte do Império Turco-Otomano entre 1915 e 1923.

inserindo-a na História, em seu sentido historiográfico, já não podia mais pensar apenas nas experiências traumáticas singulares, mas teria também de pensar naquelas vividas como traumas coletivos, ou catástrofes históricas e sociais, como diria Bleichmar (2003)<sup>2</sup>.

Fundamentada em Felman (2000, p. 14), considerei que estava em presença de um “testemunho de vida, não um simples testemunho sobre uma vida privada [...], mas de algo maior que essa vida”. Um testemunho que “pode nos penetrar como uma verdadeira vida” (FELMAN, 2000, p. 14). Segundo a autora, aquele que porta o testemunho não é um simples historiador, uma vez que os “fatos históricos falham em dar totalmente conta da natureza do testemunho” (FELMAN, 2000, p. 22). A testemunha, “de dentro da solidão de sua própria posição, é o veículo de uma ocorrência, de uma realidade, de uma posição ou de uma dimensão para além dele mesmo” (FELMAN, 2000, p. 16).

Era desse modo que eu escutava esse paciente. Para além do veredito de sua própria aniquilação, considerei que ele também me falava do povo armênio, de sua história sobre a morte, humilhação, tortura e destruição.

Testemunhar diz respeito a narrar as vivências extremas, o inenarrável, aquilo que a psicanálise qualifica como traumático. Conforme Nestrovski e Seligmann-Silva (2000, p. 8), “a característica essencial do trauma é o adiamento, ou a incompletude do que se sabe”. Há uma confusão entre o saber e o não saber. Exatamente o que há de mais literal nas memórias traumáticas é o que não adquire figurabilidade, tornando-se, portanto, inacessível à imagem ou à palavra. Dessa forma, “catástrofe, trauma e memória traduzem-se uns aos outros nessas histórias que não se deixam capturar pelo pensamento, nem pelo discurso” (NESTROVSKI; SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 9).

Pela análise de Koltai (2016), o testemunho, produto das épocas de catástrofes, como foi o século XX, remete-nos ao real, àquilo que resiste à representação. Sobre a literatura testemunhal, a autora prossegue:

Confrontados ao extermínio individual e coletivo, alguns sobreviventes sentiram-se na obrigação de deixar uma marca, um traço, testemunhando a própria existência e, apesar da [sic] maioria ter afirmado que pode-se dizer impressionantemente pouco sobre essas vivências extremas, tentaram assim mesmo tornar presente e manter atual aquilo que ali foi posto a nu,

---

<sup>2</sup> Segundo Bleichmar (2003, p. 36), “as catástrofes no plano social implicam um marco conceitual amplo, que incluem fatores econômicos, políticos e sociais”.

escrevendo justamente sobre esse ponto enigmático no qual foram reduzidos ao lixo do mundo, como se precisassem transmitir a verdade da realidade (KOLTAL, 2016, p. 24).

Expandindo o tema, Seligmann-Silva (2008) aponta a importância do testemunho como uma atividade elementar, condição de sobrevivência para aquele que volta de uma situação radical de violência, uma necessidade absoluta de narrar. Testemunhar torna-se, então, a forma privilegiada de narrar a experiência qualificada como intransmissível justamente por aquele que pretende transmiti-la.

Em relação ao paciente que acompanhei, ao testemunhar a humilhação e violência sofrida por sua família em consequência do genocídio, ele testemunha um trauma massivo, individual e coletivo, de uma catástrofe histórica. Ao escutá-lo, chamou-me a atenção um afeto em especial: a *vergonha*, que se revela oscilante entre vergonha de si, vergonha do outro e vergonha pelo outro. Sua história familiar trazia a marca da vergonha e do segredo e seu percurso analítico também sucumbia em alternância com episódios de desorganização seguidos por períodos de intensa vergonha. Também entre a equipe clínica, havia um “clima de constrangimento, de vergonha”, de modo que o termo era recorrente. De acordo com Koltai (2016), Bertrand Piret, que trabalha com refugiados do mundo inteiro, ressalta a importância de se poder escutar a vergonha, que lhe parece ser o afeto comum ao conjunto das situações traumáticas, muito mais visível e audível que a angústia ou a culpa. Ora, mas por que a vergonha?

Essa experiência me colocou diante de muitas questões, que me trouxeram até aqui. Qual o papel da vergonha nas experiências traumáticas? Qual o papel da vergonha no testemunho dessas experiências? Ou, ainda, qual o impacto da vergonha no psiquismo e no testemunho de experiências traumáticas atravessadas pela humilhação? Como testemunhar a vergonha na memória do inimaginável?

Às voltas com tantas perguntas, não tardei em perceber que a psicanálise não dispunha de muitas publicações sobre o tema. Diferentemente da culpa, a vergonha não goza de posição de destaque na obra freudiana. Partindo da pesquisa semântica do termo, entre as várias acepções encontradas nos dicionários de língua portuguesa, a noção de vergonha que mais se aproximava do testemunho de meu paciente referia-se ao sentimento de rebaixamento diante do outro, ao sentimento penoso de humilhação e desonra (INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS, 2015).

Calligaris (2006) afirma que não há duas vergonhas – a do que somos e a do que fazemos –, mas apenas uma, aquela que assenta sobre o fundamento de quem somos ou pensamos ser. Em outras palavras, a vergonha diz respeito ao julgamento subjetivo de quem somos, não se refere tanto à ação, mas à qualidade de cada um enquanto pessoa, à ideia de estarmos à altura de quem somos enquanto parte de um grupo de pertencimento. Ou seja, diz respeito aos nossos marcos identitários. Trata-se do juízo próprio, mas também do juízo alheio; logo, diz respeito à exposição diante do outro. É necessário um outro, que julgue e acuse, para que a vergonha aflore, ainda que esse outro seja imaginário. Sendo assim, vergonha se elabora num complexo de fantasias e se materializa nos pontos de consenso sobre o que se entende por condenável.

Embora alegando-se incapaz de propor uma síntese evolutiva para a vergonha, Green (2004) a relaciona ao narcisismo, aos investimentos da primeira infância, ao rol da perda de controle e sobretudo ao fato de que quem a vive se sente miserável, sem recursos, vulnerável como um alvo oferecido aos sarcasmos impiedosos dos outros e privado de todo direito de se defender.

Freud, em *Totem e Tabu* (2015c), nos apresenta a hipótese mítica de que é a partir da culpa sentida diante do parricídio que os irmãos se veem coagidos a abrir mão de parte de seu gozo, instaurando assim um pacto social e ganhando em troca a proteção oferecida pelas normas civilizatórias. Desse modo, Freud postula a culpa como um correspondente natural da civilização e como emoção ética por excelência, sendo capaz de regular as relações sociais em uma sociedade civilizada. Mas, conforme Venturi e Verztman (2012), a relação entre culpa e civilização é uma contingência histórica e não uma necessidade lógica universal. Se, em algumas sociedades, a culpa representa a adequação de seus membros a determinados valores coletivos que regulem eticamente as relações, em outras, em culturas que não tenham o indivíduo como valor soberano – por exemplo, a cultura japonesa –, o sentimento que domina o centro da vida social é a vergonha.

A vergonha parece ser um regulador perfeito para as sociedades tradicionais, em que, acima da lei, vigem os códigos de honra, a fidelidade ao legado dos ancestrais, o sentimento de uma missão simbólica da estirpe e da casta – ideais que permitem medir nosso valor e nossa dignidade. A culpa seria o regulador das sociedades individualistas modernas, cuja origem está na ideia cristã de que o indivíduo deve pouco ou nada a seu passado e aos grupos aos quais ele pertence, mas é contável diante de um Deus que sabe tudo e, em última instância, julgará e punirá ou recompensará (CALLIGARIS, 2006).

Considerando tanto a culpa quanto a vergonha, Benedict (1989) propõe que ambas operam como elementos centrais para a caracterização ética de uma cultura, de modo que as culturas da vergonha se baseiam em sanções externas para o bom comportamento, e as culturas da culpa em uma convicção internalizada do pecado. Sendo assim, enquanto a culpa, ligada a um sentimento de dívida, busca reparação via arrependimento, sofrimento e confissão do pecado, a vergonha já é, em si mesma, um castigo imposto pelo outro diante de um ato transgressivo. “Essa punição moral viria justamente do rebaixamento da imagem do sujeito diante de um determinado ideal sustentado pelo olhar daqueles que presenciam o ato vexatório” (BENEDICT, 1989 apud VENTURI; VERTZMAN, 2015, p. 125). Diante dessa humilhação, o arrependimento e a confissão não servem como reparação – aliás, esta pode nunca vir e a vergonha continuará manchando a autoimagem. Logo, a vergonha não é o ato vexatório em si, mas a exposição pública desse ato e somente um grande feito heroico – incluindo o dar fim à própria vida – pode, quem sabe, repará-la.

Nas sociedades tradicionais, de acordo com Williams, “o sentimento de vergonha está intimamente ligado a ideais e valores relacionados à honra” (WILLIAMS, 1997 apud VENTURI; VERTZMAN, 2012, p. 127), sendo através desta que o sujeito reconhece os laços de pertencimento a seu povo, garantindo uma narrativa de continuidade da comunidade e dos valores por ela sustentados. Assim como a honra garante a continuidade entre passado, presente e futuro em um todo coerente, marcado pelo ideal compartilhado, a desonra representa justamente a interrupção desse fluxo, degradando a imagem do sujeito diante dos seus. Por essa via, Williams aponta a questão narcísica relacionada ao par vergonha/honra, mostrando que a preocupação principal de um sujeito envergonhado se refere fundamentalmente a sua imagem de si após o ato vexatório, sendo que a produção dessa imagem é partilhada com os membros de sua comunidade. É o valor atribuído a essa imagem de si ou a sua adequação a determinados ideais sustentados pela coletividade que põe em jogo as questões narcísicas que sustentam a integridade do Eu.

Partindo de uma cena do filme *Brilho eterno de uma mente sem lembrança*, de Michael Gondry, Wikinski (2016) retoma a fala da personagem Clementine, em sua luta desesperada para permanecer viva na memória de Joel. Decidido a esquecer Clementine, Joel entrega-se aos serviços de uma empresa que lhe assegura apagar

da memória todos os vestígios da ex-noiva. Mas, em meio ao procedimento, vendo desmanchar-se as lembranças que guardava de Clementine, Joel se arrepende. Tenta em vão evitar o esquecimento, pois a máquina, determinada a cumprir seu programa, ignora seus esforços. É então que Clementine, desejando a todo custo proteger-se do apagamento, grita a Joel: “Esconda-me em sua maior humilhação!”, somente então Clementine encontraria um lugar definitivo e inapagável na memória de Joel.

Primo Levi, no livro *Os afogados e os sobreviventes* (2016), ao descrever seu sentimento de vergonha diante das humilhações vividas no campo concentracionário, vai nos oferecendo o cenário que relaciona a noção de vergonha à experiência traumática e ao testemunho. Numa narrativa hesitante, Levi, em meio a recuos, contradições e imprecisões, dedica um capítulo todo à tentativa desconcertante de desentranhar de si a origem do sentimento de vergonha, visivelmente predominante entre os sobreviventes dos campos de extermínio (LEVI, 2016). Atingido profundamente pela experiência sobre a qual pretende testemunhar, esbarra numa escrita que, de acordo com Giorgio Agamben (2015), resulta insuficiente, incapaz de oferecer uma resposta acabada, satisfatória.

De acordo com Wikinski (2016), levando em conta o conceito de trauma histórico, é justamente o teor afetado, a escrita consternada, que confere a esse capítulo o valor inestimável de testemunho acerca da vergonha. É nesse capítulo que se revelam na escrita as marcas do fato de que a mesma pessoa que padece desse sentimento torturante é quem intenta desentranhá-lo e descrevê-lo, evidenciando o aspecto perturbador e perdurável da vergonha.

Ainda nessa linha, Marrades escreve:

Enquanto prisioneiro do campo, Levi padeceu de todo tipo de ultraje e sofrimento. Entre eles não tinha consciência clara que, se havia conseguido suportá-los, havia sido graças, entre outras coisas, a haver-se ajustado a um código de conduta que lhe fazia ser indiferente às exigências que em condições normais, conforme suas convicções mais profundas, teria se importado. Mas agora, após haver salvado a vida, pode tomar consciência que, no campo, sem haver traído algo que formava parte do seu núcleo de identidade, não teria conseguido sobreviver [...]. Se o testemunho de Levi não é só uma confissão, senão também uma denúncia, é porque imputa aos algozes a responsabilidade de haver causado às vítimas o dano de não as deixar outra opção que não a morte ou a vergonha (MARRADES, 2001 apud WIKINSKI, 2016, p. 94, tradução minha).

Bleichmar (2003), ao pensar o impacto do real sobre o sujeito psíquico, afirma que o traumático põe em risco dois grandes aspectos da organização do Eu e de suas funções: a autopreservação e a autoconservação. Sendo o Eu uma organização defensiva, a autoconservação diz respeito à forma como o Eu representa para si a conservação em termos da biologia e da representação da vida e seus riscos. A autopreservação diz respeito às formas defensivas do Eu quanto à ameaça a seus próprios enunciados identificatórios. Em tempos de paz, sustentar a identidade e conservar a vida são experiências que não se opõem; mas, nas situações de catástrofes históricas, as diferenças desses dois aspectos do Eu tornam-se evidentes. Nessas ocasiões, não só a autoconservação é posta em risco, como os enunciados identificatórios constitutivos do Eu são constantemente afetados. Nas palavras da autora, “nesses processos em que os seres humanos se veem obrigados a contrapor a identidade à autoconservação, cada um sente que tem que deixar de ser quem era para poder seguir ganhando a vida, para seguir existindo” (BLEICHMAR, 2003, p. 41, tradução minha).

Diante da vergonha que algumas experiências traumáticas provocam em quem as vive e de como o ato de testemunhar sobre essas experiências pode ser atravessado por tal afeto, Wikinski (2016) retoma os conceitos de Bleichmar e concebe a vergonha como o sentimento que emerge nessa zona de fissura aberta entre a autoconservação e a autopreservação.

Para nos dar dimensão do grau de horror e injúria presente nos campos concentracionários, delineando de modo cru a zona de dissociação da autoconservação e da autopreservação, Wikinski (2016) nos conduz pelos relatos de Primo Levi descrevendo os prisioneiros judeus que, em troca de comida e melhores condições de sobrevivência no campo, tinham o ambíguo privilégio de se ocupar da organização dos prisioneiros e, ignorando o próprio destino, não só os conduziam à câmara de gás, como também se ocupavam de levar os corpos para serem cremados, prática proibida pela religião judaica. O preço pago para prolongar a vida era a degradação, a ruptura e a vergonha. A outra possibilidade era tornar-se um *musulmänner*<sup>3</sup>, alguém que, tentando autopreservar-se, pagava o preço da destruição no Eu. Não havia como sair incólume.

---

<sup>3</sup> Descrição de Primo Levi em *É isto o homem?*: “A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os ‘mulçumanos’, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual dos não homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles

Segundo Zaltzman (1994, p. 62), “na experiência limite o sujeito se encontra à beira de uma situação mental urgente que ele não pode atravessar ou afrontar sem prejuízo moral”. Para Bleichmar (2003), sobreviver ao universo concentracionário, às situações de traumatismo extremo põe em xeque os enunciados de base do Eu, e a consciência moral e os ideais inscritos no superego se convertem em representações culpabilizantes. Para as vítimas, para os sobreviventes, não há moral de exceção que justifique sua indulgência para consigo mesmo, resultando em profundo sentimento de vergonha.

É justamente se referindo a estes contextos que Endo (2005) concebe a pulsão de sobrevivência, exatamente no ponto em que para o psiquismo a sobrevivência se eleva acima de qualquer outra demanda e instala o estado de urgência. Tal estado, se por um lado pode garantir a sobrevivência física, por outro pode, a posteriori, devastar a sobrevivência moral. Sem dúvida este tema adquire maior visibilidade no que tange aos sobreviventes da Shoah e na pergunta colocada sobre o heroísmo ou a vergonha de ter sobrevivido (AGAMBEN, 2015; ENDO, 2005).

Ora, diante do cenário apresentado, como estabelecer as relações entre a vergonha e a instauração das instâncias psíquicas? Qual o seu papel na constituição e na integridade do Eu? Ou, ainda, como pensar a vergonha em termos metapsicológicos?

\*

\* \*

Aprende-se a conviver com a vergonha. Ter uma família que para parte da sociedade está manchada por crimes, que é uma família terrorista, é uma realidade concreta, como uma cadeira, uma mesa, ou um poema. A vergonha se vai aprendendo, vive-se de formas muito distintas. Quando se é criança, as coisas são mais simples, mas também mais dolorosas. [...] Onde estão seus pais, em que trabalham? [...] Olha-se para trás e pensa-se: não foi tão difícil. A vergonha poucas vezes foi algo evidente, não há recordação de rostos vermelhos, nem mãos suadas, nem zombarias. Há sim um sentimento de ser inferior que suja os dias. Não se pode dizer a verdade. Não poder usar a verdade é algo que impede a nobreza. A criança não compreende, com essas palavras, o que se passa, mas o sente.

---

a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los de vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ a sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. [...] um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento” (LEVI, 1988, p. 132).

“Meus pais estão presos, meus pais foram detidos, meus pais estão escondidos, meus pais estão mortos”. Explicações impossíveis de oferecer, mas que podiam ter gerado alívio [...].

As coisas melhoram com o passar dos anos. Aprende-se a manejar as situações. Inventa-se histórias que tem algo de verdade e muito de fábula. [...]

A vergonha não é um sentimento, é algo real, um mecanismo razoável, por isso não se pode evitar. Não se trata de um momento de humilhação. Não é como cair frente a um auditório cheio de gente. Essa vergonha não requer ser ativada. Forma parte de cada coisa que se faz e de como se relaciona com os demais. Constrói-se a si mesma por anos, com cada mentira, silêncio, segredo, cada evasiva, cada relato ou longos momentos de solidão.

Quantas pessoas meus pais mataram? Sabê-lo é desnecessário, no entanto, a possibilidade de que essa pergunta seja feita a qualquer momento, e que seja válida, é o que sustenta esse tipo de vergonha (AGÜERO, 2015, p.12-20, tradução minha)<sup>4</sup>.

Graças a essas tantas perguntas e às tantas outras que vão surgindo ao longo da escrita, não seria exagero dizer que a busca por respostas demandará um percurso bastante longo. Como escreveu Vicente de Gaulejac (2006, p. 21), “a vergonha é, por natureza, um sentimento sobre o qual não se fala” e, pelo que hoje posso perceber, também não se escreve, uma vez que a bibliografia sobre o assunto é bastante escassa.

Por apresentar múltiplas faces, permitindo vários recortes, ela pode ser pensada num espectro que comporta da vergonha que mata à vergonha que salva. Sentimos vergonha diante do risco da quebra do pacto que sela a dignidade que nos mantém entre os humanos. A vergonha é justamente a luz vermelha que se acende, indicando o limite que não se pode cruzar, o limite da desumanização, mas se essa linha for ultrapassada, numa desumanização transitória, ao regressarmos ao pacto num engajamento à reumanização, também sentiremos vergonha. Portanto, “a vergonha testemunha tanto a humanidade ameaçada, quanto a humanidade reencontrada. Nos dois casos ela pode ser engolfada, dissipada, mas também nos dois casos, existem meios de positivá-la” (TISSERON, 2014, p. XII).

Para Tisseron (2014), reconhecer a vergonha é também reconhecer os sentimentos que ela abafou, a começar pela angústia e a raiva, permitindo que, a partir destes, a personalidade possa se reconstruir. Da mesma forma, é importante perceber que há na vergonha um caráter geracional; sentimos as vergonhas das gerações que nos antecedem. Aquelas vergonhas mantidas em segredo, das quais pouco ou nada sabemos. “Mas esse segredo determina distorções e interrupções

---

<sup>4</sup> José Carlos Agüero, historiador, poeta, ensaísta peruano e também filho de senderistas.

entre os diferentes modos de comunicação de um dos pais [...] Seus distúrbios interferem na capacidade da criança de sentir, pensar e imaginar” (TISSERON, 2014, p. XII). Desse modo, vamos nos contagiando de vergonhas.

Em sentido mais amplo, a característica comum a todas as formas de vergonha é a angústia de exclusão, ou seja, não apenas o medo de que o amor do outro seja perdido, mas também o medo de que qualquer tipo de interesse do outro em relação ao sujeito seja perdido, lançando-o no total desamparo. Justamente por isso, o autor aponta a importância de se poder garantir, aos que se afundam na vergonha, “o apoio da comunidade, porque sem ela é muito difícil manter a autoestima: esse é o objetivo de todas as associações que reúnem ex-alcoólatras, mulheres vítimas de violência, vítimas de catástrofes” (TISSERON, 2014, p. XII). Por outro lado, ressalta que a vergonha vai muito além de um problema de autoestima: “ao contrário do pudor que afeta apenas a autoestima, e a culpa, que desperta também a angústia de perder o afeto dos entes queridos, a vergonha ameaça ainda mais a certeza de permanecer um sujeito de seu grupo” (TISSERON, 2014, p. XVI).

Diante de toda essa complexidade e do interesse em buscar uma compreensão metapsicológica da vergonha, o caminho a ser percorrido nesse trabalho vai se fazendo passo a passo, e como não poderia deixar de ser, inicia-se em Freud.

O primeiro capítulo traz um levantamento sobre o desenvolvimento do tema nos textos freudianos, nos possibilitando acompanhar, em alguma medida, o lugar ocupado pela vergonha desde os primórdios da psicanálise. Também apresenta o papel desse afeto na história pessoal e familiar de Freud, permitindo que se articule uma plausível relação entre a vergonha experimentada pelo autor e seus reflexos na teoria e na clínica psicanalítica. Por fim, ante a luta pela sobrevivência, dada a condição antropológica fundamental do bebê, sua dependência de outro humano adulto e as vicissitudes dessa relação, o texto vai apresentando o espaço das identificações, da construção dos ideais, dos códigos, das mensagens, enfim, o espaço do entrecruzamento do sexual e do social. Nesse cenário, a vergonha se apresenta como o afeto que articula e é articulada nesse duplo registro, sexual e social.

O segundo capítulo é mais especificamente dedicado à busca por uma compreensão psicanalítica acerca da vergonha. Inicialmente, Octave Mannoni nos mostra, oculta no texto freudiano, uma verdadeira teoria da vergonha, ainda que Freud não a tenha nomeado como tal. Na sequência, seguimos a investigação através das

pistas deixadas pela Escola de Budapeste. Numa aproximação entre a vergonha e o estudo da teoria e clínica do trauma, Ferenczi é o primeiro a nos abrir caminho, apontando a relação entre a clivagem e a vergonha. Referindo-se à confusão de línguas e à sedução do adulto sobre a criança, o autor nos mostra que a criança agredida e identificada com seu agressor faz da vergonha do adulto a sua própria, ou seja, a vergonha do outro instala-se nela.

Por fim, através dos estudos de Inre Hermann – discípulo de Ferenczi –, passando pelo campo anassêmico e pelo traumatismo essencialmente humano, vamos entendendo que a vergonha é o resultado de uma experiência de desagarramento, estendida a sua dimensão amplamente social. Na origem, trata-se efetivamente de desagarramento e perda do investimento materno, manifesto na vergonha de ser. Em síntese, o capítulo mostra o denominador comum às várias formas da vergonha: a ruptura do investimento.

Seguindo pela Escola de Budapeste, o terceiro capítulo apresenta o casal Nicholas Abraham e Maria Torok, que, numa aproximação entre a fenomenologia husserliana e a psicanálise freudiana, concebem o *transfenomenal*. Resulta daí uma abordagem psicanalítica original, situando o conflito na origem de toda operação simbólica e, portanto, atribuindo-lhe um caráter produtivo e criador. A partir de uma escuta singular que busca resgatar o complemento desconhecido do símbolo-sintoma, e diante dos tipos de sofrimento que impedem tal resgate, os autores concebem duas figuras metapsicológicas fundamentais para a compreensão das origens e efeitos da vergonha: a cripta e o fantasma. Para Abraham e Torok (1995) a constituição da identidade necessariamente implica a referência a um terceiro já constituído, capaz de atuar como mediador do desejo nascente da criança; é nessa relação que a vergonha “se cria” e toma seus rumos.

Partindo do estudo da doença do luto, o capítulo se aprofunda na elaboração teórica dos autores, detalhando a diferença entre introjeção e incorporação, assim como o papel do segredo e da vergonha visto de uma perspectiva tópica que inclui o mecanismo de conservação do trauma, batizado pelos autores de “recalcamento conservador”, em oposição ao recalcamento dinâmico. Por fim, apresentando a noção de unidade dual e sua relação com o fantasma, o capítulo apresenta o segredo e a vergonha que, atravessando as gerações, se impõem aos descendentes.

O quarto capítulo aborda a vergonha sob a perspectiva de quatro psicanalistas contemporâneos: Serge Tisseron, Albert Ciccone, Alain Ferrant e Christophe Dejours.

Em diálogo alinhado com a Escola de Budapeste, os autores classificam e reorganizam o campo em que se insere a vergonha. Tomando-a como um processo semelhante à melancolia, mostram que, em algumas situações, ela pode ser justamente o ponto de partida do trauma e, em outras, seu efeito também pode funcionar tanto como um “afeto sinal”, avisando sobre um possível transbordamento, quanto como um afeto capaz de levar a uma desorganização mais ou menos patológica. Em relação ao tipo de investimento, a vergonha pode ser compreendida sob a perspectiva da libido narcísica, sexual e de apego e no âmbito do objeto a ser investido pode estar ligada tanto a objetos e situações do passado quanto do presente, sendo que a ruptura de qualquer um desses três tipos de investimento gera no sujeito alguma crise ou mesmo um verdadeiro colapso de identidade. Finalmente, o quinto capítulo aborda um dos aspectos mais intrigantes da vergonha: ser experimentada tanto pelo que se vive na própria pele de vítima quanto pelo que se testemunha. Ainda que possa assumir várias formas, há algo comum a todas as vergonhas: a imposição de um rápido rearranjo psíquico.

## 2 A VERGONHA EM FREUD

Quem se aproxima dos escritos psicanalíticos rapidamente percebe a importância da noção de culpa, afeto central na constituição da subjetividade. O mesmo não se dá com a vergonha. Por outro lado, na experiência cotidiana e clínica, tanto a culpa quanto a vergonha, componentes da vida afetiva e tão presentes na cultura, surgem como afetos centrais, ligados a intenso sofrimento, capazes de comprometer toda uma existência. Apesar disso, a vergonha não é uma categoria conceitual da psicanálise, nem consta como verbete dos dicionários especializados. Fato que não deixa de ser intrigante. O que teria levado Freud, sempre tão atento aos fenômenos do cotidiano e ao sofrimento humano, a não se interessar por um dos primeiros sentimentos experimentados pelo homem, descrito já nas primeiras páginas de nossa origem mitológica? A psicanálise pode dizer sobre a vergonha?

No livro de Gênesis, após criar os céus e a terra, Deus criou o homem e o pôs no Jardim do Éden, mas não era bom deixá-lo só. Então criou a mulher, dando ao homem sua outra metade. Ambos estavam nus, mas não sentiam vergonha. Logo apareceu a serpente, seduzindo Eva para comer o fruto do conhecimento. Eva assim o fez, entregando-o em seguida a Adão, para que ele o comesse também. Após provar o tal fruto, ambos abrem os olhos, percebem-se nus e descobrem a vergonha. Então, ao ouvirem a voz de Deus que passeava pelo jardim, temem por estarem nus. Adão se esconde entre as árvores, levando Eva consigo. Ao serem descobertos por Deus, trataram de se explicar. Adão diz que fora a mulher quem lhe dera o fruto, ele apenas o comera. Eva diz que fora a serpente quem a enganara, seduzindo-a. Por fim, acabaram os três castigados, expulsos do paraíso (BÍBLIA, 1995, p. 4-5). Tem-se, assim, o primeiro afeto humano: a vergonha.

Ainda que presente desde nossa mais antiga mitologia e apesar do intenso sofrimento que provoca, a vergonha vem sendo negligenciada ao longo do desenvolvimento da teoria psicanalítica. Jean-Marie Robine (2006) aponta que o mesmo aconteceu em relação aos estudos sobre as emoções e os sentimentos e, por que não dizer, também em relação aos domínios mais amplos do afeto. Interessado no tema, Robine cita trabalhos de Silvan Tomkins publicados em 1962. Pioneiro nos estudos sobre o afeto, partindo da observação de recém-nascidos, o autor constata que algo parecido com emoção já aparecia no rosto daquele organismo ainda sem qualquer história de experiência de vida. Diante dessa constatação, tornou-se

necessário considerar a pré-existência de alguns mecanismos ou padrões passíveis de serem disparados pelo estímulo adequado. Então referiu-se a essas respostas faciais do recém-nascido como afetos inatos, concluindo que só mais tarde as crianças se tornam aptas a modulá-las voluntariamente. Conforme Robine (2006), alguns autores na sequência de Tomkins chegaram a sugerir que a definição de afeto deveria referir-se a acontecimentos biológicos, e o sentimento tido como a consciência do afeto, enquanto a emoção fosse tomada como a combinação, numa dimensão biográfica, entre o afeto e as experiências prévias.

Tomkins também pensou o afeto como, na verdade, um amplificador daquilo que o arregimenta, como, por exemplo, impulso, conhecimento, lembrança, outro afeto etc. Além do mais, tanto a emoção quanto o afeto se revelam na expressão facial muito antes que o sujeito possa ter consciência deles. Ora, dessas constatações, o que se torna relevante para Robine (2006) é muito menos a questão sobre os afetos serem inatos, mas justamente a ideia de que o esquema sensório-motor implícito nesses modelos só se tornará significante mediante a interação e designação de um conteúdo capaz de fazer referência a um código emocional e relacional do mundo dos pais. É apenas diante da nomeação como “raiva”, “prazer” etc. que poderá ocorrer alguma associação entre o esquema sensório-motor em questão e o conteúdo emocional.

Ainda no modelo de Tomkins, os afetos são propostos em duplas, contendo uma forma menos intensa associada a outra mais intensa. Tomando como exemplo o “interesse”, um dos afetos focados pelo autor, tem-se a dupla interesse/excitação. É graças ao *interesse*, tido como um “afeto geral”, capaz de ser ativado por diversos aparelhos, que o ser humano se ocupa das coisas da vida, em suas variedades específicas. No entanto, como todo afeto, o par interesse/excitação precisa ser modulado, sendo que, nesse caso, tal função ficaria a cargo do afeto vergonha. Então, Robine acrescenta que, na literatura psicanalítica, Freud propõe algo semelhante, tomando-a como uma espécie de protótipo da formação reativa, uma defesa em relação à emergência da angústia frente a um excessivo interesse pelos órgãos genitais.

Ora, como vimos, a vergonha não protagoniza nenhuma cena no palco psicanalítico, mas a aparição do termo “vergonha” em Freud não é insignificante, ainda que não se dê de modo homogêneo ou com sentido específico. Xavier (2010), numa pesquisa exaustiva, percorreu toda a obra freudiana em busca de ocorrências

da vergonha, constatando sua presença tanto nos textos clínicos quanto nos metapsicológicos, e reconhecendo sua inserção na teoria. Em posse dos achados da pesquisa e analisando o uso que Freud faz do termo, o autor identifica três formas básicas de tratamento da vergonha: 1) como um sentimento corriqueiro, reconhecido com facilidade, ou seja, usada de modo descritivo e bastante comum em vários relatos clínicos; 2) como uma força psíquica capaz de induzir um recalçamento, já operando, então, como um instrumento mental, como aponta Robine; 3) como uma espécie de sentimento privilegiado, um tipo de escolha psíquica por deslocamento, resultando do rompimento entre afeto e conteúdo ideativo.

## 2.1 A Vergonha no Texto Freudiano

Tomando o trabalho de Xavier como norteador e acompanhando as categorias propostas por ele, percorro a seguir o desenvolvimento do tema em Freud.

Mesmo se referindo à vergonha em seu aspecto apenas descritivo, alguns artigos chamam a atenção. Neles, Freud já abordava o afeto como sendo aflitivo e perturbador do psiquismo. Entre os textos iniciais de aproximação à psicanálise, apesar do modo não característico e da ausência de qualquer associação a um mecanismo mais específico, a vergonha já podia ser vista como participante na evocação psíquica, e o fazia a partir do sofrimento que provocava. Como exemplo desse contexto, segue um trecho dos *Estudos sobre a histeria*:

Na neurose traumática não é o ferimento físico insignificante a causa efetiva da doença, mas o afeto de pavor, o *trauma psíquico*. De maneira análoga, para muitos, senão para a maioria dos sintomas histéricos, nossas investigações revelaram causas imediatas que devemos designar como traumas psíquicos. Toda vivência que suscita os penosos afetos de pavor, angústia, vergonha, dor psíquica, pode atuar como um trauma psíquico; se isso de fato acontece depende, compreensivelmente, da sensibilidade da pessoa afetada (assim como de uma condição a ser mencionada mais tarde) (FREUD; BREUER, 2017, p. 22).

Mas é nos textos do caso “Katharina” (FREUD; BREUER, 2017, p. 180-194) e “Análise fragmentária de uma histeria (‘o caso Dora’, 1905[1901])” (FREUD, 2017b) que Freud reconhece a vergonha como um sentimento ligado ao pudor, que, opondo-se à regra fundamental, impede a associação livre, ou seja, Freud já apontava ali o caráter silenciador da vergonha, agindo em benefício do segredo e evitando o julgamento por parte do analista.

Todavia, com esse propósito, fica evidenciado o caráter consciente da vergonha e sua relação direta com o pudor. À medida que Freud vai reconhecendo a força do inconsciente no psiquismo, sua relação com a vergonha também vai tomando outros contornos. Essa mudança pode ser percebida em alguns textos sobre a técnica, em que Freud atribui à vergonha os motivos que levam a transferência a agir na supressão da resistência, ou seja, vai se estabelecendo uma relação entre o cerceamento da vergonha e o favorecimento da palavra. Segue como ilustração uma passagem em “A dinâmica da transferência”:

Uma relação de terno e dedicado afeto pode, pelo contrário, ajudar a vencer todas as dificuldades da admissão. Em condições reais análogas costuma-se dizer: “Na sua frente não me envergonho, a você posso falar tudo”. A transferência para o médico poderia igualmente facilitar a confissão, não se compreendendo por que a dificulta (FREUD, 2016a, p. 142).

Em outra passagem interessante, no texto “Batem numa criança’: contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais”, apesar de ainda descritiva, Freud problematiza a aproximação entre a vergonha e as fantasias sexuais:

A confissão dessa fantasia sucede hesitantemente, a recordação da primeira vez que surgiu é incerta, uma equívoca resistência se opõe ao tratamento analítico do tema, vergonha e consciência de culpa talvez se agitem mais fortemente do que em comunicações similares das primeiras lembranças da vida sexual (FREUD, 2016c, p. 294).

É na exposição dos órgãos sexuais que o lugar descritivo da vergonha encontra destaque. Xavier (2010) aponta a palavra vergonha como correspondente direta dos órgãos sexuais, refletindo uma tendência cultural de estabelecer a ligação “exposição corporal – vergonha”. “A mimosa pudica (nome científico da planta “vergonha”) se fecha ao ser tocada, também o sujeito se protege de qualquer avanço em direção às suas vergonhas” (XAVIER, 2010, p. 31).

Em clara alusão a essa relação, na “Carta 102”, ao explicar a dor de cabeça histérica, Freud nos oferece a relação linguística entre os termos, praticamente apresentando a vagina como a própria vergonha:

Algumas outras coisas de menor importância vieram à luz – por exemplo, que as dores de cabeça históricas baseiam-se numa analogia, na fantasia, que iguala as partes superiores com a extremidade inferior do corpo (cabelos em ambos os lugares – bochechas [*Backen*] e nádegas [*Hinterbacken* (literalmente “bochechas de trás”)] – lábios [*Lippen*] e lábia [*Schamlippen*]

(literalmente “lábios da vergonha”)] – boca = vagina, de forma que um ataque de enxaqueca pode ser utilizado para representar um defloramento forçado, embora, ao mesmo tempo, toda a indisposição também represente uma situação de realização de desejo (sic) (FREUD, 1996b, p. 328).

É com essa conotação dos órgãos sexuais, representada nos sonhos embaraçosos que tematizam corpos nus, que a vergonha vai fazendo sua aparição nos textos que abordam os processos oníricos. É justamente ligada à realização dos desejos no sonho, que ela é finalmente elevada à categoria de afeto frequente. Para Freud, a vergonha, ausente nas crianças, mas presente nos adultos, impede a realização do desejo de exibição, tipicamente infantil, que acaba encontrando satisfação nos sonhos de nudez.

Nessa lógica binária de presença e ausência, toma analogamente a cena de Adão e Eva no Paraíso, referindo-se a um passado sem vergonha. Contrapondo-se a esse período, o pecado e a expulsão do Éden trazem o imperativo da vergonha e da camuflagem dos genitais.

No texto “Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci (1910)” (2016e), Freud vai não só mais claramente estabelecendo relações entre vergonha, sexo e sexualidade, como ainda propõe relações entre vergonha e dignidade, sugerindo que a vergonha dos órgãos sexuais é aprendida e diz respeito às normas culturais. Nessa perspectiva, deixa claro que a vergonha não é inata, mas reflexo dos valores sociais, de modo que seu surgimento acontece num determinado momento do desenvolvimento infantil. Em “Sobre as teorias sexuais infantis (1908)” (2015b) e “A vida sexual humana” (2017d) – a vigésima das *Conferências introdutórias à psicanálise*, proferidas entre 1916 e 1917 –, a vergonha é abordada como um marcador do desenvolvimento da criança, dividindo-o em dois momentos.

Há uma primeira época na infância em que as funções excretórias e mesmo seus produtos não são motivos de vergonha; em vez disso, são fonte de prazer. Nessa fase, as excreções são tidas como partes do corpo e narcisicamente estimadas. É somente mais tarde, sob influência da criação e do poder inibidor dos adultos, que elas, em troca de respeitabilidade social, tornam-se objetos de vergonha e segredo.

Desse modo, ainda que apenas em sua forma descritiva, podemos construir uma espécie de panorama da vergonha na obra de Freud. Até poderíamos dizer que, conforme a teoria psicanalítica vai se tornando mais complexa, o tratamento que Freud dá à vergonha também vai se aprofundando. Tida inicialmente como um

sentimento desprazeroso e comum, cuja manifestação mais característica diz respeito aos órgãos sexuais, a sua ligação direta com a sexualidade e a exposição do corpo nu, a vergonha também encontra seu papel no próprio processo de análise. Se, por um lado, age obstando a associação livre, por outro, pode ser bastante atenuada no seio de uma transferência positiva.

Além disso, como parte integrante do processo de desenvolvimento humano, revela-se como produto da interação da criança com a cultura, tornando-se uma espécie de moderador psíquico, atuando entre os desejos e as normas sociais. É nesse contexto que a vergonha vai se aproximando do papel descrito por Robine (2006), ou seja, de um protótipo da formação reativa, uma força psíquica capaz de operar como um instrumento mental, induzindo um recalçamento. Essa já seria a segunda forma básica de concepção da vergonha, conforme a categoria proposta por Xavier (2010).

No texto “Autobiografia” (2016b), publicado em 1925, há um fragmento que, justamente, nos fornece o elo para essa outra concepção. Ao mencionar os dois tempos do desenvolvimento da sexualidade humana e a latência entre eles, Freud aponta a vergonha, ao lado da moralidade e da repulsa, como uma das formações reativas que indicam a passagem de um período a outro da evolução psíquica. Freud assegura que, com a puberdade que se segue à pausa posterior à primeira onda de sexualidade, impulsos e investimentos objetivos da sexualidade infantil são reativados, instaurando uma luta entre estes e as inibições do período de latência. A vergonha surgiria, nesse contexto, como um caráter repressor das pulsões<sup>5</sup> e emoções reativadas, o que também implicaria dizer que seu surgimento só se daria por volta dos 12 anos. Apesar da inconsistência relativa ao momento tardio de seu aparecimento, não podemos deixar de notar que, no texto referido, a vergonha já não tem mais só papel descritivo, tornando-se uma força repressora, construindo diques para a sexualidade.

Todavia, ainda antes do texto *A interpretação dos sonhos* (1996a), datado de 1900 e tido como o livro inaugural da Psicanálise, Freud já ensaiava certa intuição sobre a vergonha, atribuindo-lhe a potência de provocar uma resposta defensiva do aparelho psíquico. No “Rascunho K. As neuroses de defesa (um conto de fadas

---

<sup>5</sup> Em contraste com as citações de Freud, cujas fontes foram, em maior parte, as traduções de Paulo César Lima de Souza, publicada pela Companhia das Letras, opto por manter no corpo do texto o termo *pulsão*, em vez do termo *instinto*, empregado na referida tradução.

natalino)”, de 1896, intrigado com os motivos que levariam ao surgimento de uma neurose e não, por exemplo, de uma perversão, Freud aponta que,

por certo mergulharemos profundamente em enigmas psicológicos, se investigarmos a origem do desprazer que parece ser liberado pela estimulação sexual prematura, e sem o qual, enfim, não é possível explicar um recalçamento. A resposta mais plausível apontará o fato de que a vergonha e a moralidade são as forças recalçadoras, e que a vizinhança em que estão naturalmente situados os órgãos sexuais deve, inevitavelmente, despertar repugnância junto com as experiências sexuais. Onde não existe vergonha (como numa pessoa do sexo masculino), ou onde não entra a moralidade (como nas classes inferiores da sociedade), ou onde a repugnância é embrutecida pelas condições da vida (como nas zonas rurais), também não resultam nem neurose nem recalçamento em decorrência da estimulação sexual na infância (FREUD, 1996d, p. 268-269).

No caso “Miss Lucy R., 30 anos” (FREUD; BREUER, 2017), o sentimento de vergonha é tomado como o afeto gatilho, motivador do esquecimento da paciente. A problemática de Miss Lucy se organiza em torno de seu amor pelo patrão e das evidências de que tal amor não será correspondido. Intencionalmente, na tentativa de evitar a vergonha, a paciente esconde seus sentimentos e temores. Nessa lógica, a ideia incompatível causadora de vergonha transforma-se em parâmetro do Eu, portanto, o motivo do recalçamento, no intuito de afastar o sofrimento psíquico da consciência do sujeito. Ainda assim, nessa perspectiva, Freud toma a vergonha como sentimento secundário e não como um afeto próprio da dinâmica do psiquismo. Não se tratava da vergonha de amar um homem, situação em que a vergonha seria o próprio caráter inibitório, mas de amar seu patrão e ser rejeitada. Logo, para além de mero caráter descritivo, a vergonha não chega a ascender ao lugar de um afeto diferenciado, sendo tida apenas como “mais um afeto” entre aqueles tomados como desprazerosos, capazes de induzir o recalçamento. Esse aspecto fica explícito no texto “A psicoterapia da histeria”, a última seção dos *Estudos sobre a histeria*:

Já dispunha de algumas análises concluídas em que encontrara exemplos de ideias esquecidas e levadas para fora da consciência. Constatei, a partir delas, uma característica geral de tais ideias; eram todas de natureza penosa, apropriada a suscitar os afetos da vergonha, da desaprovação, da dor psíquica, o sentimento de ser prejudicado, todas do gênero que de bom grado não teríamos vivido, que preferimos esquecer (FREUD; BREUER, 2017, p. 377-378).

Após a descoberta da primeira tópica, o recalçamento deixa de ser um mecanismo próprio da patologia e fundamentado na consciência para torna-se uma

formação defensiva presente em todos e estruturante do funcionamento psíquico normal, mas a modificação conceitual ocorrida com o recalçamento não alcança completamente a “vergonha”, que se mantém com a conotação de força afetiva desprazerosa e capaz de bloquear os caminhos no psiquismo.

No primeiro dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905)”, ao falar das perversões, Freud coloca a vergonha e o asco como forças anímicas contra as quais a pulsão sexual necessita lutar. Inseridas no funcionamento psíquico e atuando como reguladoras da libido, essas forças assumem a missão de manter as pulsões nos limites do normal e, “quando se desenvolvem no indivíduo antes que o instinto sexual atinja sua plena força, são elas, provavelmente, que lhe apontam a direção do desenvolvimento” (FREUD, 2017f, p. 58). A esse trecho, em 1915, Freud faz um acréscimo em nota de rodapé:

Por outro lado, essas forças que represam o desenvolvimento sexual – nojo, vergonha e moralidade – também devem ser vistas como precipitados históricos das inibições externas sofridas pelo instinto sexual na psicogênese da humanidade. Pode-se observar que elas aparecem a seu tempo no desenvolvimento do indivíduo, como que de forma espontânea, a um sinal de educação e de outras influências (FREUD, 2017f, p. 58).

Nos demais capítulos do texto, a condição da vergonha permanece como força incumbida de conter o avanço desmedido da pulsão sexual, ou seja, atuando como reguladora da energia sexual no psiquismo. Nessa condição de dispositivo defensivo, inclusive regulando a pulsionalidade na chegada da puberdade, tanto sua presença excessiva traz enfermidades quanto sua ausência traz perigo ao psiquismo. As duas formas podem ser ilustradas pelos trechos que se seguem, sendo o segundo deles uma alusão clara ao papel da vergonha, na latência, como resistência atuando em prol da indispensável diminuição pulsional, dando tempo ao Eu para desenvolver os mecanismos aptos a defendê-lo da explosão sexual da puberdade:

O caráter histérico denota um quê de repressão sexual que vai além da medida normal, uma intensificação das resistências ao instinto sexual que conhecemos como vergonha, nojo e moral, uma fuga como que instintiva [*instinktiv*] ante a consideração intelectual do problema sexual, que em casos acentuados tem a consequência de se manter uma completa ignorância sexual até depois de atingida a maturidade sexual (FREUD, 2017f, p. 61-62).

É instrutivo que a criança, sob a influência da sedução, possa se tornar polimorficamente perversa, ser induzida a todas as extensões possíveis. Isso mostra que ela é constitucionalmente apta para isso; a realização encontra poucas resistências, porque as barragens psíquicas para extensões sexuais

– vergonha, nojo, moral – ainda não foram erguidas ou se acham em construção, segundo a idade da criança (FREUD, 2017f, p. 98).

Essa referência à vergonha como formação reativa empregada pelo Eu durante a latência persiste em textos como “Caráter e erotismo anal (1908)”, em que Freud novamente atribui à vergonha, ao nojo e a moral “as contra forças criadas na vida psíquica”, que “à custa das excitações trazidas pelas zonas erógenas [...] se opõem como barreiras à atividade posterior dos instintos sexuais” (FREUD, 2015a, p. 353). Ainda nessa linha, em “A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial (1926)” (2017c), Freud não só evidencia a diminuição de vigor dos anseios sexuais durante a latência, como também aponta que o abandono e esquecimento, por parte da criança, de coisas que antes ela fazia e conhecia bem se deve à vergonha. Esclarece que tais ocorrências decorrem “[d]aquelas atitudes do Eu que, sob forma de vergonha, nojo, moralidade, estão destinadas a fazer frente à tempestade da puberdade e indicar o caminho ao desejo sexual que novamente desperta” (FREUD, 2017c, p. 162).

Nessas abordagens, resumidamente, do ponto de vista econômico e dinâmico do funcionamento psíquico, Freud concebe a vergonha como uma força restritiva, capaz de funcionar como dique aos excessos pulsionais e, também, ao ligar-se a uma representação incompatível e desagradável para o Eu, induzir ao recalçamento.

Resta-nos agora buscar a terceira forma básica das categorias propostas por Xavier (2010), vertentes em que a vergonha, para além de ser pensada como força bloqueadora, toma o lugar de escolha psíquica afetiva, tornando-se descarga, ou seja, funcionando como afeto substitutivo. É em “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896)” (1996c) que, desviando o olhar da faceta impeditiva da vergonha, Freud lhe atribui tal especificidade na estruturação psíquica.

Nesse texto, às voltas com a neurose, referindo-se especificamente às ideias obsessivas, normalmente autoacusativas, Freud as concebe como o retorno de recalçados ligados a atos sexuais prazerosos praticados na infância. Para elucidar essa afirmação, o autor descreve a formação da neurose obsessiva, apresentando seu curso em períodos. No primeiro deles, período da imoralidade infantil, surgem as sementes da patologia ligadas ao recebimento passivo da sedução sexual por parte do adulto. No segundo período, a própria criança torna-se ativa, sendo sexualmente agressiva com uma criança de outro sexo, atos que voltarão mais à frente, envolvendo autoacusações. Sobre o terceiro período, aparentemente saudável, Freud escreve:

uma autoacusação fica então ligada à lembrança dessas ações prazerosas; e a conexão com a experiência inicial passiva torna possível – muitas vezes, só depois de esforços conscientes e lembrados – recalca-las e substituí-las por um sintoma primário de defesa. A conscienciosidade, a vergonha e a autodesconfiança são sintomas dessa espécie, que dão início ao terceiro período – período de aparente saúde, mas, na realidade, de defesa bem-sucedida (FREUD, 1996c, p. 169).

Frente às lembranças originalmente ligadas à sedução, surge a necessidade de recalca-las, substituindo-as defensivamente por outros afetos, entre eles a vergonha, que cumprirá a função de manter a lembrança e a semente da neurose longe da consciência. No período tido como momento da doença, ocorre o fracasso da defesa e o conseqüente retorno da lembrança recalçada e das autoacusações que decorrem dela. No entanto, estas não retornam inalteradas e sim deslocadas em representações e afetos obsessivos que chegam à consciência como formação de compromisso entre representações recalçadas e recalçadoras.

Ao descrever todo esse processo, Freud trata a vergonha como possibilidade de saúde; todavia, em outra passagem do texto ele também a trata como doença. Na concepção saudável, quando, na neurose obsessiva, somente o *conteúdo mnêmico* do ato força a passagem para a consciência, como já vimos, a vergonha é o afeto graças ao qual o psiquismo consegue manter-se afastado da ideia ameaçadora. Porém, ao conceber a forma patológica, é o *afeto* autoacusador ligado ao ato que força a passagem, podendo transformar-se em qualquer outro afeto desagradável. Nesse caso, a vergonha torna-se a constatação da doença, apontando um possível retorno do afeto original:

O afeto da autoacusação pode, por meio de algum acréscimo mental, transformar-se em qualquer outro afeto desagradável. Quando isso acontece, não há mais nada que impeça o afeto posto no lugar do primeiro de se tornar consciente. Assim, a autoacusação (por ter praticado o ato sexual na infância) pode facilmente se transformar em *vergonha* (de que alguém o descubra), em *angústia hipocondríaca* (medo dos danos físicos resultantes do ato que envolve a autoacusação), em *angústia social* (medo de socialmente punido pelo delito), em *angústia religiosa*, em *delírios de ser observado* (medo de delatar-se pelo ato diante de outras pessoas), ou em *medo da tentação* (justificada desconfiança em relação a seus próprios poderes de resistência) e assim por diante (FREUD, 1996c, p. 171).

Em ambos os casos, quer seja surgindo num momento intermediário da neurose obsessiva, quer seja como parte constituinte da formação de compromisso, a vergonha é tida como um afeto privilegiado, “eleito” pelo psiquismo para substituir

as autoacusações ligadas à representação incompatível. Como apresentado na citação acima, por diferentes processos psíquicos, o afeto da autocensura pode ser transformado em outros afetos que entram na consciência com mais clareza do que o afeto original. Para Freud, a transformação de culpa em vergonha é uma dessas possibilidades.

Precisamente a especificidade de manter certa similaridade com a culpa a torna a escolha privilegiada na economia psíquica tipicamente obsessiva, mas também por ser um afeto capaz de permitir o investimento pulsional em representações substitutivas dos conteúdos recalçados. No mesmo texto, ao analisar um caso crônico de paranoia, Freud mostra a vergonha como o conteúdo formador do sintoma. Justamente a ausência do sentimento indicava o desejo recalçado. Então, considerada como afeto deslocado em função do recalçamento, a vergonha se torna indicativa do lugar ocupado pelo desejo.

A Sra. P. me disse que se sentia envergonhada por essas mulheres; ela própria tinha vergonha de ser vista nua desde quando podia lembrar-se. Como estivesse obrigado a encarar a vergonha como alguma coisa obsessiva, concluí, de acordo com o mecanismo de defesa, que deveria ter sido recalçada uma experiência relacionada com algo de que ela *não* se envergonha. Assim, pedi-lhe que deixasse emergirem as lembranças pertinentes ao tema de sentir-se envergonhada. Ela prontamente reproduziu uma série de cenas que retrocediam dos dezessete aos oito anos de idade, nas quais se envergonhava de estar nua no banho diante de sua mãe, sua irmã e do médico; mas a série terminou numa cena aos seis anos de idade, na qual ela se despia no quarto das crianças antes de ir para a cama, sem sentir qualquer vergonha diante do irmão que lá estava. Quando a interroguei, tornou-se clara [sic] que cenas como essa tinham ocorrido frequentemente e que, durante anos, irmão e irmã tiveram o hábito de se exibirem nus um para o outro antes de irem para a cama. Compreendi então o sentido de sua ideia repetida de que estava sendo observada ao ir para a cama. Era um fragmento inalterado da antiga lembrança que envolvia uma autocensura, e ela agora estava suprimindo a vergonha que deixara de sentir quando criança (FREUD, 1996c, p. 177, grifo do autor)

Em uma última ocorrência da vergonha nos textos freudianos, dessa terceira categoria, na conferência introdutória 25, “A angústia”, proferida em 1917, Freud estabelece uma relação entre os dois afetos: vergonha e angústia. Assim, vai deixando marcado o papel ambíguo que a vergonha desempenha no psiquismo, ora desempenhando o papel de causa do recalçamento, ora se apresentando como o próprio resultado do recalçamento.

Expressando-o de outra forma: nós construímos o processo inconsciente como ele seria, se não tivesse sofrido repressão, e sim prosseguido sem

qualquer impedimento em seu caminho rumo à consciência. Também esse processo terá sido acompanhado por determinado afeto, e descobrimos então, para nossa surpresa, que o afeto que acompanha o curso normal de eventos é, em todos os casos, substituído pela angústia após a repressão, independentemente de sua qualidade. Assim, quando deparamos com um estado histérico da angústia, seu correlato inconsciente pode ser um impulso de caráter semelhante – ou seja, de angústia, vergonha, embaraço –, e também um impulso libidinal positivo ou hostil e agressivo, como raiva e fúria. A angústia é, portanto, a moeda universal corrente, pela qual são ou podem ser trocados todos os impulsos afetivos, quando o conteúdo ideativo a eles ligados foi submetido à repressão (FREUD, 2017a, p. 534).

Esse resumido recorte em busca da “vergonha” na obra de Freud vai em alguma medida nos permitindo tatear seu lugar na psicanálise, ou melhor, vai nos dando pistas em direção aos seus aspectos metapsicológicos. De certo, ela não passou despercebida, ao contrário, mostrou-se como um afeto importante no transcorrer das elaborações tanto clínicas, como metapsicológicas de Freud. Nesse cenário, quando tomada em sentido coloquial, sem qualquer conotação teórica, a vergonha implicava a vivência de intenso sentimento de desprazer. Assim como a raiva, o medo, dentre outros sentimentos, trazia em si mesma uma significância indesejada. Em outras ocasiões, Freud a diferenciou, apontando características especiais, como sua capacidade de ligar-se a representações proibidas, principalmente aos órgãos sexuais, de causar sofrimento ao Eu e de induzir ao recalçamento. Agindo como *contraforça* na vida psíquica, modulando as pulsões sexuais, adquiriu, inclusive, papel importante no desenvolvimento infantil. Nessa conjuntura, também revelou sua relação com a cultura e com as normas e valores vigentes, o que lhe conferia ainda um lugar na transferência.

Se, por um lado, a vergonha foi tida como um mero sentimento, comum entre tantos, por outro, assumiu um papel operador, tomando o lugar de outros afetos, permitindo a descarga numa formação de compromisso, ou mesmo, sendo ela própria a causa consciente do sofrimento psíquico e, portanto, indutora de defesas psíquicas. Como afeto propício para autoacusações, Freud reconheceu sua estreita relação com a culpa.

Ora, diante desse cenário em que claramente podemos perceber a importância da vergonha no funcionamento psíquico, o que teria levado Freud a não se entusiasmar em propor um desenvolvimento teórico e sistematizado desse afeto? Se ele pôde desvendar a sexualidade, o complexo de Édipo e a culpa, por que não se encorajou a desvendar a vergonha? Por que Freud não se ocupou em pensar as origens da vergonha ou mesmo aprofundar sua compreensão sobre a relação entre a

culpa e a vergonha? Se reconhecia na vergonha uma barreira para a descarga pulsional e percebia sua aptidão para esconder importantes segredos inconscientes, por que não seguiu essas pistas?

Inegavelmente, todos sabemos a grandiosidade da obra de Freud, fruto de sua genialidade e de sua incomparável disposição para sistematizar as descobertas clínicas e teóricas que nos rendeu o conjunto da psicanálise. Se formulo tais questões, trata-se muito menos de exigir de Freud empenho maior do que aquele já realizado, e mais da intenção de nos inquietarmos frente ao que está dado, de nos perguntarmos se haveria algum outro motivo, não revelado, desviando-o desses caminhos. Nada muito diferente do que nos propõe o próprio método psicanalítico e que, nas palavras de Laplanche, seria um “retorno sobre Freud, pois não podemos voltar a Freud sem fazê-lo sofrer (e é o que quer dizer este ‘sofrer’) um certo trabalho, trabalho sobre a obra e trabalho da obra, sobre o qual já me expliquei, trabalho que suplicia a obra” (LAPLANCHE, 1992, p. 17).

## **2.2 Freud e a Vergonha**

Vicent de Gaulejac (2006), ao estudar as origens da vergonha, reconhece o posicionamento de Freud e seus esforços para sustentar a primazia da sexualidade tanto na etiologia da neurose quanto no desenvolvimento psicológico do humano. Ao mesmo tempo, o autor igualmente defende a gênese social dos conflitos psíquicos, colocando-a lado a lado com o inconsciente e a sexualidade. Essa proposição o leva a argumentar que a gênese da vergonha comporta, ao mesmo tempo, fatores psicosssexuais e também fatores psicossociais. Por esse aspecto, para além dos desdobramentos teóricos que essa afirmação pode implicar neste trabalho, a partir do momento que a consideramos válida, nem mesmo Freud escaparia a suas consequências. A própria trajetória social do pai da psicanálise, tanto quanto seu romance familiar, não poderiam deixar de serem vistas como influenciadoras das concepções teórica e clínica de Freud sobre a vergonha.

Ao explorar a história familiar e social de Freud, Gaulejac revela que ele certamente experimentou com sofrimento a pobreza familiar, como também sua identidade judaica. “A reticência de Freud ao recordar esse momento de sua vida pode ser interpretada como indicadora de um embaraço e de seu desejo de esquecer

momentos especialmente difíceis. Sem dúvida Freud teve vergonha dessa pobreza. Sua ambição é o sinal disso” (GAULEJAC, 2006, p. 117).

A própria antipatia de Freud pelo meio vienense testemunha as dificuldades e humilhações que ele e o pai enfrentaram na cidade, já que ambos experimentaram a rejeição endereçada aos pobres e judeus. Todavia, também era em Viena o lugar onde Freud pretendia conquistar uma posição de status, tornar-se um homem reconhecido e poderoso, podendo, de alguma forma, restituir a honra de seu pai e sua própria. Nessa contradição, sendo fiel a suas origens e também a suas aspirações sociais, que se vai construindo sua vida e sua obra.

Há uma passagem da vida de Freud que ilustra bem essa luta interna. Aos dezessete anos, numa viagem de trem voltando de sua cidade natal, encontra-se com uma família judia, cuja companhia lhe parece insuportável. Ele se refere ao filho da família como sendo um bandidinho, mentiroso, sem quaisquer princípios, e que, apesar disso, é tratado com mais consideração do que merece, tratado como se fosse um sujeito talentoso. Ao analisar essa passagem, Gaulejac (2006) considera que a atitude desdenhosa e arrogante de Freud revela o desprezo que ele sentia pelo que seus pais representavam social e culturalmente: uma família judia, pobre e vinda do Leste. Era justamente disso que ele queria distinguir-se, dada a franca discriminação antissemita da Viena de sua época. É nas próprias palavras de Freud, em seu texto autobiográfico, que encontramos as evidências da ambivalência inerente a sua determinação para ascender socialmente e o que significava sua origem:

A universidade, que passei a frequentar em 1873, trouxe-me inicialmente algumas claras decepções. Deparei com a insinuação que eu deveria me sentir inferior e estrangeiro por ser judeu. Rejeitei decididamente o primeiro adjetivo. Nunca pude compreender por que deveria me envergonhar de minha origem – ou raça, como as pessoas começavam a dizer (FREUD, 2016b, p. 79).

Opondo-se a internalizar o sentimento de inferioridade que lhe era imposto pela imagem social negativa e pelas humilhações suportadas, Freud o transforma numa raiva ativa diante dos ataques de que ele e seus filhos eram alvos. Coragem e cólera se faziam presentes em sua vida, diferentemente do que ocorrera com seu pai, sempre passivo e resignado, atitude da qual Freud se envergonhava, conforme ele mesmo revela em uma lembrança evocada no livro *A interpretação dos sonhos* (1996a). Nas palavras de Gaulejac:

Essa vergonha do pai seria um elemento importante e talvez fundamental na escolha teórica da interpretação do complexo de Édipo: ao se interrogar sobre os desejos inconscientes de Édipo, ele evita a reflexão sobre o erro de Laio [...]. Ao dar ênfase à culpa ligada às questões sexuais e afetivas, põe em segundo plano a vergonha, a fraqueza paterna, a reação à humilhação social e as questões de poder entre grupos sociais. Frente às humilhações suportadas na infância, a coragem e a passagem ao ato servem aqui de resposta, o que o leva a fugir da análise dos efeitos psíquicos das situações de violência social e de poder. As múltiplas feridas narcísicas que estas situações provavelmente provocaram em Freud são compensadas por uma ambição feroz e um complexo de superioridade que o levarão a se tornar um homem célebre (GAULEJAC, 2006, p. 119).

De fato, Freud torna-se um homem famoso, reconhecido por seu valor intelectual. Gaulejac o denuncia por não analisar corretamente seus fundamentos, privilegiando o sexual ao custo de mascarar o social, conseguindo, dessa forma, ocultar a vergonha ligada a suas origens. A importância que Freud confere à sublimação, cujo motor é atribuído à pulsão sexual, reflete sua forma de lidar com o assunto. Na crítica do autor, o que ocorre é um tipo de desvio, “um reducionismo psicológico das questões sociais no funcionamento psíquico, baseia-se na resistência a integrar à análise dos conflitos o impacto das violências sociais e suas consequências emocionais e psicológicas” (GAULEJAC, 2006, p. 120). Como resultado, Freud subestima, em sua autoanálise, o impacto da vergonha. Assim como também não analisa as consequências da pobreza em sua vida, como se esse fosse um evento de pouca importância. Esses fatos sugerem o quanto tais questões foram objeto de algum tipo recalcamento.

Há vasto registro sobre sua luta contra o antissemitismo, sobre as dificuldades enfrentadas na carreira de médico. Enfim, embora Freud não tenha de fato conhecido a miséria e a fome, conheceu a humilhação da discriminação dos colegas. Gaulejac (2006), fazendo alusão às trocas de cartas entre Freud e o amigo Fliess, retoma duas passagens que ilustram bem esses momentos penosos. A primeira, datada de novembro de 1893, em resposta à demanda do amigo para que deixasse de fumar: “Não respeito sua proibição de fumar; você acha que é um destino tão admirável viver longos anos na miséria?”. A segunda, numa correspondência de 1897, quando Freud começa a duvidar de sua história, perdendo a esperança de se tornar famoso: “uma celebridade eterna, a fortuna garantida, a independência total, viagens, a certeza de evitar aos filhos todos os problemas graves que esmagaram minha juventude” (FREUD, 1956 apud GAULEJAC, 2006, p. 120).

Apesar disso, Freud nunca mencionou as repercussões psíquicas dessas situações sociais, de modo que as humilhações foram interpretadas em termos afetivos ou sexuais. Em *A interpretação dos sonhos* (1996a), ao examinar o material infantil como fonte dos sonhos, dois momentos são bastante ilustrativos, nesse sentido.

O primeiro momento, refere-se ao sonho do Conde Thum, a quem Freud apresenta como um político austríaco reacionário e arrogante. Em associação livre, Freud estabelece relação entre sua própria tentativa de desafiar o Conde Thum e a atitude, também desafiadora, de Fígaro contra seu senhor, o Conde de Almaviva. “Pensei na frase sobre os grandes cavalheiros que se tinham dado ao trabalho de nascer, e no *droit de Seigneur*<sup>6</sup> que o conde de Almaviva tentou exercer sobre Susanna” (FREUD, 1996a, p. 238). Ao interpretar esse sonho, Freud não faz referência às tantas humilhações que havia enfrentado nem àqueles responsáveis por essas humilhações e, portanto, alvos de sua revolta. Suas lembranças o levam de volta à infância, em torno de sete a oito anos, a uma noite no quarto dos pais em que a urina lhe escapa nas calças, e o pai o repreende: “esse menino não vai dar para nada” (FREUD, 1996a, p. 245). Freud acrescenta que seus sonhos frequentemente fazem alusão a essa cena e que a ela segue a enumeração de todas as suas conquistas, como que mostrando ao pai que ele se havia tornado alguém.

O segundo momento, ligado a uma série de sonhos relativos a seu desejo de ir à Roma, refere-se especificamente a um deles, em que Freud, por associação, conclui que “vinha seguindo as pegadas de Aníbal” (FREUD, 1996a, p. 226), general cartaginês. Esse era um de seus heróis preferidos, cujo pai, Amílcar Barca, havia-lhe exigido que jurasse vingança aos romanos. A seguir, refletindo sobre o que significava pertencer a uma raça estrangeira e os efeitos de conviver em um meio antissemita, Freud se lembra de um episódio, por volta dos 10 ou 12 anos. Em um passeio com o pai, este lhe conta que, certa vez, quando ainda era jovem, ao sair à rua bem vestido e com um gorro novinho, de repente foi surpreendido por um cristão que lhe arrancou o gorro, jogando-o ao chão, e ordenou que ele descesse da calçada, chamando-o de judeu. Freud, então, pergunta ao pai qual havia sido sua reação, ao que o pai, resignado, responde ao filho que apenas recolhera o gorro e seguira adiante.

---

<sup>6</sup> Refere ao “Direito do Senhor”, que dava ao patrão o privilégio de passar a noite de núpcias com sua empregada, antes do futuro marido.

De acordo com Gaulejac, nessas duas passagens, as questões edípicas e sociais se entrecruzam. A lembrança da cena da enurese no quarto dos pais é contrastada com a outra, a lembrança da resposta pouco heroica do pai, na cena do gorro jogado ao chão. Na primeira, não é o pai, mas o próprio Freud, em sua curiosidade sexual, que se vê rebaixado. “Como no caso do Édipo, é ele, portanto, que é fraco e humilhado, é ele que se envergonha e não o pai” (GAULEJAC, 2006, p. 121). Por outro lado, ao se identificar com Aníbal, homem corajoso e arrogante, toma para si uma figura capaz de diferenciá-lo. O herói semita, simbolizando a tenacidade judia, permite a Freud canalizar, em sua própria luta antissemita, todos os seus sentimentos de ódio e desprezo pelo pai. Nessa perspectiva, vencendo a batalha edipiana, mostra-se superior a ele, ao mesmo tempo que o protege de um rebaixamento em demasia: como Aníbal, ao entrar para a história como um grande homem, contrariamente à profecia paterna, vence o pai, mas, ao fazê-lo, também vinga Jacob Freud, seu pai, aliviando sua culpa e vergonha de filho.

Mas resta um ponto obscuro, a condensação das duas cenas leva Freud a pôr à frente a primeira para esconder a segunda. A humilhação do filho por razões sexuais permite-lhe esquecer a humilhação do pai por razões sociais. Encontramos aqui a mesma progressão pela qual a culpa de Édipo permite ocultar o erro de Laio. A cena primitiva, a fantasia e o desejo inconsciente tornam-se as chaves explicativas determinantes que neutralizam a cena social, a realidade externa e as questões de poder (GAULEJAC, 2006, p. 123).

Gaulejac (2006) vai assim evidenciando o ponto cego da teoria psicanalítica, mostrando que a vergonha e a ambição resultam da combinação de fatores psicosssexuais e psicossociais que podem tanto se reforçar quanto se compensar. Conforme o autor, a própria história de Freud comporta um conjunto conflituoso de sentimento organizado no que chama de “Complexo de Aníbal”.

Há ali um nó complexo de ambivalência e contradições que não se pode reduzir a questões sexuais. A criança fica presa num sistema de emoções e fantasias, de desejo e de proibições, dentre os quais não sabe quais lhe pertencem propriamente (e a hipótese edipiana aqui é explicativa) e os que lhe vêm do outro: o jovem Freud assume a responsabilidade pela história do pai e de todos os judeus humilhados, de todos os “miseráveis” dominados. “Tornar-se alguém” é vingar todos aqueles de quem descende e, portanto, com quem é solidário. Para ele, sua vergonha não é apenas pessoal; ela lhe foi transmitida pelo pai e por todos aqueles que estão nas mesmas condições. Nesse sentido, é igualmente familiar e social (GAULEJAC, 2006, p. 123).

Desse ponto de vista, a gênese da vergonha comporta fatores psicosssexuais, psicoafetivos e psicossociais. Assim, o desenvolvimento da vergonha pode ser imputado tanto à realidade, quanto à fantasia. Freud pode concebê-la como um dos diques da sexualidade, enraizada no inconsciente, ligada ao narcisismo e ao superego, mas não descreveu os processos conscientes e inconscientes capazes de servir de apoio à instalação da vergonha. Pelo que pudemos acompanhar até aqui, tais processos demonstram articular tanto zonas intrapsíquicas mais profundas, como também a posição do indivíduo na família e na sociedade.

A participação na cultura não se dá sem custos. Tornar-se um ser socializado pressupõe a dominação de impulsos, o adiamento de satisfações e a aceitação de valores e normas impostos pela comunidade a que se pretende pertencer. Há sempre um julgamento em jogo, tanto de si quanto dos outros, há sempre um ideal balizando o que nos inclui ou exclui dessa comunidade, mesmo da comunidade dos humanos. Não há como negar a participação e o peso da vergonha nesse processo. Um sujeito implicado em sua história e capaz de fazer escolhas se constrói ao longo dessa história que, por sua vez, inclui ainda a história que a precede; passado e afetos interferem o tempo todo na construção de si, conseqüentemente “ser o que se é” compreende um tanto de ambigüidades. O ajuste entre si e a identidade forjada pela cultura demanda trabalho de realização. Em outras palavras, “tornar-se alguém”, nas múltiplas faces dessa expressão, implica um “caldeirão” de afetos e nenhuma garantia. Se a psicanálise negligenciou o estudo da vergonha, não negligenciou a culpa como sucedâneo da vergonha ou a vergonha como segundo tempo da culpa.

### **2.3 A Luta pela Vida e a Vergonha**

Para Freud, o bebê, incapaz de garantir a vida por conta própria, desde o nascimento dependerá de um outro humano que o possa amparar. A *Hilflosigkeit*, estado tão bem retratado em “Inibição, sintoma e angústia” (2017e), ao denunciar essa completa impotência congênita, revela-nos também a luta travada pela sobrevivência. Freud destaca três fatores que criam as condições nas quais se dá o enfrentamento das forças psíquicas em sua batalha pela vida: biológico, filogenético e psicológico.

O biológico é a longa fase de desamparo e dependência do bebê humano. A existência intrauterina do ser humano mostra-se relativamente breve, comparada à maioria dos animais; ele é trazido ao mundo menos “pronto” do que eles. Por isso a influência do mundo real externo é reforçada, a diferenciação do Eu em relação ao Id é logo promovida, os perigos do mundo externo têm sua importância elevada, e o valor do único objeto capaz de proteger contra esses perigos e tomar o lugar da vida intrauterina perdida é bastante aumentado. Portanto, o fator biológico dá origem às primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado, que jamais abandona o ser humano.

O segundo fator, o filogenético, é apenas inferido por nós; um fator notável do desenvolvimento da libido nos leva a supô-lo. Vemos que a vida sexual do ser humano não se desenvolve de maneira contínua do início até a maturação, como a da maioria dos animais que lhe são próximos, mas que, após um primeiro florescimento que dura até os cinco anos de idade, sofre uma enérgica interrupção, para depois começar novamente na puberdade, retomando os germes infantis. Achamos que deve ter ocorrido, entre as vicissitudes da espécie humana, algo importante, que deixou essa interrupção do desenvolvimento sexual como precipitado histórico [...] É digno de nota que o primeiro contato com as exigências da sexualidade tenha, sobre o Eu, efeito semelhante ao do prematuro encontro com o mundo exterior.

O terceiro fator, o psicológico, deve ser buscado numa imperfeição do nosso aparelho psíquico relacionada justamente à sua diferenciação em um Eu e um Id, ou seja, também remonta, em última instância, à influência do mundo exterior. Atentando para os perigos da realidade, o Eu é obrigado a pôr-se em defesa contra certos impulsos instintuais do Id, a tratá-los como perigos. Mas o Eu não pode proteger-se de perigos instintuais internos de modo tão eficaz como de uma porção da realidade que lhe é alheia. Sendo ele mesmo ligado intimamente ao Id, pode rechaçar o perigo instintual somente restringindo sua própria organização e admitindo a formação de sintomas em compensação por prejudicar o instinto (FREUD, 2017e, p. 101-103).

Dessa extensa citação de Freud, podemos extrair alguns subsídios para supormos a vergonha como um afeto que se nutre da angústia original. A necessidade de ser cuidado e amado demanda satisfação. Gaulejac (2006) reconhece uma ligação indestrutível entre a angústia de separação e a vergonha. Segundo o autor, “a vergonha surge em cada um de nós quando da prova inevitável de separação-individação que, alguns meses depois da ruptura do cordão umbilical, nos fez perceber que nossa mãe e nós seremos distintos para sempre” (MAISONDIEU, 1992, apud GAULEJAC, 2006, p. 146). Separar-se significa colocar-se diante do olhar do outro, havendo sempre a preocupação em ser aceito e amado. Significa ainda construir seu próprio Ideal de Eu com a expectativa de ser independente, singular, autônomo, mas cujas raízes narcísicas alimentam o desejo grandioso de ser excepcional, especial. Logo, haverá sempre o risco do inverso, ou seja, a angústia de ser alguém desinteressante, como um outro qualquer, alguém sem qualquer valor.

Os próprios exemplos clínicos de Freud acerca da vergonha ilustram sua prolongação na vida social, pautando critérios sociais de exclusão, identificando o

outro pelo que é e pelo que faz. Desse modo, vai se tornando difícil distinguir os aspectos sociais dos sexuais na vergonha, já que se entrecruzam e misturam na própria constituição do Eu.

Ainda que discordando de Freud no que se refere ao surgimento do inconsciente sexual infantil<sup>7</sup>, Laplanche (2015, p.104) aponta uma “situação antropológica fundamental” em que o bebê humano, em seu despreparo biológico e desprovido de um inconsciente geneticamente programado, necessariamente estará submetido aos cuidados de um adulto que, na concepção da psicanálise, possui seu próprio “inconsciente sexual, essencialmente feito de resíduos infantis, um inconsciente perverso no sentido dos *Três ensaios*” (LAPLANCHE, 2015, p. 106). Para o autor, essa situação universal corresponde à base da gênese da sexualidade e pôde ser constatada por Ferenczi, em suas referências sobre a assimetria adulto-*infans* em que há dois tipos de linguagem. Para Laplanche, trata-se “dessa relação ao mesmo tempo de apego<sup>8</sup> e de sexualidade unilateral que é característica de qualquer criação humana” (LAPLANCHE, 2015, p. 108). Ao banhar a criança, a mãe oferece-lhe também um banho de libido.

É nesses termos que Laplanche apresenta sua teoria da sedução generalizada, que pode ser resumida pela passagem de seu texto que diz que “o essencial da teoria da sedução generalizada e da situação antropológica fundamental é uma troca de mensagens no plano consciente-pré-consciente, parasitadas, por parte do adulto, por seu inconsciente”<sup>9</sup> (LAPLANCHE, 2015, p. 112). A criança, em sua imaturidade, tenta traduzir tal mensagem, mas o faz de forma imperfeita, deixando sempre um resto não traduzido e recalçado, fundador do inconsciente. Em outras palavras, para Laplanche, o inconsciente é resíduo recalçado de outra pessoa, que segue afetando o sujeito, da mesma forma como a pessoa o afetou no passado.

Nessa perspectiva teórica, traduzir ou tentar traduzir corresponde à fundação de um nível pré-consciente, que, sendo essencialmente Eu, diz respeito à constituição do sujeito. Formado a partir dos investimentos abandonados do Id, portanto, contando

---

<sup>7</sup> Esse assunto é vastamente estudado por Laplanche no livro *Novos fundamentos para a psicanálise*, publicado no Brasil pela livraria Marins Fontes (1992).

<sup>8</sup> Conforme Laplanche (2015, p. 57), o “apego”, descoberto por Freud sob o nome de “ternura” e aprofundado nos estudos de Bowlby, refere-se ao domínio da autoconservação e do instinto. Pode ser considerado uma parte dos comportamentos autoconstitutivos instintuais que dizem respeito à impossibilidade de o indivíduo sobreviver sem a presença de um outro que garanta sua “homeostase”.

<sup>9</sup> Laplanche se refere a uma mensagem “parasitada pelo inconsciente”, já que em sua concepção “nunca há mensagem inconsciente em estado puro” (LAPLANCHE, 2015, p. 108).

suas histórias de perda objetal, o Eu reflete as relações entre o sujeito e os objetos, contemplando, assim, a sedução originária que inclui a implantação dos significantes enigmáticos.

Na aproximação entre o trabalho do Eu no processo identificatório e o trabalho de tradução, Laplanche (2015) nos fala ainda sobre outros códigos e outras mensagens que farão parte das identificações e que, sendo mensagens, pedirão tradução. Muitas dessas mensagens são, não raramente, “uma designação no social, no sentido mais geral do termo, pelo *socius*, isto é, por um próximo, um genitor, um amigo ou um grupo de pessoas” (LAPLANCHE, 2015, p. 113). Uma vez vinda do outro, a designação o leva a questionar a ideia de identificação primária proposta por Freud, em que o bebê, em sua constituição narcísica, identifica-se com o outro: no caso, a mãe. “Aqui, proponho inverter radicalmente a noção de identificação para propor o seguinte caminho: ela não é um ‘se identifica com’, mas um ‘ser identificado por’” (LAPLANCHE, 2015, p. 113), de modo que essa identificação, fatalmente, faria parte da construção de um Ideal do Eu.

Voltando a Gaulejac (2006), o autor afirma que, no entrecruzamento do social com o sexual, a vergonha se instala por etapas sucessivas e não de um só golpe. Há um longo percurso que vai da percepção de si como um outro, possuidor da própria identidade e singularidade, até a capacidade de se autoafirmar como sujeito sócio-histórico. Justamente por se construir nesse extenso processo que articula o “dentro” e o “fora”, não há como estabelecer a correlação direta entre a confrontação da humilhação externa e a internalização da vergonha. De qualquer modo, é possível afirmar que a vergonha é

o sentimento interno experimentado pelo Eu decaído frente às exigências de seu ideal e a situação social na qual o Eu se defronta com um olhar invalidante que lhe cause vergonha, há uma continuidade, um vaivém que deixa o sujeito numa forte contradição entre a necessidade de se proteger do olhar do outro, a ponto de recusá-lo, e o desejo de reconhecimento que o faz levá-lo em conta (GAULEJAC, 2006, p. 146).

Assim, não podemos dizer que a vergonha seja exclusivamente social, tampouco dizer que seja possível pensá-la exclusivamente na chave da psicosexualidade: ao que parece, ela se alimenta nesse duplo registro. Por outro lado, isso não nos impede de procurarmos suas facetas até então mantidas pouco

visíveis para o olhar psicanalítico. Seria possível construirmos uma faceta metapsicológica própria da vergonha?

### 3 O CANTEIRO DE OBRA DA VERGONHA NO TERRENO PSICANALÍTICO

Na paisagem psicanalítica pós-freudiana, diferentemente da culpa, que é tida como um afeto central na teoria, a vergonha vem sendo apresentada em estudos dispersos, quase nunca teorizada numa visão de conjunto. Ainda que reconhecidamente articulada à culpa, os laços entre ambas são pouco compreendidos, assim como pouco se sabe sobre os fenômenos psíquicos que lhe dão origem.

São raras as publicações que rompem o silêncio que a confina. Poucos autores se aventuraram a publicar uma obra sobre o tema<sup>10</sup> e sempre com um grande hiato entre uma publicação e outra. O que haveria de tão enigmático nesse assunto?

Ora, certamente, prefere-se não falar dela. Reconhecê-la, nomeá-la, expô-la é algo antagônico à sua natureza, tão afinada com o silêncio, com o segredo. Paradoxalmente, como pudemos acompanhar no capítulo anterior, o próprio Freud nos deixou várias pistas, preparando o terreno para os que viriam a seguir.

Também não seria verdadeiro dizer que a vergonha seja um afeto raramente experimentado. A vida cotidiana atesta o contrário. Na boca dos adolescentes, principalmente, a palavra vergonha circula com irônica desenvoltura, desfilando debochada na expressão “vergonha alheia”, quase sempre com um certo ar de graça, escondida nas mãos que cobrem o rosto diante da “pagação de mico”. Quem sabe, numa tentativa de remover da palavra a gravidade que lhe pesa, um certo jeito de revesti-la – ou melhor, vesti-la, como fez Adão e Eva.

Ou ainda, haveria diferença entre a vergonha que conta da roupa errada, da fala inapropriada, do tombo diante da plateia, da gafe e aquela que acompanha todas as situações de marginalização, aquela da qual nada se quer mencionar? Sabemos que ela está entre nós e eventualmente o cinema e a literatura nos permite encontrá-la.

Seria, ainda, porque a vergonha é mais uma questão de “olhar” do que de “falar”? Demonstrá-la é mais fácil que falar dela? É uma possibilidade. Mesmo assim, alguns psicanalistas dedicaram-se a pensar e falar sobre o tema, nos oferecendo

---

<sup>10</sup> *La honte, Psychanalyse d'un lien social*, publicado por Serge Tisseron em 1992; *Racine de la honte*, publicada por Vincent Gaulejac em 1996 (no Brasil em 2006, com o título *As origens da vergonha*); *Honte, Culpabilité et Traumatisme*, publicado por Albert Ciccone e Alain Ferrant em 2008; *Mourir de parler, la honte*, de Boris Cyrulnik em 2010 (no Brasil em 2012, com o título *Dizer é morrer, a vergonha*);

observações, hipóteses, teorias, enfim, importantes pistas que abrem um extraordinário campo de pesquisa. Este capítulo pretende fazer um rápido passeio por essas veredas, apostando em possíveis saídas e elementos para a construção de uma metapsicologia da vergonha.

### **3.1 Freud: do Ponto Cego a uma Teoria Oculta da Vergonha**

Freud atribuiu à vergonha a tarefa de atuar como um dos diques da sexualidade, reconhecendo suas raízes no inconsciente, atrelou-a ao narcisismo e ao superego e às forças recalcentes. Quanto à vergonha experimentada em sua própria pele, tratou de substituí-la pela ambição, por meio do mecanismo que ele mesmo viria a chamar de “formação reativa”. “Ele regulou a questão da vergonha de modo verdadeiramente precoce, e nos ensinou ao mesmo tempo que a ambição é seu remédio” (MANNONI, 1991, p. 67). Assim, da mesma forma que deixou de explorar a teoria do trauma na gênese das neuroses, deixou de explorar a vergonha em relação às humilhações sociais, que permaneceu como um ponto cego da teoria.

Além da infância pobre e da condição de judeu, algumas outras informações sobre a família de Freud nos permitem compreender melhor os elementos traumáticos na origem dessa evitação. Marianne Krüll (1983, apud TISSERON, 2014) sugere que tal ponto cego advém de outro ponto cego, representado no sofrimento familiar em torno da prisão de seu tio Joseph Freud, acusado, condenado e preso por tráfico de dinheiro falso. Oprimida e estigmatizada pela vergonha pública deflagrada pelo evento, a família Freud, muito provavelmente, se viu envolvida em um segredo, assunto sobre o qual não se podia falar. Ao que tudo indica, também para Freud essa história permaneceu obscura, sendo ele mesmo vítima do segredo que o impedia de contar a vergonha familiar. Logo, abordá-la em sua relação com a humilhação social não parecia ser possível. Ainda que em caráter especulativo, Nicholas Rand e Maria Torok (1995, apud CICCONNE; FERRANT, 2015) acrescentam que, por volta dos 10 anos, ao ver o nome da família nas manchetes dos jornais de Viena, Freud chegou a sofrer um “colapso vergonhoso” (RAND; TOROK, 1995, apud CICCONNE; FERRANT, 2015, p. 8, tradução minha) e passou o resto da vida defendendo-se do retorno a essa experiência traumática.

Mesmo que esse debate não nos leve necessariamente a uma compreensão profunda da dinâmica da vergonha, ele nos revela, na própria história de Freud, a

ligação que esta mantém com o tema do trauma, particularmente o trauma social. Conforme Rand e Torok (1995), a sistemática evitação da questão da vergonha e sua redução, ainda que parcialmente, à culpa sobrevêm a esse episódio.

Apesar disso, Octave Mannoni (1991) atribui a Freud uma outra teoria da vergonha, que não está ligada às forças recaladoras e supõe: “Não é nem o pudor, nem a timidez, nem o acanhamento; é a vergonha que o jovem Freud tinha experimentado por ter feito xixi na cama de seus pais” (MANNONI, 1991, p. 67). Essa outra teoria da vergonha, considerada por Mannoni “a única talvez que tenhamos” (MANNONI, 1991, p. 68) é apresentada em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1923), ainda que Freud não pronuncie a palavra vergonha e coloque a palavra “ridículo” em seu lugar.

Nessa obra, visando esclarecer os diferentes efeitos, praticamente opostos, de uma identificação do Eu [com um objeto] e uma substituição do ideal do Eu por um objeto, Freud faz referência a um trecho retirado de uma peça de Schiller:

É evidente que o soldado toma por ideal seu superior, o líder do exército, na verdade, enquanto se identifica com seus iguais e deriva dessa comunidade do Eu as obrigações de auxílio mútuo e partilha de bens, que a camaradagem traz consigo. Mas ele se torna ridículo quando quer se identificar com o general. O caçador de *Wallensteins Lager* zomba do sargento por isso (FREUD, 2017h, p. 99).

Certamente um sargento pode tomar seu superior por ideal, e em função disso tornar-se alguém intensamente devotado a ele. Pode tomá-lo ainda por superego, o que permitiria ao sujeito se sentir menos culpado por atos praticados a pedido desse líder – aliás, postura bastante comum em tempos de guerra que, justamente, abre precedentes para que se coloque entre parênteses qualquer consideração moral sobre tais atos. No entanto, colocar seu superior no lugar do próprio Eu, ou seja, identificar-se com ele, seguramente colocaria esse sargento numa situação bastante ridícula. Seria uma tentativa de se tentar passar pelo que não é e, nesse caso, na melhor das hipóteses, seria zombado pelos colegas e, na pior, seria rejeitado por eles. Portanto, a vergonha é efeito da constatação de que se saiu do prumo relativamente aos próprios ideais e simultaneamente aos ideais compartilhados pela “massa”.

Segundo Mannoni (1991), o ridículo leva à ruptura da identificação e a ruptura provoca a vergonha. Retomando a fórmula histórica “não sou aquilo que deveria ser” aponta-a como um tipo de identificação particular, consequência de uma fórmula

pedagógica: “esta criança não é como eu gostaria que fosse”. Desta forma ele nos mostra uma teoria freudiana da vergonha, ainda que Freud não a tenha enunciado como tal. A vergonha é “a ruptura de uma identificação no nível do ego” (MANNONI, 1991, p. 70).

Há uma grande diferença entre manter a capacidade de entender o porquê da gozação dos colegas e uma identificação total com o general, numa postura enlouquecida como alguém que pensa ser Napoleão ou, no caso, ser o general. Nessa segunda opção o sujeito não sente vergonha e simplesmente se opõe a todos com desprezo. Isso nos mostra que a adaptação do sujeito à vida depende muito de sua habilidade em rearranjar seu mundo pulsional levando em conta o ambiente. A vergonha, assim como a angústia, sinaliza essa necessidade e é isso que Mannoni ressalta com o exemplo de Freud. A vergonha que invade o sargento, levando-o a se sentir ridículo, demonstra que ele, no fim das contas, se acomodou ao julgamento dos colegas sobre si. Ao experimentar vergonha, além de espanto e paralisia, o sujeito também experimenta um estado de confusão que, em si mesmo, já impõe uma necessidade de remanejamento interno e externo. Assim, envergonhar-se seria uma forma encontrada pelo Eu para sinalizar à sua própria identidade que há uma ameaça tanto de continuidade quanto de ruptura com o outro.

A intuição de Mannoni sobre essa passagem do texto freudiano condiz com sua sensibilidade para perceber a vergonha em sua própria clínica. De fato, seu interesse pelo assunto nasceu do esforço analítico diante de casos que o desafiavam. Ao relatar um pequeno fragmento clínico, conta de uma paciente que, em meio a lágrimas, lhe confessa sentir-se como uma velha bondosa, ao que Mannoni, supondo uma identificação da paciente com ele próprio, responde que não era ela que era velha. As lágrimas cessam, não aparecem sinais de vergonha, mas, logo na sequência, a paciente tem um episódio depressivo e interrompe a análise, só retomando-a tempos depois. Em seu retorno, Mannoni faz referência ao episódio e, embora a paciente tenha se mostrado indiferente ao comentário do analista, logo ocorreu-lhe uma lembrança dos tempos de escola. Ela estava no pátio entre amigos, brincando de ser uma dama, quando foi surpreendida pela chegada mãe. Então foi invadida por uma intensa vergonha e desejou enfiar-se em um buraco. Apoiada na interpretação de Mannoni, a paciente reconheceu que não podia tomar-se pela mãe, menos em relação à sua condição materna, mas sobretudo, com relação à sua condição de mulher.

Esse exemplo clínico ilustra e apoia a atribuição que Mannoni faz a Freud, a respeito de uma teoria da vergonha; assim como também é elucidativo para demonstrar os movimentos da vergonha na clínica. Porém, Mannoni deixou de extrair todas as consequências de sua própria abordagem sobre o texto de Schiller revisto por Freud (TISSERON, 2014). No caso citado, a paciente se vê desautorizada em sua pretensão de ocupar o lugar de ideal, justamente pela pessoa que, no momento, encarna esse ideal, no caso a própria mãe. Esta é uma situação diferente daquela apresentada por Freud. Não foi a chegada do próprio general que causou a confusão no sargento, mas a reação dos colegas, logo a ocorrência da vergonha não estava ligada a uma instância idealizada – eventualmente presente na forma de seu mandatário temporário, como pai, mãe, professor etc. –, mas sim a seus pares. Em outras palavras, estava ligada a uma relação horizontalizada, capaz de se opor à verticalização das instâncias ideais. Então, a vergonha pode ter sua origem nas relações que o sujeito mantém com as instâncias psíquicas garantidoras de seu narcisismo, mas também nas expectativas narcísicas de seus próximos.

Ora, de acordo com Tisseron (2014, p. 23), ao que parece surge aí um denominador comum a várias formas de vergonha, a saber, a ruptura dos investimentos. Sendo assim, tal ruptura poderia se dar em várias direções: sobre o investimento do sujeito em uma figura internalizada, no caso em que o próprio sujeito é desalojado do lugar que pensava ocupar e com isso os investimentos rompidos são aqueles dirigidos a si mesmo; sobre o investimento do sujeito em objetos privilegiados, de modo que seja rompido o investimento nesse objeto; ou ainda sobre o investimento do grupo no próprio sujeito e nesse caso o fato de o grupo retirar seus investimentos do sujeito acaba por perturbar os seus próprios, ou seja, os investimentos que o articulam ao grupo.

### **3.2 Os Desbravadores**

No âmbito deste trabalho, a busca por uma teoria psicanalítica acerca da vergonha implicou um longo percurso, por vezes tortuoso e cheio de dificuldade. A investigação no enalço dessas pistas acabou, de alguma forma, se afunilando em direção a autores cuja obra se voltou ao estudo da teoria e clínica do trauma. Dentre os autores visitados, destaco especialmente quatro: Sandor Ferenczi, Imre Hermann, Nicholas Abraham e Maria Torok. Esses tiveram papel essencial no estabelecimento

de parâmetros psicanalíticos que tornaram possíveis algumas conjeturas sobre os aspectos metapsicológicos da vergonha. Do ponto de vista da história das ideias, todos se situam numa linha de pensamento normalmente conhecida como Escola de Budapeste (RAND, 2001, p. 51).

Ferenczi, fazendo parte dos círculos de psicanalistas próximos a Freud e sendo inclusive seu amigo íntimo e grande interlocutor científico, foi quem inaugurou os pensamentos da escola; Hermann, seu aluno, não só as perpetuou, como as complementou e inovou. Já Abraham, que partiu da Hungria em 1938, ainda adolescente, e Torok, que partiu em 1946, aos 20 anos, não chegaram a ter contato direto com a psicanálise húngara. Foi somente em 1950, já em Paris, que ambos conheceram os escritos de Ferenczi e Hermann, não tardando a perceber a afinidade teórica que os uniam. Se os dois mais velhos acreditavam na hipótese de que o humano guardava em si a história de uma catástrofe, que havia ocorrido nos primórdios da evolução das espécies, Abraham e Torok investigavam “sobre os traços deixados por traumas sob a forma de sintomas-símbolo” (RAND, 2001, p. 51, tradução minha).

O desafio em segui-los tornou-se verdadeiramente árduo e custoso, mas, nem por isso, menos instigante. A originalidade e a riqueza dos conceitos ramificados em imensos domínios demandaram um verdadeiro mergulho nos pensamentos de cada um deles. Ao mesmo tempo, me impuseram a difícil tarefa de evitar a distração motivada pelas tantas paisagens inéditas espalhadas pelo caminho. Cada um, a seu tempo e ao seu modo, aviou os fios que foram tecendo o núcleo desse trabalho. Começo por Ferenczi, ainda que, de qualquer modo, tais autores se acrescentem, se misturem, se complementem, o que torna impossível deixar de traçar uma alternância de ideias entre eles.

### **3.2.1 Sandor Ferenczi (1873-1933)**

Contemporâneo de Freud, de quem foi, por anos, um interlocutor singular, Ferenczi é o primeiro a nos abrir o caminho. Enquanto Freud centrou suas pesquisas no estudo da sexualidade, Ferenczi, ao enfrentar as dificuldades e impasses encontrados pelo método psicanalítico na condução de alguns casos, acabou direcionando suas pesquisas a tais ocorrências, ousando distanciar-se progressivamente dos ditames da técnica freudiana. Atento às relações entre o sujeito

e o objeto, incluindo aí as vicissitudes da transferência e da contratransferência, encontrou as pistas que o levaram à problemática do trauma (KUPERMANN, 2019).

No que se refere à vergonha, a originalidade de Ferenczi reside primeiramente aí. É ele quem nos abre a primeira via para a concepção teórica e clínica do caldo em que se apura a vergonha. Certamente, ao tomarmos em perspectiva a relação entre a vergonha e o trauma, somos levados a pensar tanto nos conteúdos traumáticos da história comum do desenvolvimento psíquico, próprios de qualquer sujeito, quanto naqueles particularmente desorganizadores.

Para Ferenczi, conforme aponta Pinheiro (1995), a intervenção de um agente externo capaz de mobilizar o aparelho psíquico e lhe impor mudanças é, por definição, traumática. Seguramente, alguns traumas além de inevitáveis são necessários à estruturação do psiquismo, contudo, aqueles eventos traumáticos que não podem ser metabolizados e integrados vão resultar em traumas patogênicos, ou seja, desorganizadores.

Estes se caracterizam tanto pela violência que carregam, como ainda por comportarem um efeito surpresa que impede a reorganização interna do sujeito, gerando ameaça a todo projeto identificatório em curso e uma real mutilação do ego. Mesmo os traumas potencialmente organizadores, quando ocorrem numa frequência que excede a capacidade de metabolização e reorganização do psiquismo, podem tornar-se uma ameaça desse tipo.

Ainda em referência ao trauma, no texto *A criança mal acolhida e sua pulsão de morte* (1992c), ao referir-se aos atendimentos de pacientes psicossomáticos graves, incluindo alguns com tendências suicidas, Ferenczi expôs suas reflexões acerca da gênese das tendências inconscientes de autodestruição. Ao que lhe parece, há uma relação estreita entre a vontade de viver, presente em uma criança – e posteriormente em um adulto – e a forma como esta foi acolhida em sua chegada na família. As crianças registram

os sinais conscientes e inconscientes de aversão ou de impaciência da mãe, e que sua vontade de viver viu-se desde então quebrada. Os menores acontecimentos, no decorrer da vida posterior, eram bastante para suscitar nelas a vontade de morrer, mesmo que fosse compensada por uma forte tensão da vontade [...] como já assinalamos, a experiência de um só não é suficiente (FERENCZI, 1992c, p. 49).

Como nos mostra Kupermann (2019), Ferenczi concebe as relações estabelecidas no aparelho psíquico entre pulsão de vida e pulsão de morte como sendo totalmente concernentes ao regulamento da presença de um outro. Em sua indiferenciação, mais perto do “não-ser individual”, o recém-nascido estaria mais à mercê das forças da pulsão de morte, do que das forças da pulsão de vida. Sem o “dispêndio de amor, de ternura e de cuidado” (FERENCZI, 1992c, p. 49), as forças das pulsões de destruição logo entrariam em ação. Aqui, não há um evento traumático específico, a própria chegada da criança confere essa condição ao privá-la do objeto capaz de ocupar o lugar de mediador do mundo pulsional, alguém que a defenda do mundo.

Desse modo, Ferenczi vai tangenciando a angústia própria do desamparo constitutivo da subjetividade, já apontada por Freud em *Inibição, sintoma e angústia* (2017e) e tais estados ligados ao abandono.

Ferenczi adquiriu a sensibilidade necessária para perceber que havia uma diferença clara, em alguns de seus pacientes entre a angústia originada pela experiência do desamparo constitutivo (*Hilflosigkeit*) da subjetividade humana postulada por Freud (1926), e os estados mórbidos decorrentes do “choque” responsável pela paralisia do pensamento provocada pelo abandono traumático (KUPERMANN, 2019, p. 56).

Sendo assim, o trauma – e supostamente a vergonha ligada a ele – já não seria mais só sexual e implicaria um “choque”, impondo algo ao aparelho psíquico.

É em *Confusão de línguas entre o adulto e a criança* (1992d) que o pensamento de Ferenczi se mostra particularmente fecundo para a compreensão da vergonha. Ao referir-se àquilo que chama de “hipocrisia clínica”, Ferenczi nos mostra como a condição própria da análise, “essa fria reserva, a hipocrisia profissional e a antipatia a respeito do paciente que se dissimula por detrás dela, e que o paciente sente com todos os seus membros, não difere essencialmente do estado de coisas que outrora o fez adoecer” (FERENCZI, 1992d, p.100). A hipocrisia analítica pode ser efeito, inclusive, de abandonar a escuta ao paciente em favor da escuta aos pares e simultaneamente aos ideais (grupos, associações de psicanálise etc.).

Tendendo a identificar-se<sup>11</sup> com o analista, os pacientes evitam criticá-lo, aceitando calados suas falhas, humores, simpatia e antipatias, porém, mesmo os “pacientes dóceis experimentavam em segredo pulsões de ódio e de cólera”

---

<sup>11</sup> Esse tópico será mais bem abordado, mais à frente.

(FERENCZI, 1992d, p. 98). Aproximando essa situação em análise das experiências insuportáveis vividas por certas crianças, o autor reconhece que a falta de benevolência do adulto termina por lançá-las no mais profundo abandono, numa experiência de intensa aflição, que conduz a uma clivagem psíquica.

Neste ponto do texto, Ferenczi reinsere questões que já haviam sido pensadas e abandonadas por Freud. No início de seus estudos sobre a histeria, o próprio Freud supôs uma sedução real, de um adulto sobre uma criança, como o agente traumático na base da patologia, mas logo abandonou essa hipótese, eternizando a célebre frase “não acredito mais na minha neurótica” (FREUD, 1996e, p.309). A partir de *Lembranças encobridoras* (1996f), as cenas de sedução passaram a ser interpretadas como produtos das fantasias edípicas. Ferenczi retoma o assunto, denunciando as seduções incestuosas, a violação sexual mais violenta que uma criança pode viver e reafirmando a importância do traumatismo, sobretudo o traumatismo sexual, como fator patogênico:

As seduções incestuosas produzem-se habitualmente assim: um adulto e uma criança amam-se; a criança tem fantasias lúdicas, como desempenhar um papel maternal em relação ao adulto. O jogo pode assumir uma forma erótica mas conserva-se, porém, sempre no nível da ternura. Não é o que se passa com os adultos se tiverem tendências psicopatológicas, sobretudo se seu equilíbrio ou seu autodomínio foram perturbados por qualquer infortúnio, pelo uso de estupefacientes ou substâncias tóxicas (FERENCZI, 1992d, p 101-102).

Ainda que não seja possível precisar a reação da criança, Ferenczi conclui que, se fosse possível, esta reagiria com recusa, ódio, repugnância, enfim, resistiria à investida do adulto e se não o faz, é por medo intenso, por perceber-se frágil diante da autoridade esmagadora do outro. Quando este medo atinge seu ápice, não lhe resta outra saída a não ser “submeter-se automaticamente à vontade de seu agressor, a adivinhar o menor de seus desejos, a obedecer esquecendo-se de si mesmas, e a identificar-se totalmente com seu agressor” (FERENCZI, 1992d, p.102).

O termo “identificar-se” é, então, substituído por “introjetar”<sup>12</sup>, ou seja, Ferenczi nos sugere que a criança introjeta o agressor, de modo que este deixa de existir no mundo externo e passa a existir em seu mundo intrapsíquico, submetido a um estado próximo ao sonho, regido pelo princípio do prazer e passível de ser transformado e

---

<sup>12</sup> Há aqui uma confusão entre os termos introjeção e incorporação. Voltaremos a esse conceito mais à frente, detalhando-o melhor no capítulo sobre Nicholas Abraham e Maria Torok.

modelado de forma alucinatória. É assim que a criança anula a agressão no mundo exterior, preservando o agente da agressão e a ternura de antes. Mas nessa identificação, o sentimento de culpa do adulto é introjetado e a criança passa a se sentir culpada e envergonhada por algo que ela nem mesmo sabia o que era, algo que ela nem percebia como um mal.

### ***O trauma: a clivagem e a vergonha***

A relação entre o trauma e a clivagem pode ser adotada como um aspecto central do texto para pensarmos a vergonha. Mais uma vez, assim como Freud em *Psicologia das massas*, Ferenczi esteve perto de nos deixar uma teoria da vergonha, mas, infelizmente, não chegou a organizá-la de modo mais explícito e coeso, atribuindo-lhe contornos.

Enquanto a criança “seduz na brincadeira”, sob a forma do que Ferenczi chama de linguagem da ternura, ou seja, sob os parâmetros sexuais pré-genitais, o adulto, que por sua vez não reconhece essa linguagem, a toma por igual, respondendo com uma sedução da ordem do genital. Eis a confusão de línguas a que se refere o autor: enquanto a criança fala na linguagem da ternura, o adulto responde na linguagem da paixão, ou seja, age como um louco, como alguém que perdeu seus limites (PINHEIRO, 1995).

Kupermann (2019) indica que Ferenczi traz à luz a catástrofe deste tipo de encontro, uma vez que a sexualidade da criança e do adulto obedecem a regimes diferentes. Com a expressão “linguagem da ternura”, Ferenczi alude ao que existe de terno no erotismo infantil, enquanto a “linguagem da paixão” reflete o caráter apaixonado do adulto. Essa paixão “inocula na criança o sentimento de culpa próprio do erotismo adulto, que transforma prematuramente o objeto de ternura em objeto de ódio e de amor simultaneamente, ou seja, em objeto ambivalente” (KUPERMANN, 2019, p. 106).

Nessa perspectiva, a sexualidade compreende o tipo de relação objetal estabelecida ao longo da constituição psíquica infantil e do desenvolvimento de sentido da realidade. Tanto o amor objetal passivo, quanto a dependência da ternura materna antecede o amor objetal e, mesmo que o jogo amoroso da criança e do adulto assumam uma forma erótica, como, por exemplo, o interesse da criança pelos órgãos sexuais do adulto ou a brincadeira de simular o sexo oposto, ele ainda

conservará o nível da ternura e da fantasia. Entre uma criança e um adulto haverá sempre

uma diferença inexorável entre a fase da ternura e a fase da paixão na constituição subjetiva. A confusão se impõe na medida em que os adultos ignoram essa dissimetria estrutural, seja menosprezando a maneira de pensar e falar dos filhos, seja confundindo as fantasias lúdicas e o erotismo infantis, perpetrando a violência que originará o trauma (KUPERMANN, 2019, p. 70).

Ora, se os estados de tendência mórbida decorrem do trauma da falta de amor no abandono precoce, também o amor forçado ou a entrega de um tipo de amor diferente daquele que a criança precisa vão gerar patologias. O adulto abusador notado por Ferenczi, não é um adulto qualquer, mas aquele amado pela criança, ou seja, um objeto idealizado, impossível de ser abandonado. A culpa e a vergonha sentidas pelo adulto diante do ato sexual praticado com uma inocente transformam a brincadeira da criança em delito. Mesmo sem clareza do que se passa, ela se dá conta de que algo proibido e merecedor de punição foi praticado e o que era da ordem da fantasia torna-se realidade. Ainda que se recupere dessa agressão, a criança

já está dividida, ao mesmo tempo inocente e culpada, e sua confiança no testemunho de seus próprios sentimentos está desfeita. Some-se a isso o comportamento grosseiro do adulto, ainda mais irritado e atormentado pelo remorso, o que torna a criança ainda mais profundamente consciente de sua falta e ainda mais envergonhada (FERENCZI, 1992d, p. 102).

A criança agredida faz da vergonha do adulto a sua própria. A vergonha do outro instala-se nela e a situação se agrava quando, tentando compreender o que se passou, busca uma segunda pessoa, normalmente a mãe, e não só não encontra qualquer ajuda que barre a violência, como ainda é desmentida por esta. Fragilizada e impotente, sem conseguir se defender, reage ao desprazer com um tipo de obediência cega, fixando-se numa atitude obstinada sem mesmo conseguir compreendê-la.

Nessa sequência de eventos, descrita por Ferenczi, não é a violação sexual por si só, prova real do evento, que define o fator do trauma desestruturante do psiquismo, mas o conjunto de eventos que decorre desta: tomada pelo enigma estabelecido pela culpa e vergonha do adulto, a criança é levada a se identificar com o agressor. O fracasso do segundo adulto em jogo, aquele que supostamente poderia oferecer algum sentido para o que a criança não consegue entender, ao desmenti-la

impede a introjeção, ou seja, impede que o evento possa ser integrado ao psiquismo e que o ego da criança possa ser reorganizado a partir da exigência dessa realidade violenta. Então, para Ferenczi, o caráter desorganizador do trauma repousa justamente no desmentido.

Desmentida, a criança torna-se confusa, já não sabe mais se ela ou se o adulto merece confiança. A situação torna-se ainda mais difícil porque normalmente o adulto atormentado age como se nada tivesse acontecido, achando que a criança acabará esquecendo o que houve. Além disso, muitas vezes, simula uma moral rígida, agindo como o mais religioso dos homens. É na tentativa de preservar esse objeto e retomar imaginariamente o controle da situação intolerável, que a criança se identifica com o agressor, trazendo a ameaça externa para dentro de si. Daí em diante as percepções ligadas à agressão e ao agressor já não são mais possíveis. Ocorre uma mudança significativa, uma cisão no aparelho psíquico, uma separação no próprio ego, próxima da descrição metapsicológica da melancolia.

A descrição ferencziana da identificação com o agressor propõe a imagem de uma invasão no ego da criança. O agressor usurpa o espaço egóico e toma posse desse lugar como se assumisse a fala da criança ou ocupasse seu espaço psíquico. A paixão toma a palavra e separa-se da ternura, sem que qualquer contato entre elas seja possível, como se uma desconhecesse a existência da outra (PINHEIROS, 1995, p. 83).

Assim, na cisão do trauma desorganizador, como na identificação melancólica, o objeto de identificação age como um tipo de superego, um observador que tiraniza o ego da criança, que age como um posseiro que se pensa dono do lugar.

Ao referir-se à progressão traumática que advém de toda essa violência, Ferenczi observa que a angústia de morte experimentada pela criança submetida à pressão do trauma faz despertar nela faculdades próprias do adulto. Diante do outro, louco e enfurecido, incapaz de lhe oferecer proteção, a criança assume, ela própria, seus cuidados, mas não o faz na condição da criança que aos poucos vai ganhando autonomia, o faz prematuramente e à força, por uma questão de sobrevivência e como resultado da clivagem gerada pelo trauma. Uma parte dela torna-se a mãe e o pai, tratando de se ocupar da outra parte, a criança ferida.

Se os choques se sucedem no decorrer do desenvolvimento, o número e a variedade de fragmentos clivados aumentam, e torna-se rapidamente difícil, sem cair na confusão, manter contato com esses fragmentos, que se

comportam todos como personalidades distintas que não se conhecem umas às outras (FERENCZI, 1992d, p. 105).

Assim, é como um dos efeitos dessa autoclivagem narcísica que se constitui o auto-observador que sabe tudo, mas não sente nada. A cada vez que, sob o efeito de um trauma, a autoclivagem volte a ser reativada, ativando com ela o auto-observador demasiadamente idealizado, a vergonha poderá ser sentida. Haverá sempre uma parte empobrecida em sua autoestima.

### 3.2.2 Imre Hermann (1889-1984)

Pouco reconhecido nos círculos psicanalíticos, Imre Hermann foi aluno de Melanie Klein e Ferenczi e, ainda que tenha trabalhado em um prolongamento das pesquisas de Freud, apresentou um pensamento bastante original, que seguramente deixou marcas na psicanálise da última metade do século XX. Seu trabalho mais conhecido, *O instinto filial*, foi publicado em 1943, tornando-se inspiração para grande parte do que foi posteriormente teorizado por Bowlby e Winnicott. Com relação ao estudo da vergonha, esta foi a primeira obra psicanalítica que ousou construir uma teoria coesa sobre o tema (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 9).

Foi a partir de Nicholas Abraham e Maria Torok que pude me aproximar dos escritos de Imre Hermann. Ambos o consideravam “o discípulo mais secreto e, ao lado de Melaine Klein, o mais profundo de Ferenczi” (ABRAHAM, 1995c, p. 311). Ainda que seus escritos não tenham feito referência direta ao mestre e a sua teoria do trauma, Hermann tratou de um traumatismo essencial e particular ao humano: a impossibilidade de satisfazer o instinto de agarramento ao corpo materno, próprio ao psiquismo de todo primata.

Em *A casca e o núcleo*, Nicholas Abraham apresenta um Glossário da Temática hermanniana, revelando os conceitos e as formulações metapsicológicas que serviram de fonte para as pesquisas que ele próprio e Maria Torok viriam a empreender. Articular e aprofundar esses três autores pressupõe uma certa familiaridade com conceitos que foram muito pouco difundidos entre os psicanalistas. Por esse motivo, antes de prosseguirmos com as pesquisas de Hermann sobre a vergonha, convém um desvio que, suponho, possa causar bastante estranheza ao leitor. Por várias vezes considerei suprimi-lo do texto, já que, aparentemente, ele parecia nos levar para muito longe do tema em questão, porém, toda articulação

teórica que Hermann, Abraham e Torok fazem acerca da vergonha pressupõe uma linguagem muito própria, numa compreensão aguda dos fundamentos teóricos da psicanálise. A linguagem a que me refiro está retratada no conceito de “anassemia” e sua relação com o símbolo, apontada por Landa (1999) como o ponto de partida das ideias de Nicholas Abraham e, também, a marca da presença de Ferenczi no pensamento do autor. Mesmo reticente, optei por manter tal “desvio” e, ademais, após percorrê-lo, estaremos em posse da chave que nos permite articular importantes conceitos metapsicológicos, todos necessários para pensarmos a vergonha da perspectiva desses autores.

Landa arriscou-se a dizer que a noção de “anassemia” talvez seja uma das maiores contribuições de Abraham à psicanálise. Trata-se exatamente do pensamento que inspirou o título *A casca e o núcleo*. Para Landa, onde Ferenczi via um fato, Abraham encontrava uma forma de dizer, um jeito de falar. Se o discurso da psicanálise pertence à ordem semântica, pertence também a uma outra, à assemântica. É com esse discurso que Hermann, Abraham e Torok vão propor uma metapsicologia para a vergonha.

### ***O discurso anassêmico***

Nicolas Abraham (1995a) atribui grande importância à determinação do estatuto dos conceitos psicanalíticos, ressaltando que o vocabulário usado para construir seu corpo teórico, ao mesmo tempo que guarda significados relativos ao mundo exterior à teoria, pretende significar algo em seu interior, em seu sentido metapsicológico. Muitas vezes são conceitos contraditórios, cheios de lacunas, que não se encaixam em sistemas de referências estranhos a ele próprio e é justamente dessa forma particular que comunicam aquilo que pretendem.

Nesse sentido, o discurso da psicanálise não pode ser apreendido por um discurso explicativo, demonstrativo, ou qualquer outro além daquele que a própria psicanálise produz. O texto freudiano impõe uma série de paradoxos, exigindo que o leitor suporte e sustente a originalidade nele contida, ultrapassando os limites do vocabulário com o qual se apresenta, para, só então, poder alcançar o verdadeiro núcleo que confere sentido a toda construção de Freud.

Essa questão levantada por Nicholas Abraham pode ser ilustrada no problema terminológico colocado em relação ao “princípio de prazer”, que, segundo Freud

(2004b), sendo um dos dois princípios que regulam o funcionamento mental, pode ser considerado válido tanto para as instâncias inconscientes quanto conscientes, mas sem que haja uma correlação direta da passagem de um plano a outro. Assim concebido, a despeito das descrições psicológicas, um prazer inconsciente pode estar ligado a um sintoma claramente penoso. Ora, como pensar um prazer que não é sentido como tal e que até, muitas vezes, é percebido como sofrimento? Nesse caso, Prazer já não seria o afeto, mas aquilo que diz respeito a sua causa, ou seja, à descarga de uma tensão. Diante dessa “verdadeira conversão mental” (ABRAHAM, 1995a, p.195) que a psicanálise institui, Abraham nos propõe o artifício de grafar os conceitos metapsicológicos com iniciais em letra maiúscula, como, por exemplo, Prazer e Descarga, visando marcar, dessa forma, a tal conversão a que se refere.

Apontando esse embaraço, em que Prazer não significa mais o que se sente, mas uma Descarga, Abraham destaca o que é próprio ao discurso psicanalítico que, distinto de todas as outras disciplinas, não tem nenhuma relação com a reflexividade<sup>13</sup>. As letras maiúsculas remetem a esse mistério, a esse impensado, a esse inominado, apontando para aquilo que existe ali na “*distância* que separa de si o sujeito que reflete, distância esta que põe em perigo até as evidências fundadas numa ilusória proximidade de si” (ABRAHAM, 1995a, p. 196, grifo do autor).

Entre o “eu” e o “me” existe um hiato, uma não presença a si que a fenomenologia não alcança. Conforme Abraham (1995a), é justamente nesse *solo impensado* da fenomenologia que se situa a psicanálise e, estando aí, revela o problema intrínseco à particularidade de seu discurso: como incluir num discurso aquilo que, justamente por sua própria essência, lhe escapa? É das fronteiras desse domínio, do “eu” e do “me”, sujeito e objeto da reflexividade, que se pode explorar o espaço que elas envolvem e que as constituem. Quanto a isso, de acordo com Abraham (1995a), Freud nos apresentou um além, que chamou de *Núcleo do ser*: o Inconsciente. Assim,

Surgindo no tocando-tocado – como imagens alusivas ao intocado nucléico da não-presença – Prazer, Descarga, Inconsciente (até mesmo Consciência e Ego, em sua relação com os precedentes) não saberiam *significar* nada, propriamente falando, senão o silêncio fundador de todo *ato de significação*. Este é justamente o papel das maiúsculas: em lugar de re-significar, elas examinam a significação das palavras, as *des-significam* por assim dizer (ABRAHAM, 1995a, p. 197).

<sup>13</sup> Ou seja, aquilo que é relativo ao pensamento secundário, e assim circunscrito ao Pcs-Cs.

Dito assim, Abraham forja o nome *anassemia*, referindo-se a essas figuras novas, figuras da antissemitica que, não significando nada, remontam à origem de seu sentido habitual, num sentido pré-originário. A psicanálise enuncia-se, enquanto teoria, justamente em um discurso anassêmico. Este, por sua vez, só pode ser atestado por sua ressonância, em nós, com o núcleo inconsciente, “revelando, através da abertura para essa não-presença em nós, o lugar de onde jorra todo sentido em última análise” (ABRAHAM, 1995a, p. 198).

### ***As duplas anassêmicas***

Desse modo, clareando parte dos contrassensos a respeito dos conceitos psicanalíticos, Abraham desfaz a confusão constante entre, por um lado, os planos subjetivos (introspectivos) ou objetivos (neurológicos, por exemplo) e, por outro, o plano anassêmico. Essa diferença fica claramente ilustrada por uma passagem que Abraham toma do *Vocabulaire de la psychanalyse*, de Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis: “A relação do somático e do psíquico não é concebida nem no modo de paralelismo, nem no modo de uma causalidade [...] ela deve ser compreendida por comparação com a relação que existe entre um delegado e seu mandante” (LAPLANCHE; PONTALIS, p. 412, apud ABRAHAM, 1995a, p. 199). Então explica que, nesse enunciado, a anassemia está no termo *somático*. Nas exatas palavras do autor:

É evidente que não pode se tratar, nesse caso, do sentido biológico; o mesmo ocorre com o *orgânico* em semelhantes contextos. Para que pudesse ser o caso de uma relação de missão, seria necessário supor no emissário caracteres comuns com o mandante, de um lado, e com a instância credora, de outro. Sua função de mediador deve ser a da comunicação por porta-voz e implicaria uma simples diferença de língua, mas não de natureza entre os dois polos da relação. Compreende-se que nessas condições, *somático* não pode mais significar “somático”, mas outra coisa e, conseqüentemente, *psíquico* se acha, por sua vez, designificado; só o *representante*, mediador entre os dois polos x, parece conservar uma significação enquanto termo conhecido de comparação com uma relação conhecida de mediação (ABRAHAM, 1995a, p. 199).

Tomando os representantes psíquicos por “mensagens misteriosas de não se sabe o quê a não se sabe quem”, Abraham (1995a, p. 199) nos conduz por um pensamento complexo, demonstrando que todos os conceitos verdadeiramente

psicanalíticos não são outra coisa senão duas estruturas complementares: símbolo e anassêmia. A partir do Somato-Psíquico de Freud, *criado* graças ao procedimento anassêmico, tem-se o símbolo do mensageiro que, em sua estrutura semântica, será capaz de revelar o caráter simbólico da mensagem que porta. O próprio conceito de mensageiro é um símbolo, já que ele faz “alusão ao desconhecível por meio de um desconhecido” (ABRAHAM, 1995a, p. 199). O conteúdo desse símbolo do mensageiro – representante – nada mais é que o Instinto ou a Pulsão, com todos os seus afetos, representações e fantasias. Entre o Somático e o Psíquico, polos anassêmicos, *transita* o símbolo do mensageiro em suas *roupagens* possíveis.

Nesse cenário, o autor se interroga como a fantasia é capaz de emocionar o corpo, tanto no modo sexual, quanto na criação de doenças ou, ainda, “Qual o sentido desse *non-sense* das ‘fontes orgânicas do Instinto ou da Pulsão’, e do desdobramento deste ou desta no limite do somático e do psíquico?” (ABRAHAM, 1995a, p. 200).

Diferenciando somático e psíquico, respectivamente, do “corpo próprio” e do “*habitus* do ego” como concebidos pela fenomenologia, Nicolas Abraham assinala que, nas concepções de Freud, os dois últimos compõem um conjunto de representações que definem apenas uma parte do todo, ou seja, apenas o Eu. Nas precisas palavras do autor:

O *somático*, por sua vez, não deve ser confundido com o corpo próprio que diz respeito ao psíquico como uma de suas funções, o psíquico todo sendo descrito por Freud como camada exterior, invólucro. Ele é, ao contrário aquilo que eu não conseguiria tocar diretamente, nem com meu tegumento ou seus prolongamentos interiores, nem com minha psique que está voltada para a consciência de si; ele é aquilo que eu ignoraria tudo se minha fantasia, seu representante, não estivesse presente para me remeter a ela como à sua origem, sua última justificação. O Somático deve, portanto, reinar numa não-presença radical, *atrás* do Invólucro onde se desenrolam os fenômenos que nos são acessíveis. É o somático que envia seus mensageiros ao Invólucro, excita-o a partir do lugar que este recobre. Sob o domínio de sua solicitação, o Psíquico todo, corpo próprio inclusive, se comove. Sua emoção, do mesmo modo que suas fantasias, são precisamente as modalidades da acolhida que o faz o Invólucro a esses delegados de um mesmo Núcleo. O relê entre fantasia e afeto, passa, portanto, pelo Orgânico de que ambos emanam (ABRAHAM, 1995a, p. 200).

Sendo assim, o Somato-Psíquico converte-se numa outra dupla anassêmica, o Núcleo-Periférico, em que o Núcleo é chamado orgânico. É a partir da conversão histórica, em que a fantasia converte qualquer parte do corpo em uma zona erógena, que Freud se vê diante do enigmático salto do psíquico ao somático. A histórica lhe revela que a erogenidade do corpo não poderia ser primeira, uma vez que, em

detrimento das zonas erógenas “estigmáticas”, ela segue o mapa da fantasia. Então, partindo do sexual, Freud dessignifica o *somático*: a erogenidade “provinha através de diversas mediações, de uma origem dita orgânica” (ABRAHAM, 1995a, p. 201). Tal perspectiva lhe permitiu supor uma relação de homologia entre zonas e origens, de modo que “a cada órgão do corpo próprio correspondesse no Núcleo uma função particular” (ABRAHAM, 1995a, p. 201). Frente a essa correspondência Invólucro-Núcleo, a origem das pulsões sexuais se localiza nas zonas somáticas, ou seja, em outras palavras, as Zonas Erógenas, com maiúscula, enraízam-se no Núcleo.

Nessa perspectiva teórica, justifica-se que a psicanálise atribua caráter sexual a processos que não incluam os genitais. Nicolas Abraham prossegue:

No Invólucro, certamente, o sexo ocupa um lugar circunscrito, tanto como órgão genital localizado no corpo próprio quanto como função afetiva e fantasística com conteúdo abertamente sexual. Sua extensão é até mínima em vista do vasto domínio que ele parece excluir. Ora, enquanto figura anassêmica, o Sexual não tem, longe disso, esse caráter parcial: ele diz respeito à integridade do Núcleo. Este, se voltarmos ao nível dos delegados fantasísticos, adquire um alcance muito elevado. Essa nova anassemia implicará, com efeito, que a mensagem do Núcleo, transmitida ao Invólucro pelo canal da pulsão e acolhida sob a forma de fantasia – sejam quais forem as modas e as fantasias – se relaciona sempre e necessariamente com o Sexo, enquanto este rege a interioridade da vida nucléica. [...] Não há nada no Invólucro, no “eu” e no “me” da reflexividade, no corpo próprio, nos órgãos genitais inclusive, na experiência sentida e na fantasia, até no que se chama mundo exterior, e nos outros, que não tenha uma relação constitutiva com o Sexo, como exigência universal e origem de todo fenômeno (ABRAHAM, 1995a, p. 202).

Num contexto anassêmico, Freud concebe o Núcleo como sendo essencialmente viril. Visto que é o ativo de tudo, sua representação no Invólucro se dará nos moldes de um falo penetrando-o do interior. Dessa natureza fálica entre Núcleo e Invólucro, por atribuição anassêmica alcança-se a origem da fantasia.

Fantasiar é traduzir em objetivação imaginária – consciente ou não – a relação momentânea e concreta do Núcleo com o Invólucro. [...] Essa relação é *sexual* à medida que toda fantasia aspira ao contato com o Inconsciente e, conseqüentemente diz respeito ao falo (ABRAHAM, 1995a, p. 203).

Assim, recapitulando brevemente, para Nicholas Abraham em sua compreensão anassêmica do texto psicanalítico, o mensageiro, no caso o instinto ou a pulsão, só se pode fazer conhecer por meio de suas fantasias. Ele parte do Núcleo, ou seja, do Somático em sua não presença radical, e penetra o Invólucro ou, em outros termos, o Psíquico, onde é acolhido em modalidades, como, por exemplo, a emoção.

Núcleo-Invólucro, com natureza diferente do mensageiro, formam as duas pontas de uma figura indissociável que busca dizer o indizível.

Examinando o Invólucro, complemento anassêmico do Núcleo, o autor novamente retoma um trecho do *Vocabulaire de la psychanalyse*, de Laplanche e Pontalis, colocando entre parênteses algumas substituições feitas em suas próprias palavras, que lhe servirão de apoio num sofisticado pensamento sobre a relação analógica estabelecida entre os múltiplos Núcleos, componentes da figura anassêmica Núcleo-Invólucro. Retomando-o tal qual ele o apresenta:

A excitação endógena é concebida sucessivamente como proveniente do interior do corpo (= do Núcleo, do Organismo), depois, do interior do aparelho psíquico (= do Inconsciente = Núcleo secundário), e, por último, como estocada no Ego (= O Invólucro do Inconsciente) [...] há aí uma série de encaixes sucessivos, que [...] leva a conceber a ideia de um Ego como uma espécie de metáfora realizada do organismo (= do Núcleo dito orgânico) (ABRAHAM, 1995a, p. 204).

Portanto, sucessivos Núcleos dispõem-se num encaixe hierárquico em que a Periferia de um Núcleo comporta um Núcleo secundário e sua respectiva Periferia.

o Núcleo primário, dito orgânico, tem, em sua periferia, um fiador dito psíquico ou Núcleo secundário, que é o Inconsciente propriamente dito. Este, por sua vez, possui seu Invólucro seu simétrico nucléico exterior, a Consciência. Em suma, é o conjunto Inconsciente-Pré-Consciente-Consciente que constitui a Periferia duplamente nucleada do Núcleo primário, o Orgânico (ABRAHAM, 1995a, p. 204).

A relação Inconsciente-Consciente é análoga à relação Núcleo-Invólucro. Percorrendo esses Sistemas em atuação simultânea, a pulsão traduz as exigências do Núcleo primário. Inicialmente para a linguagem do Inconsciente e, depois, pela via do afeto e da fantasia, para a linguagem do Consciente. Mas, se o emissário apropriado transporta a mensagem no sentido do Núcleo para a Periferia, poderia haver mensagem no sentido contrário, do Invólucro para o Núcleo, como os traços de memória ou traços da percepção?

Com a ajuda do texto “Nota sobre o ‘bloco mágico’” (2016d), publicado por Freud em 1924, Nicolas Abraham dirá que o traço memorial se inscreve, em uma única vez, na região de contato entre o Núcleo e o Invólucro. Desse espaço intermediário, com uma face voltada para o Inconsciente (Núcleo) e outra voltada para o Consciente (Invólucro), ele será usado por ambos, obedecendo tanto às leis do

Processo Primário quanto às do Processo Secundário. É justamente essa duplicidade do traço, que permite sua inscrição, tornando-o constitutivo tanto do Núcleo quanto do Invólucro. “Este não seria senão os polos *cis* e *trans* dessa linha demarcatória em que palpita a perpétua diferenciação núcleo-periférico. Invólucro e Núcleo teriam essa fronteira por substância, instrumento, objeto e sujeito simultaneamente” (ABRAHAM, 1995a, p. 205).

Nessa atividade incessante, alternando nesse duplo discurso que se repete infinitamente, não sendo nem deste, nem daquele, os traços formam a superfície de comunicação de dois sistemas diferentes, revelando sua natureza simbólica e exercendo a mesma missão mediadora da representação, do afeto e da fantasia. Agindo simultaneamente nos dois Sistemas, satisfazem a descrição freudiana de símbolo e sintoma. “Fantasia e percepção formam, enquanto vestígio memorial, uma unidade indissolúvel. É nisso que sua estrutura é semelhante à do sintoma e do símbolo: elas arrancam seu ser da unidade que realizam entre exigências opostas: Invólucro e Núcleo” (ABRAHAM, 1995a, p. 206).

O autor prossegue, apontando a Consciência como o órgão do Invólucro, com a capacidade de objetivar as diversas formas da relação núcleo-periferia possíveis nas relações do Eu com o Objeto externo. Inicialmente, é Freud quem, enraizando a consciência intencional num sistema núcleo-periférico, prenuncia os caminhos de conhecimento tanto desse Sistema quanto do Objeto. A percepção de si só é possível através do processo de introjeção, de modo que o estranho em mim fundará o estranho externo. Em outras palavras, é do jogo simétrico Objeto-Inconsciente que advém, graças à introjeção, o conhecimento de si como Objeto do Objeto.

Assim, auto ou heteropercepção, representação ou afeto, ato, raciocínio ou julgamento de valor são fenômenos da Consciência e, como tal, dizem respeito à relação dos polos anassêmicos: Núcleo e Invólucro. Entre as relações existentes, Nicolas Abraham toma algumas como típicas ou universais, como, por exemplo, o Complexo de Édipo<sup>14</sup>.

Não é por acaso que essa formação recebeu o nome de um mito. O mito retorna com efeito – de nosso ponto de vista ao menos – a uma objetivação

---

<sup>14</sup> Emprestando as definições de Freud, Nicholas Abraham (1995a) toma o Complexo de Édipo como um conjunto de representações e de lembranças com forte valor afetivo, parcial ou totalmente inconsciente, referidos aos desejos amorosos e hostis que a criança vive em relação aos pais. Acrescenta, ainda, que este desempenha um papel fundamental na estruturação da personalidade e na orientação do desejo humano.

imaginária coletiva das diversas relações núcleo-periféricas, enquanto que estas são fundadoras, em última análise, da organização concreta deste ou daquele grupo social. Alusivo ao domínio anassêmico, ao mesmo tempo em que são comunicáveis, os mitos servem particularmente à representação das diversas posições metapsicológicas. Entretanto, não se deveria ver nos mitos – como muitos teóricos parecem admitir – um simples reflexo da relação Núcleo-Invólucro. Eles são, ao contrário, falares eficientes pelos quais esta ou aquela situação advém ou se mantém. Sabe-se como: realizando, por meio de seu conteúdo manifesto, o recalçamento de seu conteúdo latente. O mito acusa portanto, uma lacuna na introjeção, na comunicação com o Inconsciente. Se ele dá a compreender, é menos pelo que ele diz do que pelo que não diz, suas interrupções, suas entonações, suas camuflagens. Instrumento de recalçamento, o mito serve também de veículo ao retorno simbólico do recalçado (ABRAHAM, 1995a, p. 208).

Dessa forma, exigindo interpretações aos moldes dos sonhos, os mitos falam do Núcleo, revelando as tensões entre ele e o Invólucro. O mito edipiano, tomado nesses termos, refere-se à *história* que a criança *conta* de si, ainda que, para tal, ela faça uso dos códigos já em vigor na cultura em que vive. A referência à “instância interditora”, sempre presente nessas histórias, deve ser compreendida para além de seu conteúdo manifesto, como um símbolo funcionando entre o Invólucro e o Núcleo. Tratando-se da criança, é a mãe que inicialmente desempenhará a função de Invólucro, mas aos poucos a criança vai-se tornando capaz de se apropriar dele.

As introjeções maternas, uma vez realizadas, devem dar lugar a outras introjeções, do vasto campo que se estende a tudo o que não é a maternidade da mãe, toda a vida social, representada pela não-mãe, seja ela qual for, isto é, em nossa civilização, a pessoa do “pai”. É, então para tranquilizar a mãe de sua fidelidade que a criança, seja qual for o sexo, inventa, cada qual à sua maneira, a fantasia do Édipo, a ideia do incesto e sua proibição, o medo do falo e da castração, o desejo do assassinato do pai. Esses são meios, por assim dizer convencionais, oferecidos implicitamente por todo contexto cultural para melhor permitir – com menos fixação – desligar-se da mãe maternante, significando-lhe uma ligação de dilação (ABRAHAM, 1995a, p. 210).

Portanto, o complexo de Édipo é a história contada ao final da introjeção do Invólucro materno. No entanto, a Virilidade libidinal do Núcleo seguirá *objetivando* novas introjeções, que se darão através da vida social, permitindo ao Invólucro que prossiga em sua constituição. A fantasia oculta do coito com o pai figura justamente essa exigência do Núcleo em continuar, pela penetração da libido, a constituição do Invólucro.

Com essa concepção, Nicolas Abraham toma a conflitiva edípica não no âmbito da oposição natureza e cultura, como pretende a história contada pela criança – essa seria a mensagem manifesta do mito –, mas a toma como oposição entre a relação

materna e o acesso ao sexo no social. Em outras palavras, o mito de Édipo conta que todo humano abandona o invólucro materno e, introjetando o social, se constitui num invólucro sexuado, próprio. Nesse caso, o que está em jogo não é a proibição do incesto em seu sentido literal – ainda que concretamente este não possa ser praticado – a proibição é tomada nesses termos porque a criança faz uso das regras que já estão disponíveis na sociedade. Além disso, com essa história faz uma homenagem à mãe, antes de abandoná-la. A castração refere-se à inclinação materna de satisfazer-se com a maternagem. A verdadeira proibição diz respeito “ao prolongamento excessivo da maternagem, à manutenção, além do necessário, do circuito mãe-criança do instinto de conservação (= instinto do Ego, do Invólucro)” (ABRAHAM, 1995a, p. 211).

Com este longo desvio pelo processo anassêmico em que o discurso psicanalítico, fora da ordem da reflexibilidade, apresentou-nos a figura “Casca e Núcleo”, pudemos nos aprofundar na bipolaridade das palavras, símbolos-mensageiros entre dois polos desconhecidos. Partindo da ideia de um silêncio fundador de todo ato de significação, um hiato psíquico entre o eu e o me, Nicolas Abraham nos conduziu ao limite da superfície de contato entre Núcleo e Invólucro, lugar mesmo do traço mnêmico, inscrito em sua dupla face. Sendo a *fantasia* – representação do símbolo do mensageiro e de suas mensagens – a única fonte capaz de impressionar a *percepção*, ambas, enquanto traços de memória, formam um par indissociável. O conteúdo manifesto sob disfarce fará alusão ao latente. Será pelo que não é dito, pela falta, que a fantasia, o sonho e o mito farão alusão ao indizível, ao Núcleo. Voltemos a Hermann

### ***A anassemia em símbolo: os arquimodelos***

*“Do que nunca existiu, o divã se lembra...”*  
(ABRAHAM, 1995c, p. 312)

As ideias fundamentais de Hermann são marcadas pela concepção anassêmica que, como vimos, toma os termos da teoria psicanalítica num sentido fora dos discursos semânticos. Tais termos visam, pela linguagem, alcançar a fonte mesma que lhes dá origem, numa espécie de retorno ao berço da significância. Assim, os conceitos anassêmicos descrevem o indescritível, o transfenomenal que só é possível a partir dos fenômenos que se produzem no divã. Uma vez que tais

fenômenos nos permitem chegar a tais conceitos, então, estes são proclamados *símbolos*, ou seja, aqueles que têm um complemento transfenomenal originando essa inteligibilidade em termos de conceito. Vale lembrar que, para Abraham,

o símbolo – significância duplamente truncada – é, segundo a concepção psicanalítica, o que separa reunindo, o que reúne separando. Isso é válido tanto para seu polo inter-humano quanto para seu polo intrapsíquico, um não sendo, aliás, senão imagem em espelho do outro. A noção mesma do intrapsíquico supõe uma psique clivada em dois cuja parte subjetiva e manifesta remete à parte trans-subjetiva que constitui o objeto das anassemias. Entre as duas, o símbolo funciona como aquela intrigante que, tendo separado amigos, oferece seus préstimos para reconciliá-los (ABRAHAM, 1995c, p. 325).

O símbolo guarda a esperança do reencontro das duas partes, ao mesmo tempo que as mantém distantes uma da outra. As palavras, os afetos e as representações que se produzem no divã devem ser tomados nesse lugar, demandando do analista a busca por seus complementos anassêmicos.

É nesse campo da pesquisa psicanalítica que Imre Hermann se destaca, mas Hermann vai além. Ele vai buscar o que está antes do originário buscado pelos conceitos anassêmicos, ou seja, vai “engendrar esse domínio até produzir a anassemia em símbolo, tornar manifesto o transfenômeno enquanto fenômeno” (ABRAHAM, 1995c, p. 325); para tal, utiliza o que denomina *arquimodelos*. Em outras palavras, se a anassemia faz referência ao originário, Hermann busca “situações arcaicas conjecturais que, por meio de transformações inteligíveis, permitem fazer aparecer como derivado o que até aí passava por originário e arrimá-lo para mais originário ainda” (ABRAHAM, 1995c, p. 326).

Este é o caso do que Hermann concebeu, por exemplo, como *instinto de agarramento*, apresentado no arquimodelo do macaquinho que, instintivamente, se agarra efetivamente, com os quatro membros, à mãe. Então, supondo que algum evento inibitório pudesse intervir nessa conduta, propõe a arquimelancolia ocorrida em um momento da filogênese. Com esse modelo, o autor nos apresenta a “anassemia do agarramento convertida em símbolo (= retorno do recalcado sob a forma da metáfora truncada) e o símbolo convertido em metáfora completa (comportando os dois termos da comparação)” (ABRAHAM, 1995c, p. 326).

Ainda que incerto, tal retorno no tempo nos permite pensar determinações concretas para a “falta” sempre presente no desejo humano de se fusionar com a mãe. Por nascer física e psiquicamente imaturo, o bebê torna-se irremediavelmente

dependente da função materna para sobreviver. Embora vivam em corpos separados, bebê e mãe formam uma espécie de *díade* primitiva, com funcionamentos psíquicos estritamente ligados. Essa situação é comum a todos os primatas, mas no humano contém uma particularidade essencial que, para Hermann, poderia explicar porque os macacos, mesmo os mais evoluídos, desconhecem a vergonha: o bebê humano, dentre todos os primatas, é o único incapaz de compensar a separação do nascimento; os demais o fazem por uma espécie de escalada de agarramento ao corpo materno, facilitada pela abundante pelagem da mãe que permite o agarramento do filhote, que passa a ser carregado em todos os movimentos da mãe.

Segundo Hermann, essa necessidade de agarramento é primária, ou seja, independe da satisfação das necessidades alimentares. Na suposição do autor, existe no humano um instinto<sup>15</sup> equivalente, que leva o bebê, após o nascimento, a também querer se agarrar ao corpo da mãe – alguns reflexos arcaicos<sup>16</sup> testemunham esta tendência filogenética –, mas tal instinto não será satisfeito, não há pelos onde se agarrar, os membros inferiores não podem ser usados para escalar. Mesmo do ponto de vista dos costumes, a vestimenta usada nos bebês – “charutinhos” – impedem sua manifestação, inibindo-o já na origem.

Muitos dos nossos gestos revelam esse desejo, ainda que revelem pouco de seu sentido inicial. Todas as nossas atividades substitutivas são governadas por esses gestos do instinto inibido e podem, portanto, ser tidas como realizações simbólicas deste; a linguagem é uma delas.

Nessa perspectiva metodológica – inaugurada por Ferenczi em *Thalassa* (1990) e nomeada por Abraham (1995c, p. 326) como “arquipsicanálise” –, Hermann vai nos apresentando um rico repertório de ideias e conceitos. Dentre esses, alguns em especial são bastante úteis para o propósito do nosso tema, a começar por sua concepção de *Afeto*, já que a vergonha é um afeto.

Freud (2004c) define o afeto como um dos representantes psíquicos da pulsão, caracterizando-o como pura intensidade, um tipo de expressão qualitativa de um *quantum* de energia pulsional. Hermann trata de precisá-lo um pouco mais,

---

<sup>15</sup> Mantenho o termo instinto (e não pulsão) no sentido que Hermann o concebe como uma tendência herdada da filogênese. Remeto, ainda, a Tisseron (2014, p. 36) que sinaliza a contestação de alguns psicanalistas em relação ao uso do termo libido para se referir aos investimentos da ordem do apego, tomado como sendo primário, não derivando nem das necessidades alimentares, nem das satisfações libidinais.

<sup>16</sup> “No reflexo de agarramento e reflexo de Moro” (ABRAHAM, 1995c, p. 340).

acrescentando que, para além de traduzir a demanda pulsional feita ao aparelho psíquico, o afeto já implica uma resposta a essa demanda, ou seja, o afeto aparece no ego já como uma atitude expressiva dirigindo-se ao mundo externo e, também, do ponto de vista metapsicológico, ao inconsciente, ali onde se confina a relação mãe-filho. Comportando-se como uma espécie de linguagem rudimentar que visa a reequilibrar a *díade* mãe-bebê, o afeto já implica uma certa posição egoica.

Sendo assim, Hermann supõe também uma terceira instância, um superego, servindo de referência e motivo para essa tomada de posição. Fica estabelecida, dessa forma, uma tensão que conserva separado Eu e Id, sujeito e seu desejo de ligação mantido inconsciente. Nessa cena, o Eu se mantém oscilante entre os dois polos psíquicos, mas a idealização de satisfazer simultaneamente as exigências contraditórias persiste, ainda que só excepcionalmente podendo concretizar-se. De modo geral,

ora ela porá de lado, provisoriamente, o superego para realizar uma fusão orgástica com o inconsciente, ora ele renunciará completamente ao instinto, deixado na apatia, como para só sobreviver em estado de hibernação. Entre esses dois extremos ele reagirá ao perigo que emana da pulsão por diversas modalidades da angústia, lançando seus sinais de depressão ao superego, seu parceiro atual, ou, se a ameaça viesse deste, dirigindo-se, para ajuda e proteção, à mãe, outra parceira dual colocada de reserva no inconsciente. Seja qual for a tonalidade do afeto, ele é de natureza triangular (ABRAHAM, 1995c, p. 327).

O afeto é uma linguagem intrapsíquica, mas também é comunicação pelos estados manifestos pelo corpo. A afetividade, além de dizer do desequilíbrio entre as instâncias, é também um meio apropriado para aliviar as tensões internas – mesmo como tomada de posição, a vivência afetiva se alimenta nessa tensão. Trata-se, portanto, de um fator dinâmico, que se desenrola ao longo do tempo, tendo por objetivo saldar uma situação de conflito. Logo, não há como separar afeto e abreação.

Hermann (1972) também se refere a um tipo de afeto que não funciona dessa forma, quer dizer, um afeto que não expressa a tensão intrapsíquica, não traz alívio e fica repetidamente retornando à carga. Ele o chama de “afeto encomendado”, um afeto que é importado para o psiquismo. A vergonha é, por excelência, um afeto desse tipo, porém, para ser mais exata, qualquer afeto pode ser importado ao psiquismo, funcionando nele sem que tenham sido exigidos por uma situação tópica própria. A capacidade empática diz respeito a essa operação. Tanto os filhos, cuja tópica se

encontra inacabada, quanto qualquer outra pessoa que não tenha uma tópica totalmente constituída apresentam particular aptidão para vivenciar os afetos que lhe são impostos. “Vê-se igualmente como uma técnica educativa, feita de ameaças, de coerção ou, ao contrário, de fusão afetiva, cria personalidades divididas pela vergonha e funcionando num registro falso, produzindo apenas afetos encomendados” (ABRAHAM, 1995c, p. 328).

A *angústia*, como afeto, se acha melhor representada pela imagem do bebê em depressão pedindo ajuda à mãe. O Eu deprimido convida o Id, outrora complemento materno precoce que se tornou intrapsíquico, a reestabelecer a unidade primitiva da psique, ainda antes da clivagem. Essa noção nos coloca exatamente frente ao grande operador da teoria hermanniana: a díade, ou seja, a *unidade dual*, época em que mãe e filho formavam uma unidade, vivendo em completude. Desse período desdobram-se diversos momentos e estados, mas, de qualquer forma, Hermann (1972) propõe que tal unidade não se caracteriza pelo instinto materno, mas pelo *instinto filial*. Antes de seguirmos pela teoria da unidade dual, vale um breve detalhamento sobre as concepções do autor acerca desse instinto.

“Para Hermann, a pulsão é instinto, no sentido quase biológico. Para ele, através de seus diversos modos de simbolização, o instinto humano se presta a um estudo tão concreto quanto seu arquimodelo: o instinto animal” (ABRAHAM, 1995c, p. 338). Sua natureza se revela no comportamento e na linguagem:

1. pelo *órgão* que põe em jogo (exemplo: as mãos e, por transposição, os olhos, para o instinto de agarramento). Aos órgãos ativos do instinto correspondem órgãos passivos: mão que prende – pelos que prendem;
2. pelo *ato* específico que realiza (exemplo: a caminhada, para o instinto de busca);
3. pelo *objeto específico* ao qual se refere (exemplo: o alimento para o instinto de nutrição);
4. por seu *modo de orientação* (exemplo: a orientação é térmica para o instinto de agarramento, olfativa para o instinto de busca);
5. pelas *situações-tipo*, isto é, desejos e aspirações no contexto da vida social (relação mãe-criança – situação edipiana para o instinto de agarramento etc.) (ABRAHAM, 1995c, p. 338).

Mesmo que a vida social imponha modificações aos instintos arcaicos, no inconsciente eles permanecem em suas formas primitivas, satisfazendo-se de forma simbólica, sempre ligados a aspectos da relação mãe-filho e dominados pelo *instinto de agarramento*. Quando a frustração de algum instinto qualquer causa um

desequilíbrio econômico, ocorre uma resposta dinâmica que sempre desperta o agarrador inibido. De acordo com Abraham, para Hermann,

a própria tópica enquanto divisão da psique em inconsciente e em ego resulta do recalçamento do instinto agarrador. Em caso de regressão, este instinto tende a reviver, inibido quanto ao objetivo, deformado por outros instintos (compromisso) ou completamente modificado (por exemplo, em instinto de agressão) (ABRAHAM, 1995c, p. 338).

Ao se referir às inúmeras variações dos compromissos regressivos do agarramento, Hermann aponta também o *instinto de agressão* como seu derivado. Nesse caso, em vez de ser tomado como resultante da aliança entre a libido e o instinto de morte, o instinto de agressão estaria ligado à frustração do agarramento. O agarrador frustrado que estava inibido ressurgiu então sob a forma de agressor, tendo por objeto o obstáculo ao agarramento, ou seja, o rival. Todavia, do ponto de vista clínico, seria um engano considerar a maternagem como a medida terapêutica para agressividade; mais eficiente seria recuperar o *instinto de busca ou de pesquisa*, que está sempre ligado à busca de um objeto que não lhe pertence, sempre um substituto para o objeto materno. A incessante atividade do buscador pode suprir a inibição do agarramento, devolvendo energia libidinal ao Eu. Trata-se de um instinto que aparece quando outros instintos se frustram, principalmente o de agarramento e que nunca pode cessar, já que nunca encontra o objeto adequado.

Ainda em relação ao instinto de agarramento, sendo um instinto parcial, Hermann (1972) o considera relativo aos instintos de conservação – mas, como vimos, independente da necessidade de alimentação –, tendo a ver com a relação materna e participando mesmo da base da libido. Por ser congenitamente inibido no humano, estando presente apenas em alguns reflexos do recém-nascido, sua manifestação, como vimos, só se dá de modo indireto ou simbólico. De acordo com Abraham (1995c, p. 341), “Hermann não está longe de sustentar que, no final das contas, todos os instintos parciais seriam derivados do agarramento inibido”. Isso implica dizer que existem apenas dois instintos: o relacionado ao objeto materno e o relacionado ao objeto genital. Contudo, sendo genitalmente imatura, de início a criança só pode apreender o genital pelo modo do agarramento. A inibição do instinto de agarramento, já em sua origem, faz com que sua energia se reporte ao instinto de busca, transformando o bebê humano num buscador. Entretanto, a relação mãe-filho não provém diretamente do instinto agarrador, mas passa por sua simbolização em

condutas sociais, tipificado no ato simbólico da maternidade. Enquanto ato simbólico, “o maternamento se funda numa negação do instinto [...] poder-se-ia chegar a sustentar que todo cuidado materno e, também, todo ato educativo aumenta a inibição nativa do agarramento” (ABRAHAM, 1995c, p. 341).

De qualquer forma, visto que os instintos parciais próprios da criança são todos dirigidos à mãe, Hermann os reúne sob a denominação de *instinto filial*, derivado do *instinto de agarramento*. Do que decorre a máxima hermanniana: “os momentos decisivos de toda evolução comportam uma privação de instinto filial” (ABRAHAM, 1995c, p. 342).

Ora, voltemos à *unidade dual*. Ao recusar o instinto materno e apontar o instinto filial como o responsável pela ligação entre mãe e bebê, Hermann proclama sua universalidade, reconhecendo seu funcionamento tanto na mãe quanto na criança, ainda que com mecanismos de ação diferentes. Se, na criança, o instinto age orientando-a em direção ao objeto complementar; na mãe, ele age por empatia ou projeção identificatória, levando-a a projetar na criança seu próprio instinto filial. “Graças à empatia materna, os parceiros da unidade dual estão ligados um ao outro à maneira de vasos comunicantes, com a manutenção de um nível constante de demanda e satisfação” (ABRAHAM, 1995c, p. 332-333). O agarramento entre o macaquinho e sua mãe servem como arquimodelo para Hermann, não só evidenciando o instinto e a empatia recíproca entre ambos, mas também demonstrando que a passagem do agarramento efetivo entre os macacos para o agarramento anassêmico entre mãe e bebê humano só se pode realizar graças à inibição filogenética do instinto. “Sob essa luz, a anassemia da unidade dual ganha, então, um sentido concreto: é o desejo-impossível de se agarrar à mãe com pés e mãos” (ABRAHAM, 1995c, p. 333).

Também aí Hermann encontra o arquimodelo para a projeção, mecanismo capaz de colocar no exterior aquilo que se dá no interior do psiquismo. A empatia aos moldes de vasos comunicantes permite o equilíbrio da relação instintual numa projeção recíproca de um sobre o outro. Nesse funcionamento encontra-se a arquiconstituição do mundo exterior, em que, por frustração do instinto filial, a mãe torna-se objeto separado. Tal frustração serve ainda como arquimodelo para a constituição da tópica humana, já que, diferentemente do macaquinho que fica bem ao se desprender da mãe, o bebê humano padece.

a criança, cujo instinto de agarramento sofreu uma inibição congênita, só pode experimentar dolorosamente sua condição de não agarramento e projetar seu agente sobre uma personagem exterior que ele interiorizará sob forma de superego, agente brutal do desligamento. Um desenvolvimento como este é responsável pela clivagem progressiva do psiquismo: os desejos de agarramento à mãe serão, sob a pressão do superego, relegados a um setor separado de si, àquilo que, desde a segunda tópica freudiana, convencionou-se chamar o "id" (ABRAHAM, 1995c, p. 333-334).

A clivagem desfaz a unidade dual, instituindo a relação com os outros do mundo, que se tornam ao mesmo tempo promessa e interdito do agarramento. Assim se institui a tópica, de modo que o desejo filial e a mãe se manterão vivos, juntamente com outros instintos inibidos, constituindo o "Id". Separado da relação materna, o instinto de busca faz do filho um buscador de parceiro sexual, e a unidade dual, tornando-se intrapsíquica, passa a determinar a relação mútua entre o Eu e o Id. Entretanto, a clivagem intrapsíquica é normalmente incompleta, de modo que, em paralelo, subsiste

uma relação de agarramento inter-psíquico, relação cujos parceiros vivem suspensos um no outro e, geralmente, em estado de conflito entre desejo de fusão e necessidade de desligamento. Tal é a dupla exigência, paradoxal, da relação em unidade dual: desejar que o outro seja, ao mesmo tempo, esteio e desejo de agarramento (ABRAHAM, 1995c, p. 334).

Há uma relação entre a ideia de clivagem no psiquismo e da separação da mãe complemento. Resta sempre uma nostalgia, uma parte do psiquismo que é desejo da mãe ausente. A relação dual é uma utopia de complementariedade, e todo encontro se dá entre dois seres faltantes, que trazem em si a lembrança da ausência presente na esperança da completude. "Reconhecer o que nos falta congênitamente é, ao mesmo tempo, liberar o que temos: nossa faculdade de buscar complementos simbólicos, o complemento genital inclusive" (ABRAHAM, 1995c, p. 334-335).

Segundo Abraham, Hermann não formulou uma teoria da simbolização, mas esboçou uma metodologia que toma como precursores<sup>17</sup> os rituais de extração de piolhos, universal nos macacos. O fenômeno sugere que, mesmo nos macacos há um certo limite do agarramento, e que os gestos usados nesse rito representariam tanto a inelutável separação da mãe quanto a perenidade da ligação. "*O valor simbólico do ato proviria precisamente de seu caráter ritual, isto é, da comunhão dos membros do*

---

<sup>17</sup> Abraham destaca que se trata de um precursor e não de um arqui-modelo (ABRAHAM, 1995c, p. 346).

*grupo nessa atividade, comunhão que supre a unidade dual*” (ABRAHAM, 1995c, p. 346, grifos do autor), ou seja, a eficácia simbólica refere-se ao caráter social do gesto, que, ao mesmo tempo, representa

a dissolução da unidade dual e a instituição de um tipo de relação desmaterializada e ritualizada [...], diz respeito precisamente ao caráter social da instituição, isto é, à criação que ela comporta de uma nova maneira de unidade dualista: a comunhão com os membros de um grupo. É porque o conteúdo ou o contexto da comunhão não é a unidade dual, mas o desagarramento, que há símbolo e é porque a comunhão social restitui de alguma forma – embora de modo simbólico – o agarramento perdido que, apesar do traumatismo da separação, a vida pode continuar. Simbolizar é, portanto, exorcizar o traumático repetindo num contexto que, simbolicamente, o repara (ABRAHAM, 1995c, p. 346).

Assim, ao mesmo tempo que a comunhão nos ritos permite uma reparação traumática pela via simbólica, o conteúdo mesmo do ritual afirma simbolicamente o traumatismo. A integração ao social implica a realização desse paradoxo, ou seja, para se ligar à mãe-sociedade há que se repetir incessantemente a simbolização ritual do desagarramento. A “lei da simbolização” é, portanto, uma lei co-essencial à própria vida e, guardadas as diferenças, tanto Hermann quanto Ferenczi apontaram para isso.

Segundo Abraham, embora Hermann não tenha se referido a uma simbolização do compromisso de conflito entre instinto e interdito, como fez Ferenczi, falou de uma “simbolização exorcizante de uma incorporação penosa ou letal” (ABRAHAM, 1995c, p. 347), dada por uma *dramatização* em comum do evento traumático sofrido. Trata-se de uma “repetição simbólica em ato (e não em revivescência afetiva nem em descrição verbal) de um traumatismo sofrido” (ABRAHAM, 1995c, p. 331), como no jogo do *fort-da*, apresentado por Freud em “Além de princípio de prazer (1920)” (2006a). O símbolo introduzido na situação traumática é o barbante, capaz de virtualizar, simultaneamente, presença e ausência da mãe. É importante marcar que a introdução do símbolo no traumático e, em consequência, a dramatização, implica o desdobramento do próprio sujeito, que ao mesmo tempo é ele e pode ver-se do exterior. Logo,

a dramatização implica um terceiro observador do traumatismo, com o qual o sujeito se identifica. O simbolismo é inventado em nome desse terceiro [...] se dramatizar é simbolizar, a repetição simbólica só é concebível no interior de uma comunidade em que cada qual desempenha papel de substituto do objeto perdido e de testemunha de cena simbólica da perda (ABRAHAM, 1995c, p. 332).

Símbolo e *fantasia* guardam importantes diferenças entre si. Freud (2004c) considera afeto e fantasia como representantes psíquicos da pulsão e, para Hermann, ambos implicam uma tomada de posição do Eu diante da demanda instintual. Todavia, o autor esclarece que viver uma situação difere radicalmente de fantasiá-la. Na situação efetiva do “rpto de criança”<sup>18</sup> [...] a unidade mãe-filha se angustia diante da ameaça de deslocamento” (ABRAHAM, 1995c, p. 335). Já na fantasia, há um desejo inconfessável de que o rpto possa provocar a separação da mãe, ou seja, a fantasia mantém o status quo, é um apaziguamento falso, mascarando a realidade psíquica pelo uso de representações possíveis para o Eu e não conforme a realidade das instâncias intrapsíquicas, na ocasião. No exemplo da fantasia de “rpto de criança”, diante da realidade dinâmica de ser invadido por excessivas demandas inconscientes de agarramento, o Eu fantasia o rpto, contrariando o que se passa, dinamicamente, nesse momento.

Ora, todo esse campo conceitual apresentado por Hermann gravita em torno dessa situação tão humana relativa à separação prematura entre o bebê e sua mãe, separação que leva os laços mães-crianças a serem substituídos pelos laços sociais, ou seja, é dessa condição que decorre toda a sociedade humana. Ao mesmo tempo, segundo o autor, tal substituição não se dá sem custos e, dentre esses, há uma situação de angústia aguda da qual se ramificam três derivados que se complementam: o ciúme, a vergonha e o remorso.

Enquanto o ciúme reflete a dor da separação ligada à perda imaginária do objeto amado e o remorso exprime a angústia do ego frente a um superego depositário das ordens parentais, a vergonha, por sua vez, reflete um estado de submissão cordata, incluindo aí fenômenos de mobilização que impedem a busca de proteção no corpo da mãe. Trata-se ainda de uma angústia social, ou seja, do medo de ser excluído da comunidade. Assim, para Hermann (1972), a vergonha corresponde à angústia do *desagarramento absoluto*, sentida pelo sujeito frente ao grupo que lhe

---

<sup>18</sup> “Na história cultural, o ‘rpto de uma criança’ desempenha um papel considerável. Se Freud, em relação ao Édipo, pode falar de transmissibilidade filogenética, o mesmo se passa no que diz respeito ao ‘rpto de uma criança’, pela repetida separação da criança com a mãe, as ameaças e castigos de que a criança é objeto estão gravadas em sua alma como experiências realmente vividas. Antigamente o Homem devorava seus filhos, depois os expôs, abandonando-os à agressão dos animais. Este último costume foi passado de geração em geração, mesmo após o desaparecimento do primeiro. Foi só muito mais tarde que o aborto e a contracepção surgiram, mas logo essas medidas foram, pelo menos oficialmente, severamente restringidas” (HERMANN, 1972, p.142, tradução minha).

anuncia o risco de exclusão. Diz respeito à perda do sentimento de segurança que resulta de uma experiência de desagarramento, em sua dimensão amplamente social.

Enquanto afeto, a vergonha se relaciona com o inconsciente-mãe, mas, ao contrário dos demais afetos, não pretende pedir-lhe socorro ou comunicar-lhe algo. A vergonha se dirige a um terceiro extrapsíquico, para justamente significar que recusamos nosso próprio desejo de agarramento, que rompemos com a mãe, e fazemos parte do grupo.

De fato, não se trata de um afeto espontâneo como no caso da angústia que se desenvolve a partir do único fato da tópica, mas de um afeto encomendado, imposto de alguma forma do exterior, por meios artificiais, que visam produzir uma clivagem no psiquismo. Uma vez instalada a tópica (id-ego-superego), ela exclui as situações de vergonha e substitui por situações de culpa. Em outras palavras, a vergonha é o fato da criança cuja tópica está ainda em processo de instalação e comporta um aviltador, ao menos virtual, no exterior. *Aquilo pelo que ele enrubesce ainda não se acha profundamente reprovado, mas apenas subtraído à visão do terceiro. A vergonha caminha par a par com o segredo e a divisão do ego. A culpa pode ser expiada, a vergonha, por sua vez, só pode ser negada ou dissimulada* (ABRAHAM, 1995c, p. 336, grifos meus).

Tais ideias remetem-me diretamente à cena relatada por um paciente, Cláudio, de 15 anos, automeado tímido, que com grande esforço descrevia-me o horror, a vergonha intensa que sentia ao ser visto caminhando sozinho pelas escadarias que o levava da sala de aula ao pátio. Apavorava-lhe a ideia de que alguém pudesse vê-lo assim, sem amigos ao seu lado. Se dessa forma Cláudio me contava de seu sofrimento diante da ameaça de não pertencer a nenhuma turma do colégio, também me revelava seu segredo mais íntimo. Quando criança era ridicularizado pelo pai, como o menininho que não desgrudava da saia da mãe: *Nos éramos inseparáveis!* (sic)

### **A clivagem**

A criança envergonhada sofre uma clivagem no ego: de um lado conserva-se a criança desonrada, constituída pelo julgamento do adulto desonrador e, do outro lado, o próprio desonrador, incorporado no ego. Por ser durável, a clivagem manterá a criança sempre sensível à vergonha, de modo que na iminência de se ver excluída do grupo de pertencimento, o aviltador incorporado será reativado no ego.

Tisseron (2014), ampliando essa concepção, cita que a vergonha pode tanto estar vinculada à descoberta e à aceitação da separação primária, conforme apresentado por Hermann, quanto à descoberta da diferença dos sexos ou mesmo à escolha de referenciais culturais; de qualquer forma ela pressupõe a presença de uma instância, externa ou interiorizada, que possa provocá-la. Até mesmo o surgimento da capacidade de autonomia pode ser fonte de vergonha para a criança, caso seus pais a façam se sentir envergonhada por seus progressos.

Abraham (1995c, p. 336) aponta que, para Hermann, “ter vergonha” é perder o contato com a mãe, perdendo inclusive o “sentido da orientação espacial que permitiria encontrá-la, da orientação psíquica para simbolicamente chegar a ela, é, portanto, também ser cortada momentaneamente do inconsciente”. O envergonhado, ao ser descoberto e ao mesmo tempo privado de seu desejo íntimo, se sente sem chão e confuso, tornando-se exposto, nu para o olhar do outro. Para Hermann (1972), a vergonha se caracteriza pela inibição – diferentemente da angústia, que se caracteriza pelo recolhimento –, é como se o envergonhado se sentisse abandonado por suas próprias forças, como se o chão desaparecesse sob seus pés. Ele abaixa a cabeça, se esquiva do olhar do outro, se esconde. A inibição age no nível dos processos instintivos e o envergonhado perde a vontade de agir no mundo; não quer e não pode nada.

Sendo um afeto encomendado, ainda que funcionando no psiquismo, a vergonha não entra naturalmente na dinâmica intrapsíquica, ela não brota de uma conjunção tópica adequada, mas de uma tópica inacabada que favorece a empatia, ou seja, no caso, trata-se de um afeto imposto por um aviltador. Para conseguir induzir um afeto, é necessário que o aviltador preencha três condições: que ele “tenha descoberto na conduta que deve aviltar o desejo escondido, o do agarramento depois de ter recalcado nele seu próprio desejo homólogo; é preciso, enfim, que, desonrado, ele se ofereça a si mesmo como objeto de agarramento” (ABRAHAM, 1995c, p. 336). Então, na proposta hermanniana dos *arquimodelos*, o aviltador age a partir das técnicas de agarramento formadas no princípio da humanidade<sup>19</sup>:

---

<sup>19</sup> Ao considerar que toda aquisição humana decorre da arquimelancolia, da identificação melancólica da mãe primordial ao nenhum-pelo-para-bebê e a impossibilidade do agarramento, Hermann supõe esse momento, imaginando um macaco isolado à beira da arquifloresta em chamas e sua mãe como presa da fogueira: “O olho imenso e ardente do braseiro em que ele viu sua mãe se metamorfosear não oferecia um espetáculo melancolígeno até não mais poder? Quando for grande, mãe ou pai, essa criança olhará, pois, seu filho com esse olhar fulminante em que, por identificação ela se transformou; ela o queimará com seu ardor maléfico, inflamará seu rosto de vergonha. [...] no momento preciso em

Ele deverá recorrer aos efeitos das duas arquipercepções mais angustiantes: a dos olhos-brilhantes e a do “alvoroço interno”. Haveria aí como que uma lembrança das recordações do traumatismo filogenético tendo tido como resultado doloroso a perda do agarramento. Diante da voz que se eleva e aos olhos perscrutantes que lançam fogo, o filho aviltado revive sua angústia originária e, graças ao seu estado agudo de incompletude, ele faz do aviltador uma mãe, nova forma que ele está prestes a incorporar (ABRAHAM, 1995c, p. 336-337).

Desse processo nasce o superego. A vergonha, experiência de um efeito específico e diferente da culpa, vem de fora, logo, é primária, portanto, anterior à culpa. “As diferenças intrapsíquicas tópicas entre ego, id e superego acompanham a transformação da vergonha em culpa” (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 9, tradução minha).

Dessa forma, Hermann propõe uma ampliação do alcance do conceito freudiano de superego, de modo que se leve em conta fatores externos a sua formação, como por exemplo o estilo de vida socialmente inadequado dos pais, potenciais fontes duradouras tanto de ansiedade, como de inibição sexual no adolescente. Assim, particulariza-se a doutrina freudiana segundo a qual a interiorização universal das proibições e exigências paternas – como a proibição do incesto – constitui a base do superego (RAND, 2001, p. 52).

O instinto que fora aviltado já seria congenitamente não viável, então, paradoxalmente, o trabalho do aviltador já corresponde aos votos<sup>20</sup> da criança. A própria maturação impõe a chegada do aviltador, mas, em alguns casos, pode também impor um conflito insolúvel ao sujeito.

Quando o aviltador é vergonhoso ou ainda quando o próprio sujeito é aviltado, o superego não consegue ser instalado, deixando de oferecer garantias à tópica. Nesses casos, acaba ocorrendo uma divisão no interior do Eu, dando lugar a uma variedade de tópicas, muitas vezes letais, podendo ir da fobia ou da perversidade moral à psicose ou à melancolia capaz de levar ao suicídio.

---

que o outro procura se agarrar. Você não tem vergonha? isso quer dizer: você deve sentir a queimadura, a fogueira que o ameaça se você não largar sua mãe! É bem esse o arqui-sentido das vergonhas que nos são feitas, o arqui-modelo dos afetos de encomenda que suportamos todos os dias. Quantos, oh! A quantos sofrimento seria necessário submeter a filha do macaco para se tornar a mãe do homem! Separa-se como a arqui-madrasta separadora! Queimar de vergonha como a arqui-madrasta flamejante! Esconder, esconder-se como a arqui-madrasta eclipsada, disfarçada!... Aquela que se agarra por falta do que agarrar, aquela que busca por falta de objeto, eis como a pobre criança símia se fez mãe separadora, mãe aviltante, mãe misteriosa” (ABRAHAM, 1995c, p. 316).

<sup>20</sup> A noção de “voto” será melhor apresentada mais à frente, no capítulo 5.

Aquele que não conseguiu instalar um superego suportável, é ou um envergonhado ou um desavergonhado. Nos dois casos, ele dissimula sua vergonha e isso para não alimentar o instinto de busca do outro, significando-lhe que o desligamento do objeto aconteceu mesmo. Pois, ninguém ignora que a sociedade se baseia na repressão do agarramento. Além disso, o temor de que o objeto da vergonha, ainda que um simples desejo não conformista, não seja aventado dá lugar a uma verdadeira angústia “social”. Isso é válido até para uma tópica bem construída. *Nada, com efeito, é mais temível do que a perspectiva de ser excluído do grupo por ter infringido, ele mesmo ou um representante do superego, as leis não escritas da sociedade* (ABRAHAM, 1995c, p. 337, grifos meus).

Tisseron (2014), apoiando-se nos pensamentos hermannianos e reconhecendo que a instância parental idealizada serve de suporte para o ideal do ego da criança, aponta as relações entre a vergonha e as falhas ou clivagens dessa instância, cuja falência produz efeitos muito diferentes daqueles em que a criança se vê impedida de satisfazer o ideal. A autodesvalorização de um dos pais, ou a desvalorização vinda do outro da dupla parental (ainda que seja recíproca), assim como a invalidação de um ou de ambos pelo meio social produz na criança um tipo de reação à ameaça de uma identificação invalidante, nula: “a criança confrontada com um progenitor “nulo”, sente de início a sua própria nulidade: nulidade do seu amor (que não foi suficiente para ajudar o progenitor a cumprir seu papel) e a nulidade da sua idealização do progenitor (ele era inapropriado, a criança se enganou)” (TISSERON, 2014, p. 72, tradução minha).

Na tentativa de se proteger dessa identificação paralisante, a criança, muitas vezes, substitui o amor pelo desprezo e pelo ódio. Mas, ainda que tais sentimentos hostis evitem a completa identificação com a figura desvalorizada, parte desse processo já estava em curso, ou seja, em alguma medida a criança já estava parcialmente identificada com os pais, o que a leva, mesmo que inconscientemente, a também dirigir para si tais sentimentos, resultando muitas vezes em uma série de fracassos pessoais. Porém, para ser mais exata, qualquer pessoa que possa lembrá-la do progenitor desprezado pode ser alvo de sua aversão, ainda que essa conduta possa levá-la, mais tarde, a sentir-se culpada e, conseqüentemente, à instauração de comportamentos compulsivamente reparadores.

Nos casos em que a mãe é justamente a agente da humilhação paterna, não raramente, a criança, ao identificar-se com ela, vai desenvolver intensa vergonha pelo pai, mas dificilmente tal afeto será reconhecido dessa forma. Em outras palavras, às vezes é muito difícil recuperar a história de vergonhas vividas tão precocemente, já

que o deslocamento do afeto dificulta seu reconhecimento, ou seja, quanto mais cedo ocorrem tais deslocamentos, maior o risco de que eles sejam capturados em atitudes, traços de caráter e comportamentos que dificultam a construção da própria história e a formulação da queixa referente a essa dor. Frente a vergonhas impossíveis de serem representadas a si mesmo, por terem sido privadas de suas figuras de ligação, restará à criança duas possibilidades: “ou esquecer tudo (essas são as várias gravidades da clivagem, mais ou menos complementadas pelos efeitos do recalque dinâmico); ou interpretar a cena de maneira diferente: esses são os deslocamentos da vergonha” (TISSERON, 2014, p 128, tradução minha).

Pode acontecer ainda, que o progenitor, tomado na posição de ideal, somente mais tarde, após a descoberta de um segredo familiar vergonhoso, torna-se culpado e desprezível<sup>21</sup>. Ou quando os membros do grupo social valorizado pela criança, incluindo aí os parentes que contribuem para constituição das instâncias ideais, num dado momento transformem a figura parental idealizada em alguém digno de vergonha. Muitas vezes esse é o caso dos filhos de imigrantes, cujo pai, em posição prestigiada no país de origem, torna-se um trabalhador mal pago e humilhado pela comunidade de acolhimento. Em muitos desses casos, a criança cresce trazendo em seu interior um pai de quem se envergonha, levando-a a “oscilar entre momentos de identificação com esse pai vergonhoso e momentos de ataque interior contra ele, seguidos de intensa culpa” (TISSERON, 2014, p. 74, tradução minha).

Enfim, dessa forma, vamos tateando as razões que levaram Hermann (1972) a reconhecer, para além do papel desempenhado pelos pais na constituição das instâncias de autoridade, também aqueles desempenhados pelas outras pessoas do entorno da criança. Não se trata de considerá-las independente das relações parentais, mas, ao contrário, compreender que justamente é este “ao redor” que dá contorno a tais figuras. O que leva uma criança a internalizar uma imagem parental ideal tida como má não é só a ambivalência de seus próprios sentimentos, mas também o fato de que esse personagem cometeu delitos como roubos, trapanças, comportamento sexual criminoso, enfim, algum ato condenável ou desvalorizado pelo grupo em que se está inserido. Nessas circunstâncias a criança é levada a dividir a imagem parental na constituição de seu Ideal de Eu, de modo que a parte em desacordo com essa figura irá se apoiar em outro membro do entorno, como, por

---

<sup>21</sup> Esse aspecto será amplamente desenvolvido por Nicholas Abraham e Maria Torok e apresentados no capítulo 4.

exemplo, um avô ou mesmo outra figura investida de autoridade social. Portanto, a instância ideal será dividida entre um ideal apoiado no progenitor vergonhoso e um ideal apoiado em uma figura socialmente respeitada, fazendo cair sobre o primeiro o peso de acusações vergonhosas. Desse modo,

o indivíduo é levado a encenar essa clivagem por meio de comportamentos nos quais se vê compulsivamente conduzido pela instância ideal a praticar atos que evocam simbolicamente o(s) delitos(s) do progenitor em questão; ao mesmo tempo, ele experimenta uma vergonha intensa ligada a esses atos, sem relação com seu conteúdo real, mas ligada à vergonha de que eram carregados os comportamentos condenáveis do progenitor (TISSERON, 2014, p. 74, tradução minha).

Enfim, desse modo Hermann (1972) vai anunciando que o papel desempenhado por um terceiro familiar ou social (avô, tio, vizinho, professor etc.) é essencial, ainda mais quando os dois pais se desvalorizam juntos. Tal terceiro de fato pode permitir que a criança estabeleça outras identificações estruturantes e, assim, possa evitar a vergonha e o temor de ser excluída de seu grupo, quer seja por ter ela própria transgredido as leis organizadoras da comunidade em que se insere, quer seja porque um representante do superego o fez. quer seja por ter ela própria transgredido as leis organizadoras da comunidade em que se insere, quer seja porque um representante do superego o fez.

Assim, a dialética da vergonha inclui tanto o temor de ser excluído, como também a vergonha induzida pela exclusão. No primeiro caso, o desagarramento doloroso reativa o instinto de busca que, diante da falta de perspectiva exterior, volta-se para o sujeito numa autocrítica feroz ou num ruminar melancólico. Quanto à vergonha ligada à exclusão, seus efeitos podem ser tão avassaladores que a própria tópica corre o risco de desabar num surto psicótico.

Enquanto a angústia, afeto que clama pela mãe, ressalta o vínculo a uma pessoa, a vergonha enfatiza o pertencimento a um grupo, família, nação ou classe. É o risco de ser afastado desse grupo de ligação que angustia o sujeito envergonhado, mobilizando representações bastante específicas. Segundo Tisseron (2014, p. 27, tradução minha), em suas formas menores, a vergonha mobiliza imagens “ligadas à analidade e à fecalidade, imagens essas que constituem expressão corporal da angústia de separação muito anterior a fase anal”, de modo que o envergonhado se vê como um lixo expelido do corpo social. Nas formas graves da vergonha, o sujeito se vê privado de suas referências identificatórias, de suas escoras psíquicas habituais.

Nesse caso, a vergonha é vivida sob risco de um colapso ou ainda de uma verdadeira desintegração psicótica.

Dessa forma, Imre Hermann nos abriu caminho em direção à vergonha como uma “angústia social”. A vergonha é sentida por si, mas também pelo outro, ou seja, os atos cometidos por membros da família ou do grupo social também têm o poder de nos gerar vergonha. Por extensão, é possível envergonhar-se por qualquer ato cometido por outro humano, ainda que este outro não seja alguém por quem tenhamos apreço. Um exemplo emblemático dessa situação é apresentado por Primo Levi (2019) em *A trégua*, referindo-se à vergonha que “o justo experimenta ante a culpa cometida por outrem, e se aflige que persiste, que tenha sido introduzida irrevogavelmente no mundo das coisas que existem, e que a sua boa vontade tenha sido nula ou escassa, e não tenha servido de defesa” (LEVI, 2019, p.10). Este trecho refere-se à chegada ao Lager, em Auschwitz, da primeira patrulha russa. Diante dos cadáveres decompostos, dos barracões arruinados e de alguns poucos sobreviventes, os jovens soldados foram tomados por “uma confusa reserva, que selava as suas bocas e subjugava os seus olhos ante o cenário funesto” (LEVI, 2019, p.10). Levi nos conta da vergonha de protagonizar passivamente um dos capítulos mais indignos da história humana.

Assim, a instância ideal na origem do sentimento de vergonha pode ela mesma ser marcada por vergonha. Enquanto para Freud esta instância era constituída exclusivamente a partir dos pais e em particular do pai, Hermann considerou o papel desempenhado por todos os personagens próximos à criança e as divisões que poderiam resultar, uma parte do ideal tendo vergonha da outra.

#### **4. NICHOLAS ABRAHAM (1919-1975) E MARIA TOROK (1925-1998)**

Ferenczi e Hermann abriram o caminho que permitiu a Abraham e Torok prosseguirem na trilha de uma metapsicologia da vergonha. No que se refere aos processos de constituição do psiquismo, as elaborações teóricas de ambos se distanciaram, algumas vezes, das de Freud, da mesma forma que ocorreu com Ferenczi e Hermann. De acordo com Moreno (2009, p. 89), Freud, ainda que em várias passagens tome a ontogênese como uma remontagem da filogênese, dando destaque à transmissão das profantasias, vai considerar a sexualidade como representação de base da vida psíquica. De uma perspectiva teórica mais ampla, para Abraham e Torok, o surgimento do psiquismo se dá ainda no plano da transmissão e herança de uma organização psíquica familiar, de modo que a sexualidade parte de algo que já está presente antes mesmo do nascimento.

Também nesse sentido, Tisseron (2014, p. 29) propõe que os autores se descolam das ideias freudianas que se centram numa teoria de desenvolvimento psíquico universalmente válida, expressas particularmente na noção de um complexo nuclear na neurose infantil. Para Abraham e Torok, nem toda psicopatologia organiza-se em torno do complexo de Édipo e nem sempre o recalque estará presente. Em relação a Freud, ambos consideram que o fundamental das descobertas do autor está precisamente na decifração dos traços do passado conflituoso que jaz por traz dos sintomas e que podem aparecer em qualquer momento da vida do sujeito, independentemente da idade.

Durante a escuta do sofrimento de seus pacientes, Abraham e Torok “ouviram” dores cujas lembranças e narrativas pareciam completamente excluídas. Nessas ocasiões se perceberam andando em círculos numa repetição sem fim, impedidos de compreender o que se passava nas sessões. Suspeitaram estar diante de histórias que não haviam se organizado ao redor de desejos não realizados, cuja colocação em palavras havia sido impedida pelo recalque, mas em torno de situações que, de fato, ocorreram e não puderam ser postas em palavras, pois geravam profunda vergonha.

Esses reposicionamentos teóricos, dentre outros<sup>22</sup>, não menos importantes, permitiram aos autores a elaboração de um corpo teórico bastante criativo, o que, por outro lado, nos impõe – assim como fizeram Firenczi e Hermann – o desafio de percorrermos um vasto campo de conceitos originais e complexos que se articulam entre si.

A obra do casal compreende um pensamento tão fecundo à compreensão metapsicológica da vergonha, que ambos acabaram tornando-se os principais interlocutores deste trabalho, demandando todo o capítulo 5, repleto de desvios e conceitos difíceis de apreender. Na concepção da dupla, a formação da identidade sempre pressupõe um terceiro, já constituído e capaz de servir como mediador para o despertar do desejo no sujeito em formação. É justamente na relação com esse terceiro que a vergonha toma lugar, podendo aí desempenhar papel crucial, capaz mesmo de comprometer todo o psiquismo e, por extensão, em alguns casos, toda uma comunidade.

Sempre tomando a clínica como fio condutor e tendo a preocupação com a técnica como catalisador das investigações empreendidas, os autores se embrenharam pela escuta do trauma, considerando-o um entrave para o processo espontâneo de criação de si, ou seja, para o trabalho de introjeção em todos os níveis. Desta perspectiva, tomaram-no como o eixo em torno do qual a vida psíquica se organiza, de modo que conceberam o psiquismo dividido entre, de um lado, a descoberta criativa da vida, numa busca espontânea de um desabrochar de si harmonioso e, de outro, bloqueios, mortes parciais do funcionamento vital surgidas em consequência de traumas pessoais, interpessoais e transgeracionais.

Foi a partir da década de 1960 que Nicholas Abraham e Maria Torok passaram a se concentrar nas catástrofes psíquicas, individuais e coletivas, tais como os segredos nascidos de acontecimentos da Segunda Guerra. Também se ocuparam das perseguições políticas ou raciais, dos crimes de ódio e, naturalmente, das experiências em campos de concentração. Desse trabalho deixaram, além de importantes conceitos, um legado ético à psicanálise: a responsabilidade com a história, tanto a pessoal, como a familiar, nacional e mundial. Cabe ao analista manter

---

<sup>22</sup> Como poderá ser observado ao longo deste capítulo, os autores questionam alguns conceitos bastante estruturais da psicanálise, tais como pulsão de morte, símbolo, transferência, fantasia e realidade.

viva a história. Nas palavras de Rand (2001, p. 53, tradução minha) em citação do casal,

o analista deve ele mesmo, não esquecer, para poder salvar os que foram hipnotizados, alienados no esquecimento e na negação da história. O analista deve a ele mesmo manter rigorosamente a lembrança, para que sua função de analista não sucumba à destruição e reste ao serviço da vida e contra a Barbárie

De modo geral, conforme Rand (2001), pode-se dizer que ideias, tais como o fantasma transgeracional, o luto impossível, a inclusão e a cripta representam especificidades teóricas e clínicas próprias desses autores, conduzindo-os sempre à conclusão de que o indivíduo só pode ser pensado sob a perspectiva de uma organização psíquica grupal. Tais descobertas confluíram invariavelmente para a ideia de que o indivíduo, enquanto tal, não tem mais que uma existência virtual, já que, do ponto de vista psíquico, ele é sempre plural, trazendo em si um outro, um grupo familiar e social.

Nessas noções, cuja potência permitiram a Abraham e Torok escutarem sofrimentos psíquicos até então inaudíveis, encontraremos importantes elementos para uma compreensão psicanalítica da vergonha.

#### **4.1 As Observações de Karl Abraham**

Para Torok (1995a), há um fato clínico que, embora de certa forma pouco trabalhado pela psicanálise, já se mostrava presente nas cartas trocadas entre Freud e Karl Abraham no período de março a maio de 1922. Às voltas com questões clínicas e teóricas ligadas ao luto, normal ou patológico, e aos quadros maníaco-depressivos, Karl Abraham revelou a Freud algo que lhe parecia bastante pertinente ao tema:

tenho a impressão de que um grande número de pessoas apresentam, pouco depois de um período de luto, um crescimento libidinal. Este se manifesta numa necessidade sexual crescente e parece conduzir – pouco depois de um falecimento – à concepção de uma criança” (ABRAHAM, 1922<sup>23</sup>, apud TOROK, 1995a, p. 215-216).

Nesses termos, Abraham indagou a Freud sobre sua opinião acerca dessa nota, questionando-o em que medida sua observação sobre o crescimento da libido,

<sup>23</sup> Comunicação pessoal entre Karl Abraham e Sigmund Freud (Berggasse 19, Viena, 30 mar. 1912).

que se segue pouco depois da perda objetal, poderia vir a contribuir com os estudos sobre o luto e a melancolia.

Algumas cartas foram necessárias até que Freud pudesse se dar conta da questão introduzida por Karl Abraham, que precisou recolocar-se, sendo ainda mais direto e explicitando sua hipótese: “O crescimento da libido depois do luto poderia ser plenamente análogo ao da ‘festa maníaca’” (ABRAHAM, 1922<sup>24</sup>, apud TOROK, 1995a, p. 217). Só então Freud reconheceu que o amigo buscava aquilo que, nos casos normais, pudesse de alguma forma explicar a transição da melancolia à mania. Desafortunadamente, enquanto Karl Abraham apontava a problemática pulsional envolvida nesses quadros, sobretudo ligada às fantasias em jogo, Freud, mais interessado em outros aspectos do psiquismo, tomou outra linha investigativa, privando-nos dos frutos que poderiam advir da intuição de Karl Abraham.

Torok, diante dessa fecunda observação clínica, tomando as confissões envergonhadas daqueles que se sentem eufóricos nas situações em que deveriam sentir dor, abatimento, tristeza ou qualquer outra reação esperada para uma situação de luto, extraiu uma compreensão metapsicológica do que denominou *doença do luto*:

não é, como se poderia pensar, a aflição causada pela própria perda objetal, mas o sentimento de um pecado irreparável: pecado por ter sido invadido pelo desejo, por ter sido surpreendido por um transbordamento da libido, no momento menos conveniente, no momento em que convém afligir-se e abandonar-se ao desespero (TOROK, 1995a, p. 218).

A autora considerou o crescimento libidinal por ocasião da morte do objeto como um fenômeno universal, cuja compreensão psicanalítica nos impõe a revisão dos conceitos de incorporação e introjeção, muitas vezes usados, equivocadamente, como sinônimos pelos psicanalistas.

## 4.2 O Conceito de Introjeção

Segundo Landa (1999), Nicolas Abraham e Maria Torok empreenderam um intenso trabalho para fundamentar a distinção entre introjeção e incorporação. Percorrendo a obra de Ferenczi, ambos acompanharam passo a passo o desenvolvimento do conceito de introjeção, levando-o ao limite, radicalizando-o ao

---

<sup>24</sup> Comunicação pessoal trocada entre Karl Abraham e Sigmund Freud (Berggasse 19, Viena, 28 maio 1922).

ponto de fazê-los chegar a algumas conclusões clínicas bastante diferentes das de Freud<sup>25</sup>.

É em 1909, com base no conceito de transferência, apresentado por Freud no emblemático caso Dora, que Ferenczi (1992a) referiu-se ao termo pela primeira vez. Inicialmente associado à identificação<sup>26</sup> histórica, a introjeção é tida como característica das neuroses em geral<sup>27</sup>, sendo a capacidade das históricas de se colocarem no lugar de outra pessoa, sentindo intensamente o que acontece com os outros.

Ferenczi empregou as expressões *deslocamento* e *transferência* de modo indiferenciado, mas referiu-se à segunda como um caso particular da tendência geral ao deslocamento<sup>28</sup> próprio dos neuróticos. Apesar de conceber a transferência como um fenômeno habitual da vida, ele reconheceu que o tratamento analítico favorece seu aparecimento. Nesse caso, o analista seria uma espécie de catalizador, sem, contudo, participar verdadeiramente do fenômeno – introjeção –, naquilo que se refere a seu desenvolvimento e desaparecendo, uma vez findo o processo.

O papel do catalizador-analista é ser um mediador entre o ego e o inconsciente [...] o analista se torna uma representação de uma pulsão, enquanto o espaço analítico se torna o duplo de uma configuração psíquica que será sempre desconhecida se não puder se desenvolver no espaço geográfico cujos limites seriam uma sessão analítica (LANDA, 1999, p. 27).

Assim, o mecanismo da transferência no tratamento analítico diz respeito a um papel particular do conceito de introjeção. Após a retirada do “catalizador” do processo – no caso, o analista –, “resultará disso uma apropriação de uma parcela do

<sup>25</sup> Tais diferenças podem ser observadas nas surpreendentes interpretações feitas pelos autores em sua retomada do caso “Homem dos lobos”; essas serão abordadas mais à frente.

<sup>26</sup> Como parte do trabalho minucioso empreendido para precisar os termos, Nicolas Abraham apontou a diferença entre *introjeção* e *identificação*, ressaltando que o resultado da primeira – como detalharemos mais à frente – é uma relação com o objeto interno, fala do sujeito e do objeto, correspondendo a um processo capaz de determinar o dentro e o fora, o que é próprio e o que é estrangeiro. Já a identificação diz respeito a um lugar momentaneamente ocupado pelo sujeito, ou seja, permite *deslocamento* para posições diferentes. De qualquer forma, reconhece que não há como negar que a identificação entra no processo de introjeção, ainda que sejam mecanismos distintos. Quando a identificação não se oferece à introjeção de uma relação, aí sim ela deve ser vista como uma defesa, particularmente quando essa se dá com a “Imago ou uma pessoa que lhe é complementar, o que eles desejam que o sujeito seja. Quando uma tal identificação é aplicada a um sujeito exterior que realiza o Ideal emprestado à Imago, temos que proceder a uma identificação dita narcísica” (ABRAHAM, 1995d, <sup>27</sup> Opondo-se à projeção, característica da paranoia.

<sup>28</sup> “Mecanismo fundamental pelo qual o neurótico pode escapar aos processos penosos e, portanto, reprimidos” (LANDA, 1999, p. 26).

inconsciente pelo analisante. Nesse sentido, pode-se dizer que há uma ampliação do Eu. Ocorre então uma ‘introjeção das pulsões’” (LANDA, 1999, p. 27).

Em outras palavras, no tratamento analítico, o sujeito desloca – transfere – ao analista os afetos<sup>29</sup> cujas representações foram recalçadas e o analista se oferece para dar representatividade a esses afetos, que serão então introjetados. Há uma transformação na economia psíquica desse sujeito. Feito isso, o analista cumpriu sua função, não é mais necessário, uma vez que seu papel resultou na ampliação do Eu do analisante. Trata-se de repatriar, na transferência, aquilo que existia à margem do Eu.

Assim, vê-se que, para Ferenczi (1992a), a noção de introjeção baseia-se na noção de transferência e implica considerações de ordem fundamentalmente econômica. Diferenciando-se da introversão na demência precoce e da projeção na paranoia, a introjeção foi inicialmente pensada, pelo autor, como o mecanismo de defesa próprio da neurose, sendo diametralmente oposta à projeção. Diante de emoções penosas, o neurótico esforça-se para incluir em seu mundo interno grande parte do mundo externo, tornando-o objeto de fantasias conscientes e inconscientes, podendo, por essa via, oferecer um destino aos afetos livres, aqueles provenientes das aspirações não realizadas.

O próprio Ferenczi (1992b) revisaria essa posição, afirmando então que tanto a projeção quanto a introjeção são tomadas não mais como mecanismos de defesa, mas como modelos de funcionamento psíquico. Em 1912, no artigo “O conceito de introjeção” (1992b), o tema foi revisitado e o conceito mais bem definido. A introjeção tornou-se o mecanismo fundamental pelo qual o Eu é capaz de se expandir, ou seja, é a própria forma de funcionamento do aparelho. Assim, introjetar é mesmo aquilo que o psiquismo sabe fazer, resultando daí as representações e as fantasias – produzidas pela associação das representações. É a “tomada de posse gradual, ou mesmo a colocação à disposição no Eu – de modo enriquecedor e livre – de tudo o que possa vir do mundo exterior, do próprio corpo, do inconsciente ou da organização familiar” (RAND, 2001, p. 80, tradução minha).

---

<sup>29</sup> Freud fala de deslocamento de representações, enquanto Ferenczi fala de deslocamento de afetos. “Para Ferenczi, a representação permanece fixada aos complexos reprimidos, apenas o afeto em excesso e os gases sob pressão buscam se fixar sobre outras representações” (NEYRAUT, 1974, p. 160 apud LANDA, 1999, p. 28).

Na origem, o mundo é autoerótico, mas, pelos movimentos de introjeção, os objetos do mundo externo passam a fazer parte da esfera do Eu. O que era estrangeiro deixa de ser, os elementos externos e os internos se misturam, de modo que o Eu toma para si objetos que, na verdade, não lhe pertencem. Nessa nova perspectiva, a introjeção é coessencial ao autoerotismo, sendo ambos fundamentais na construção do Eu, permitindo ao recém-nascido “instaurar um processo interativo de caráter eminentemente psíquico, que seria o equivalente do ato de sucção” (LANDA, 1999, p. 36). Trata-se de poder absorver o mundo externo, metabolizando-o, trazendo-o para o Eu. Diz respeito à inclusão do objeto e à possibilidade de recheiar o psiquismo com representações. É desse modo que se torna possível apropriar-se do sentido das coisas. A introjeção, o amor e a transferência tornam-se, assim, sinônimos, no que significa a expansão da pulsão autoerótica em direção ao objeto.

Justamente essa nova compreensão do termo deu a Nicholas Abraham e Maria Torok o ponto de partida que os levou a estabelecer uma clara distinção entre introjeção e incorporação, termos que, segundo os autores, têm acepções diferentes e diametralmente opostas, muito embora possam parecer sinônimos. Sublimando a diferença entre eles, Maria Torok (1995a) destacou que a introjeção não inclui apenas o objeto, mas as pulsões que se ligam a ele. A confusão se dá devido à estrutura lexicológica do termo “intro-jeção”, mas, tal qual Ferenczi o concebeu, o conceito inclui três pontos: “extensão dos interesses auto-eróticos; alargamento do Eu pela eliminação dos recalcamientos; inclusão do objeto no Eu, e conseqüentemente ‘objetualização do auto-erotismo’ primitivo” (TOROK, 1995a, p. 221).

Segundo a autora, apesar do triplo sentido, aspectos importantes do conceito vêm sendo desconsiderados pelos teóricos da psicanálise, que acabam por restringir o termo à posse do objeto por incorporação, como movimento compensatório diante de uma perda de objeto, ou de sua falta. Conforme apresentado por Ferenczi, a força-motriz da introjeção não pode ser a perda do objeto de amor, assim como também ela não seria capaz de estancar um processo que age como força pulsional. A introjeção, que no tratamento toma a forma de transferência, diz respeito a um processo de inclusão do inconsciente no Eu e só se pode realizar por intermédio do objeto. Para a autora,

funcionando como um verdadeiro instinto [...] não é da ordem da compensação, mas da ordem do crescimento: Ela busca introduzir no Ego, alargando-o e enriquecendo-o, a libido inconsciente, anônima ou recalçada

[...], não se trata de introjetar o objeto [...], mas o conjunto das pulsões e de suas vicissitudes cujo objeto é o próprio contexto e o mediador (TOROK, 1995a, p. 222).

Para Torok (1995a), o objeto e, no contexto da análise, o próprio analista, como já havia sido apontado por Ferenczi, exerce um papel de mediação, num ir e vir entre o narcísico e o objetal, entre o autoerotismo e o heteroerotismo. Nesse movimento, aquilo, até então experimentado como pura incitação pulsional, transforma-se em desejos e fantasias de desejo, ganha nome, abrindo-se ao jogo objetal. Pinheiro (1995) ilustra bem essa ideia, indicando como o objeto se oferece para suporte daquilo que aspira à introjeção:

São as representações investidas pelo objeto e, por conseguinte, o próprio mundo simbólico de que o objeto é portador, que a introjeção visa incluir na esfera psíquica. O fator primordial, para Ferenczi, é o fato de que a introjeção diz respeito à linguagem, ao mundo de representações do objeto, à ordem de valores, ao investimento e ao sentido, mais do que ao objeto em si introjetado como parece ser, por exemplo, a proposta de Klein, quando faz uso de tal conceito. Em Ferenczi, o objetivo da introjeção refere-se sobretudo à subjetividade; trata-se de trazer para a esfera psíquica os sentimentos do objeto, este funcionando apenas como suporte das representações já investidas que traz consigo. Essas representações, carregadas de sentido possibilitam ao aparelho psíquico apropriar-se do que lhe falta: o sentido. Se tomarmos como exemplo a introjeção do seio, o fundamental neste processo será a inclusão da noção de prazer ou desprazer deste seio em amamentar. O objeto seio nada mais é que suporte dos sentimentos, dos sentidos que traz consigo, estes sim essenciais. As primeiras identificações têm como função básica mediar – dando sentido ao que não tem, possibilitando assim uma circulação interna capaz de produzir outros sentidos (PINHEIRO, 1995, p. 46).

Logo, pode-se concluir que o primeiro objeto introjetado, fundando o sentido de prazer e desprazer e, portanto, fundando o aparelho psíquico sob a regência do princípio de prazer, é o responsável por implantar na cria humana a ordem da sexualidade<sup>30</sup>, permitindo-lhe o acesso ao universo simbólico.

### 4.3 O Conceito de Incorporação

Torok (1995a) descreveu a incorporação como um mecanismo fantasmático que, com características contrárias aos da introjeção, põe-se em ação justamente

---

<sup>30</sup> Ao colocar a introjeção como base constitutiva da subjetividade, Ferenczi (1992b) prescinde da noção de apoio apresentada por Freud na tentativa de explicar o conceito de pulsão (tomada como desvio da satisfação instintiva). O processo de introjeção já pressupõe em si uma produção de sentido, dispensando qualquer vínculo com a ordem somática (PINHEIRO, 1995).

devido à perda do objeto antes que este tenha cumprido seu papel de mediador entre o dentro e o fora. Nessas circunstâncias, a ausência do objeto, agindo como um interdito, impõe um obstáculo intransponível à introjeção. Nas palavras da autora,

como compensação do prazer perdido e da introjeção ausente, realizar-se-á a instalação do objeto proibido no interior de si. É essa a incorporação propriamente dita. Ela pode operar no modo da representação, do afeto ou de algum estado do corpo, ou utilizando dois ou três modos simultaneamente [...] ela se distinguirá sempre da introjeção, processo progressivo, em nome de seu caráter instantâneo e mágico. Na ausência do objeto-prazer, a incorporação obedece ao princípio de prazer e opera por meio de processos próximos da realização alucinatória (TOROK, 1995a, p. 222).

Sendo assim, fica claro que a introjeção não pode significar uma compensação por sua ausência; o objeto é absolutamente imprescindível no processo de introjeção da pulsão, é dele que depende a representação desta. Por outro lado, a incorporação vem justamente substituir a introjeção fracassada e o faz magicamente. Ali onde a introjeção não foi possível, o Eu conta para si uma mentira, fazendo de conta que o processo se realizou com sucesso, mas o que habitará o Eu será apenas uma fantasia da introjeção: a incorporação e, nesse caso, não haverá o enriquecimento do Eu pela introjeção dos sentidos portados pelo objeto.

O funcionamento mágico, tão nuclear na incorporação, já havia sido tema de alguns escritos de Ferenczi. No artigo “O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios (1913)” (FERENCZI, 2011), o autor apresentou os períodos de onipotência incondicional, da onipotência alucinatória mágica e da onipotência com a ajuda de gestos mágicos, sendo todos esses períodos partes do movimento de introjeção.

Foi na clínica das neuroses obsessivas, com sua revelação sobre a dificuldade dos pacientes em se desfazer de suas crenças de onipotência que, tanto Freud quanto Ferenczi encontraram o epicentro de suas questões: interrogaram-se sobre esse sentimento de onipotência e quais as bases que o sustentam.

Embora tanto um quanto o outro estivessem às voltas com questões ligadas ao princípio do prazer e ao princípio da realidade, Freud (2004b) se deteve na passagem de um princípio a outro, julgando-a essencial ao desenvolvimento do Eu, já que entendia não ser possível uma organização submetida ao princípio do prazer. Ferenczi, por sua vez, questionou-se especificamente se essa passagem se daria de uma só vez ou por etapas, o que o levou a considerar “que existe um estado do

desenvolvimento humano que realiza esse ideal de um submetido unicamente ao prazer e não só na imaginação e de maneira aproximada, mas na realidade e de modo efetivo” (FERENCZI, 2011, p. 48).

Então, apontou o “período da onipotência incondicional” (FERENCZI, 2011, p. 49), aquele em que o feto, na barriga da mãe, não precisa fazer absolutamente nada para se desenvolver. Para Ferenczi (2011, p. 48), onipotência “é a impressão de ter tudo o que se quer e de não ter mais nada a desejar”. Trata-se de um estado que continuará eternamente atraindo o ser humano, como uma espécie de “pulsão de regressão maternal” (FERENCZI, 1990, p. 35). Supondo uma vida psíquica intrauterina, o autor entende que os demais períodos farão referência a esse.

O seguinte, “período da onipotência alucinatória mágica” (FERENCZI, 2011, p. 50), inicia-se com o nascimento. O bebê, em seu despreparo diante das novas exigências da vida, por descargas motoras desordenadas e gritos revela sua aflição, pondo em desespero os que se encontram a sua volta, que rapidamente se prontificam a atendê-lo. Sem meios para compreender o que se está passando, a criança experimenta viver a posse de uma espécie de força mágica, “capaz de concretizar todos os seus desejos mediante a simples representação de sua satisfação” (FERENCZI, 2011, p. 51). O sono, sonho e alucinações de desejos na psicose, ou seja, os sistemas regidos pelo princípio do prazer estão ligados a esse período.

Segue-se a esse o “período da onipotência com ajuda de gestos mágicos (FERENCZI, 2011, p. 52)”, em que a criança, diante das solicitações do mundo exterior, realiza novo esforço motor, agora mais organizado, funcionando como uma linguagem gestual. Ainda que de modo rudimentar, ela já é capaz de expressar suas necessidades, que serão a seguir satisfeitas. Para Ferenczi (2011), a epilepsia essencial<sup>31</sup>, a conversão histérica e os gestos supersticiosos correspondem a esse período.

A partir de então, chega-se aos momentos em que os gestos mágicos não são mais suficientes. Necessidades e desejos passam a ser confrontados com a realidade, então entra em cena o mecanismo da projeção.

---

<sup>31</sup> Conforme fonte online Medipédia (2012), trata-se daqueles casos em que não se pode identificar nenhuma lesão orgânica justificando o problema, ainda que seja possível encontrar evidência de uma predisposição genética, podendo ser transmitida hereditariamente.

Se até então o ser “onipotente” podia sentir-se uno com o universo que lhe obedecia e seguia os seus sinais, uma discordância dolorosa vai produzir-se pouco a pouco no seio de sua vivência. É obrigado a distinguir do seu ego, como constituindo o mundo externo, certas coisas malignas que resistem a sua vontade, ou seja, a separar os conteúdos psíquicos subjetivos (sentimentos) dos conteúdos objetivos (impressões sensíveis) (FERENCZI, 2011, p. 53).

Enquanto esses períodos de magia compõem o processo de introjeção, o mais arcaico dos mecanismos psíquicos, responsável pela expansão do Eu, o período seguinte refere-se ao mecanismo da projeção, processo relativo à apreensão da realidade, mas inicialmente incerto quanto à ligação Eu e não Eu. Nesse novo período a criança investe o mundo das qualidades que reconhece em si, ou seja, das qualidades do Eu. “todas as coisas se lhe apresentam como animada e em que tenta reencontrar em cada coisa seus próprios órgãos ou seu funcionamento” (FERENCZI, 2011, p. 54). Apta a estabelecer relações simbólicas e comunicação verbal, novamente a criança será atendida pelos que estão a seu redor. Trata-se do “período dos pensamentos e palavras mágicos” (FERENCZI, 2011, p. 56). É a esse período que Ferenczi relacionou a regressão dos neuróticos obsessivos e o sentimento de onipotência, presentes nas superstições e magias.

Ora, se a magia, conforme Ferenczi, ocupa lugar tão essencial no desenvolvimento do Eu, há de se presumir que qualquer interrupção do processo de introjeção faça com que, obedecendo às leis do princípio do prazer, entre imediatamente em cena o procedimento incorporativo, recuperando magicamente o objeto. Retomando as palavras de Torok:

Essa magia recuperadora não pode dizer seu nome. A menos que se trate de uma crise maníaca aberta, ela tem boas razões para se esconder. Pois não esqueçamos que ela nasceu de um interdito que ela contorna, sem verdadeiramente transgredi-lo. Ela tem por objetivo, no final das contas, recuperar, num modo mágico e oculto, um objeto que, por qualquer razão, se furtou à sua missão: mediatizar a introjeção do desejo. Ato eminentemente ilegítimo, uma vez que recusa o veredito do objeto e da realidade, a incorporação, bem como o desejo de introjetar dissimulado, deve escapar a todo olhar estranho, inclusive ao do próprio Ego. Para sua sobrevivência, o segredo é obrigatório: uma diferença a mais com relação à introjeção que – segundo seu gênio próprio, e graças a seu instrumento privilegiado, a nomenclatura – opera às claras (TOROK, 1995a, p. 223).

Em síntese, a introjeção das pulsões, pondo fim à dependência objetal, opõe-se à incorporação, que reforça a amarração imaginal com o objeto. O objeto incorporado, no lugar do perdido,

lembrará sempre (em nome de sua existência e pela alusão de seu conteúdo) alguma coisa perdida: o desejo atingido por recalçamento [não constitutivo]. Monumento comemorativo, o objeto incorporado marca o lugar, a data, as circunstâncias em que tal desejo foi banido da introjeção: quantos túmulos na vida do Ego (TOROK, 1995a, p. 223).

Desse modo, ao falar da incorporação do objeto, apontando a ilegitimidade do ato, Torok prenuncia o caminho teórico que desenvolverá em direção à vergonha e ao segredo. O papel dinâmico desempenhado pela magia, praticamente impede que um elemento mágico possa se adaptar a um Eu que já tenha atingido um nível próximo da realidade. Por tratar-se de um procedimento cuja base é justamente a magia, na incorporação haverá sempre algo que não se integra; na verdade há sempre algo a ocultar, inclusive as consequências decorridas dessa incorporação. Todo segredo, quer seja pessoal ou interpessoal, sempre se recusa a integrar-se à vida psíquica ou ao funcionamento harmonioso das instituições sociais. Portanto, o segredo e a vergonha vão impedir os processos de abertura e expansão do Eu, em outras palavras, vão bloquear a introjeção.

À luz dessa clara distinção entre os mecanismos de introjeção e de incorporação, podemos ver que ali onde Ferenczi (2011) se referiu à “introjeção do agressor” na verdade tratava-se de “incorporação do agressor”.

#### 4.4 A Doença do Luto e Suas Relações com o Segredo

Retornemos ao luto patológico, tema de interesse de Maria Torok. É a partir de um artigo de Karl Abraham<sup>32</sup> que a autora nos apresentou a construção metapsicológica da doença do luto:

O crescimento libidinal no momento da perda, tão misterioso à primeira vista, torna-se totalmente inteligível à luz de uma análise metapsicológica da introjeção. Ele surge, então, como uma tentativa de introjeção *in extremis*, como uma brusca realização amorosa com o objeto (TOROK, 1995a, p. 227).

Torok apontou a confusão dos conceitos apresentados pelo autor, o evento que ele chamou de *introjeção*, tratava-se, na verdade, de *incorporação*, mas, como vimos,

---

<sup>32</sup> Em 1924, Karl Abraham publicou o texto “Perda de objeto e introjeção no luto normal e nos estados mentais anormais”, empregando o termo introjeção a processos que Torok vai descrever como incorporação.

o próprio Ferenczi, assim como muitos outros analistas, empregava o termo de modo pouco preciso.

É evidente que a imagem é a mesma, mas [...] insistimos em distingui-las, como se distinguiria uma imagem metafórica de uma imagem fotográfica, ou a aprendizagem de uma língua da compra de um dicionário, uma apropriação de si pela análise e pela fantasia da “incorporação” de um “pênis” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 245).

Assim, Torok retomou a referência sobre o incremento libidinal no momento da perda, assinalando que o núcleo da doença do luto não era a aflição da perda do objeto, mas justamente o sentimento de ser invadido por desejo num momento totalmente inapropriado. Tal fenômeno fica mais compreensível à luz do que Nicolas Abraham, em 1963, abordou como a voluptuosidade inerente à introjeção e a culpabilidade primária. Aliás, concepções teóricas que inspiraram Maria Torok – e o próprio Nicolas Abraham – a uma série de pesquisas metapsicológicas que se desenvolveriam a seguir.

#### 4.4.1 A Constituição do Eu Arcaico e a Culpa Primária

Nicolas Abraham, num discurso anassêmico e buscando a origem dos eventos psíquicos, reconhece que toda análise passa pelo confronto da noção de culpa, em suas múltiplas possibilidades. Cedo ou tarde aparecerá um crime imaginário e o respectivo corpo de delito<sup>33</sup>. Ainda que o crime seja imaginário, o autor questiona se seria possível reduzi-lo à pura e simples fantasia. Afastando-se das concepções kleinianas<sup>34</sup>, afirma que a fantasia, sendo essencialmente narcísica, é da ordem da linguagem, logo, seja qual for, ela fala. Partindo dessa posição, pergunta-se sobre o que fala a fantasia de culpa:

Poder-se-á sempre sustentar que a fantasia de culpa diz respeito ao discurso imaginal, mas onde situar, então, a culpa ligada a certas fantasias, e, em particular, às fantasias de punição? [...] Por detrás dos crimes, dos cadáveres, dos assassinatos, reencontrar-se-á a lembrança de uma volúpia que se enquistou de tal modo, aguardando sua ressurreição. O assunto morrerá talvez, mas sua esperança é eterna (ABRAHAM, 1995d, p. 120).

<sup>33</sup> Refere-se ao conjunto dos vestígios materiais resultantes da prática criminosa.

<sup>34</sup> Conforme Segal (1975), para Klein, as fantasias inconscientes são inatas e, sendo representantes das pulsões, tanto as libidinais quanto as agressivas, agem desde o nascimento, ou seja, são prévias à constituição do Eu. Resumidamente, para Klein, a fantasia é a forma de funcionamento mental primária.

A culpa brota na volúpia que se enquistava no crime imaginário e o crime, tão bem retratado nos mitos sobre um paraíso perdido, conta da morte da inocência. Morde-se a maçã, comete-se o pecado, ganha-se a ciência e perde-se o bom pai; comete-se o pecado, ganha-se o castigo de viver e perde-se o ventre. A culpa nasce na volúpia de morder o fruto. “É o prazer propriamente orgástico de se despertar a si e ao mundo, prazer que todos nós vivenciamos enquanto crianças, e que vivenciamos inclusive a respeito de experiências más, já que elas permitem nos encontrar” (ABRAHAM, 1995d, p. 121).

Reconhecendo tratar-se de uma culpa sem juiz e sem delito, o autor a contrapõe à inocência, sendo o inocente aquele que se mantém na simplicidade da não divisão. Já o culpado

será, portanto, aquele que não escapou à duplicidade, que se serve da linguagem [...] O que torna a duplicidade inelutável é a ruptura da simbiose que liga primeiramente a criança à mãe. Contrariamente a toda teoria, assumo que essa ruptura não é nem um fato de abandono, de frustração ou de saciedade, mas o resultado natural de um processo de introjeção, isto é, de interiorização da relação inicialmente inocente na mãe (ABRAHAM, 1995d, p. 122).

Dessa introjeção primeira resulta o desdobramento em objeto externo e objeto interno e a linguagem. Logo, a etapa mais arcaica da constituição do Eu traz consigo a volúpia orgástica da introjeção e, em contrapartida, a culpabilidade primeira. O primeiro movimento psíquico, carregando consigo o esboço da formação do Eu, se origina no movimento da libido de apropriar-se do mundo para construir-se a si, sendo assim eminentemente sexual. O autor continua:

Se a duplicidade é uma realidade antropológica essencial, a culpa primeira, por sua vez, é puramente imaginária. Se a análise a revelou sem juiz nem delito, é que juiz e delito abandonaram a cena no momento da introjeção. Mas, a Imago inconsciente não “ignora” o pecado indizível de que ela é, ao mesmo tempo, vítima e acusadora anônima: justamente o de ter sido submetida à introjeção (ABRAHAM, 1995d, p. 122).

Logo, todo aquele que não escapou à dualidade, tendo, portanto, acesso à linguagem, padecerá da culpa primária, inerente à introjeção que instaura o sujeito e o objeto. Juiz e delito desaparecem, já que foram introjetados e tornaram-se parte do sujeito, mas a culpa, ainda que meramente imaginária, persiste viva na racionalização

posterior ao ato. É essa culpa, presente desde sempre, que torna a criança facilmente culpada e, por conseguinte, educável e não o treinamento a que ela é submetida. A criança acaba por instalar em si a personagem que a comanda.

Instalar o objeto no interior de si pode ser equivalente a comê-lo, devorá-lo. Abraham sustenta que é a introjeção que distingue certas zonas como erógenas, tornando-as sedes da introjeção e diz também que o ato da introjeção é uma pré-figuração analógica do coito: “o objeto interno foi instalado por um ato eminentemente erótico, e por um ato igualmente erótico se opera a verificação reiterada da conformidade da coisa introjetada a seu homólogo externo” (ABRAHAM, 1995d, p. 123).

Nesse sentido, o objeto instalado fornece a referência para a apreensão do objeto que está fora, o que permite, inclusive, que possamos ser sujeito e objeto para nós mesmos. Decorre disso a experiência de tocar o próprio palato com a língua, ouvir o som da própria voz, perceber os movimentos do próprio corpo, enfim, poder ser dois em um. Dessa dualidade surge um dos polos que se transforma no equivalente simbólico do objeto.

Vê-se por aí o ponto de articulação próprio da coisa introjetada: ele deriva de uma relação inocente, efetua o desdobramento do objeto, depois, na duplicidade, ele se torna o instrumento de antecipação de uma relação não inocente. É precisamente aí que intervém a prova da realidade. Quando ela é negativa, o conflito assim produzido incitará reajustes no objeto interno. O processo de introjeção – por si mesmo prazeroso – se acha, então modificado pelo elemento do sofrimento. O que reforça a culpa essencial, inscrita na relação com a Imago (ABRAHAM, 1995d, p.124).

Acompanhando o pensamento de Imre Hermann, pudemos ver que a vergonha é mais arcaica que a culpa, cuja presença pressupõe uma situação psíquica mais elaborada. Por outro lado, Abraham vai nos mostrando que as formas primárias de ambas partilham de um fundo comum, indiferenciado, de modo que os dois afetos não são facilmente distinguíveis. É a partir desse afeto misto que culpa e vergonha se secundarizam em complexidades e desenvolvimentos próprios, tomando caminhos e lógicas específicas, ainda que permaneçam articuladas entre si, particularmente nos contextos traumáticos geradores de ambas. Até aqui pudemos acompanhá-lo em sua teorização sobre o caminho da culpa, é o desenvolvimento teórico da doença do luto que nos ajudará a entender o caminho até a vergonha.

Ao lado de Maria Torok, Abraham aprofunda a compreensão metapsicológica acerca da constituição do Eu e, conseqüentemente, nos oferece mais elementos sobre os movimentos psíquicos na origem e distinção dos dois afetos.

#### **4.4.2 Ainda sobre Constituição do Eu Arcaico: a Introjeção da Libido Oral e a Fantasia de Incorporação**

Como vimos, a introjeção, processo progressivo em direção ao princípio da realidade, só pode ocorrer na presença do objeto. Por outro lado, a incorporação, corrente regressiva, instantânea e mágica, ocorre frente à perda do objeto e, uma vez regida pelo princípio do prazer, realiza-se alucinatoriamente, magicamente, como apontou Torok (1995a). Enquanto a introjeção, considerada um processo, resulta na independência do Eu em relação ao objeto, a incorporação, mecanismo oposto ao primeiro e considerada uma fantasia, anexa inexoravelmente um ao outro.

Há uma época da vida do bebê em que ambos se confundem. Refere-se ao Eu arcaico que se constitui pela introjeção da libido oral – conforme Abraham nos mostrou ao teorizar a culpabilidade primária –, Torok relata que esse processo se inicia logo após o nascimento. O movimento pulsante da libido, com tudo que a criança vivencia e sente em seu corpo – de acordo com o momento de maturação em que se encontra – buscará uma elaboração expressiva, quer seja na motricidade ou no pensamento – brincadeiras, fantasias representadas ou verbalizadas. As elaborações dessas vivências corporais, inicialmente evasivas e anônimas, ao serem nomeadas no sujeito, vão permitir ao Eu manejá-las, destacando-as ou descartando-as conforme a necessidade. É justamente nessa elaboração expressiva das emoções que o Eu se desperta como um Eu consciente.

Preencher com palavras o vazio da boca é o primeiro modelo de introjeção, sendo possível apenas em uma comunidade falante. É pelo encontro do vazio da boca do bebê com o vazio da boca de uma mãe, que o preencheu com linguagem, que se faz possível a metaforização das experiências.

Esse vazio é inicialmente vivenciado com gritos e choros, preenchimento adiado, depois como ocasião de apelo, meio de fazer surgir a linguagem. Depois ainda, com autopreenchimento fonatório, pela exploração línguo-palato-glossal do vazio, em eco a sonoridade percebidas desde o exterior e, finalmente como substituição progressiva parcial das satisfações da boca, cheias de objeto materno, pelas da boca vazia do mesmo objeto, mas cheias

de palavras endereçadas ao sujeito. A passagem da boca cheia de seio à boca cheia de palavras se efetua por meio de experiências de boca vazia (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 245-246).

É também nessa experiência que o bebê vai significar a si mesmo, basicamente pela fantasia de ingestão.

Produto inteiro da projeção da libido oral, o Ego consiste então na utilização da ingestão e de suas variantes (saliva, soluço, vômitos etc.) como expressões simbólicas: reclamar por comida ou recusar alimento (independentemente do estado de fome real) ou, então, graças ao mesmo mecanismo, criar a fantasia de comer (ou de recusar alimento) na ausência de objeto. Este último caso corresponde exatamente ao que está descrito habitualmente como mecanismo de incorporação (TOROK, 1995a, p. 223-224).

Quando o objeto não está presente, a boca vazia só se poderá preencher magicamente, alucinando a presença do objeto. Dá-se a primeira mentira, como efeito da fantasia de incorporação, que nada mais é que um gesto de linguagem, ainda que rudimentar. A boca que se enche de alucinação conta da fome de introjeção e não se satisfaz diante da oferta de alimento, de comida. Por almejar outra coisa, esse gesto pode apenas enganá-la.

Landa (1999), citando Suzanne Langer, lembra-nos que a maior contribuição de Freud à filosofia foi apontar que o comportamento não se restringe à busca de alimento, mas que é também uma linguagem. Cada movimento nesse sentido é ao mesmo tempo um gesto e, como tal, pede para ser decifrado.

Enquanto linguagem que não faz outra coisa a não ser significar a introjeção (e não realizá-la), a fantasia de incorporação pode entrar nos contextos mais variados e opostos: ora para significar um desejo de introjeção impossível (a inveja do pênis<sup>35</sup>), ora para dizer que a introjeção aconteceu (demonstrações fálicas), ora para assinalar um deslocamento de introjeção (designar, por exemplo, a zona oral enquanto, de fato, uma outra zona é visada) etc. (TOROK, 1995a, p. 224).

Indicando a importância de que a escuta analítica possa reconhecer, na fantasia de incorporação, um modo de linguagem, um desejo de introjetar, continua: “o analista, de encontro ao profano, ouve a fantasia de incorporação não como um pedido a satisfazer, uma fome a saciar, mas como a linguagem disfarçada dos desejos ainda não nascidos como desejos, ainda não introjetados” (TOROK, 1995a, p. 225).

---

<sup>35</sup> Este tópico será desenvolvido mais à frente, na seção 4.4.5.

#### 4.4.3 Luto e Doença do Luto

A verdadeira função do objeto não é servir de complemento à satisfação pulsional, mas permitir o despertar do Eu após o nascimento e garantir-lhe o enriquecimento libidinal ao longo da vida. É graças ao objeto que, através da introjeção, o Eu pôde se constituir e seguir se alargando ao longo da vida. Esse é o sentido dos estados apaixonados, do amor específicos da infância e da transferência. Constituir e assumir a própria identidade pressupõe usar um terceiro como mediador para os próprios desejos nascentes. No caso da criança, sempre haverá um adulto garantindo-lhe descobrir e tocar alguns de seus desejos. Por essa promessa de introjeção, o Eu faz do objeto o centro de seu interesse, mantendo-o nesse lugar imaginário durante todo o tempo em que o processo se mantiver em curso.

Nas situações de perda do objeto, Freud nos apresentou dois caminhos possíveis: o luto ou a melancolia. Descreveu tanto um quanto o outro como “a reação à perda de uma pessoa amada, ou à perda de abstrações colocadas em seu lugar, tais como pátria, liberdade, um ideal, etc.” (FREUD, 2006b, p. 103). Embora tenha reconhecido a dor e o sofrimento contidos em ambos, considerou o primeiro uma reação não patológica, com data para terminar e cujo trabalho se dá pela retirada paulatina dos investimentos anteriormente mantidos com o objeto. A melancolia, embora guarde semelhanças com o luto, compartilhando com ele a mesma profunda dor e desinteresse pelo mundo, é classificada como patológica e difere quanto à depreciação do sentimento de si. Na melancolia, muitas vezes, o sujeito não sabe quem perdeu e, quando o sabe, não sabe dizer o que foi perdido junto com o objeto. Em termos gerais, “no luto, o mundo tornou-se pobre e vazio; na melancolia, foi o próprio Eu que se empobreceu” (FREUD, 2006b, p. 105). Ao que Torok (1995a, p. 225), acrescentou: “em caso de luto, a natureza deste será função do papel que desempenhava o objeto no momento da perda. Se os desejos que lhe concernem foram introjetados, nenhum desabamento, doença do luto ou melancolia devem ser temidos”. Tal qual Freud, a autora assinala que a libido, que então investia o objeto, aos poucos será recuperada pelo Eu, ficando disponível para novos investimentos.

Quando o processo de introjeção se encontra inacabado, o Eu incompleto e dependente conserva-se refém. Mantendo a parte não assimilada das pulsões fixada em Imago, por sua vez reprojeta para o objeto externo, o sujeito se vê na obrigação

contraditória justamente de manter vivo aquilo que lhe faz sofrer. Isso porque “a Imago foi constituída precisamente (bem como o objeto externo que a encarna) em depositária de uma esperança: os desejos – que ela mesmo proibiu – se realizarão um dia” (TOROK, 1995a, p. 226). Na Imago e, portanto, no objeto, permanece retida a coisa que falta ao Eu e o faz precário. O sentido das coisas ainda pertence ao objeto.

O cimento da fixação imaginal (objetal) é precisamente essa esperança contraditória, portanto, utópica: a própria Imago, guardiã do recalçamento, autorizará um dia a suspensão deste. O objeto investido de tal papel imaginal não deveria nunca morrer. Adivinha-se em que desamparo seu desaparecimento deverá mergulhar o Ego. Tendo tido por prêmio a fixação, ele terá doravante por destino a doença do luto (TOROK, 1995a, p. 226).

O objeto em questão é por demais valioso, sendo, ao mesmo tempo, causador tanto do despertar do desejo como de sua interdição. Num ato desesperado diante da ameaça da perda inexorável do objeto, o Eu regride ao nível da satisfação alucinatória, própria do princípio do prazer que rege os tempos arcaicos de sua constituição. Como já vimos, nesta pré-história do Eu, a incorporação e a introjeção estão igualmente presentes, representando as duas faces de um mesmo mecanismo. Torok acrescenta:

Por não se realizar suprimindo o interdito, a esperança tão longamente contida é, então, acuada a um dilema sem saída: a renúncia mortal ou triunfo falacioso. A regressão substituindo a coisa pela fantasia, o processo introjetivo pela incorporação mágica e instantânea. A realização alucinatória exulta no orgasmo (TOROK, 1995a, p. 227).

#### **4.4.4 O Cadáver Saboroso**

Assim, voltamos ao misterioso crescimento libidinal no momento da perda, aquela experiência algumas vezes relatada com espanto pelos pacientes. O irrompimento avassalador da libido, não intimidada nem mesmo com a Imago guardiã do recalçamento, seria a lembrança desse instante regressivo e mágico, em que o objeto agonizante ou morto é incorporado. O Eu, por já ter um dia atingido a integração suficiente para reconhecer a realidade, não se ajustará bem a essa prática “este não deixará de atingir essa realização com um instante de condenação explícita e de recalçamento imediato” (TOROK, 1995a, p. 227).

Quando o doente do luto guarda lembrança de um orgasmo vivido nessa situação, dificilmente o associa ao desejo pelo objeto morto e, se o faz, é com profunda censura. De modo geral, o recalçamento suplementar em relação à realização

alucinatória com um desejo pelo objeto não só romperá os elos entre um fato e outro, como também conservará inconscientemente aquilo que o Eu sequer “conseguiria representar a não ser como um cadáver saboroso, que nele jaz em algum lugar e cujo vestígio não cessará de buscar na esperança de fazê-lo reviver um dia” (TOROK, 1995a, p. 227). Resta, então, um segredo com o qual lidar, seja lá como for: a morte do objeto consentiu uma conquista mágica na exaltação do orgasmo. Assim, inevitavelmente o ato deverá permanecer em segredo.

Há um exemplo clínico, apresentado por Torok (1995a), que ilustra bem todo esse quadro próprio da doença do luto. Trata-se do caso de Thomas, um jovem jornalista, cuja análise compreendia intensa angústia, cansaço e depressão. Com o passar do tempo, Torok se dá conta de que o material de análise se organizava em torno de um falecimento. O próprio paciente vai percebendo que os episódios depressivos costumavam aparecer às quintas-feiras, não por acaso, o dia da morte de sua mãe e, com constrangimento, Thomas acaba confessando à analista que fora invadido por desejos carnis enquanto a mãe agonizava.

A mãe, mulher dominadora e autoritária, “que estava para muitos na formação de uma imago: mar revolto que desenraiza árvores, espécie de homem-mulher durona que controla o dinheiro etc.” (TOROK, 1995a, p. 228), protagonizou a cena em que o desejo de ambos se encontrou, ainda que tenha sido por um instante. Thomas relembra: “Eu era pequeno. Mamãe me lavava numa bacia. Meu sexo ficou grosso. De repente ela o pegou: tá vendo, quando a gente é atacada, a gente pode atingir um homem pelo sexo” (TOROK, 1995a, p. 229). A ereção do Thomas, despertando ao mesmo tempo o desejo e, também, a agressividade da mãe em relação ao pênis do filho, criaram as condições que o levaram à incorporação imaginal de ambos: desejo e agressividade. A contradição provocou a incorporação e, conseqüentemente, introjeções fálicas e genitais foram barradas. Fixado nessa imago, o paciente seguiu buscando reencontrar tal momento mágico, alimentando assim a esperança de reviver o triunfo do desejo compartilhado e ainda vencer o superego interditor. Torok (1995a) analisa que, sem poder aceitar a própria sexualidade, a mãe não foi capaz de acolher a sexualidade do filho e Thomas, vítima da ambivalência materna, sofreu uma inibição na base de seu desenvolvimento libidinal. Foi somente após reviver transferencialmente todo esse conteúdo inacessível, que o paciente foi capaz de ficar de luto por sua mãe, livrando-se parcialmente do peso de sua fixação imaginal.

#### 4.4.5 O Objeto Perdido e o Enlutado – Fixação Imaginal

Oras, o exemplo clínico nos mostra claramente que a doença do luto se inscreveu numa relação em que um conflito ambivalente, em relação à própria sexualidade, já havia previamente marcado a vida do objeto perdido. Em consequência, ao entrar em contato com a sexualidade da geração seguinte, no caso o enlutado, o objeto não foi capaz de se oferecer como facilitador para as introjeções inerentes à evolução libidinal em curso.

É sabido que o trabalho de luto não se dá sem dor. Sobre esse fenômeno, Torok (1995a) partilha das ideias<sup>36</sup> de Melanie Klein, que, por sua vez, ressalta a ambivalência vivida pelo Eu diante da dificuldade de tolerar o sentimento de triunfo sádico sobre o objeto. Klein toma as fantasias agressivas presentes como as causadoras do remorso e da culpa, que serão vividos como dor. Por outro lado, Torok não considera que essa compreensão seja suficiente para desvendar os motivos da dor do luto. Não se trata só das ambivalências do Eu. A esse propósito, circunscreve suas reflexões na distinção entre o objeto interno – produto da introjeção – e a Imago – produto da incorporação –, numa tentativa de ligar a dor ao momento preciso da regressão alucinatória.

Diferentemente do objeto interno, polo fantasístico do processo de introjeção, a Imago, relativa à fantasia de incorporação, comporta um duplo aspecto: o de se ter formado numa relação de introjeção que não se completou e de ter o papel de interditar o desejo sexual. Inicialmente houve o consentimento de uma satisfação, mas, logo depois, veio a proibição. A Imago atesta que,

um desejo, antes mesmo de ser introjetado, tornou-se retrospectivamente repreensível e vergonhoso. É bem verdade que a “mordida” do remorso remeta à agressividade. Mas os primeiros desenvolvimentos da psicanálise souberam mostrar que remorsos e ruminacões se alimentam na fonte libidinal de um desejo sexual interdito. Se seus temores não relaxam, apesar dos sofrimentos causados, é que neles revive o desejo com relação ao objeto e que, neles, ele se satisfaz (TOROK, 1995a, p. 231).

Assim se dá no instante mágico em que, diante da morte do objeto, a regressão alucinatória, secretamente, sacia o desejo incorporando o cadáver saboroso. Negar

---

<sup>36</sup> Segundo Klein, “toda perda de objeto reabre a situação original de perda objetal e reanima uma atitude arcaica do Ego: a posição depressiva. Esta última se exprime, em particular pelo temor de que o próprio sadismo da criança tivesse sido a causa da perda vivenciada do objeto maternal bom e indispensável” (KLEIN, apud TOROK, 1995a, p. 230).

esse momento corresponde a também perpetuá-lo, dando testemunho da fantasia que lhe confere conteúdo. Para Torok (1995a, p. 231), “a cada impulso libidinal, a cada revivescência inconsciente do momento saboroso, o prazer assume, em razão do recalçamento, as aparências de dor”. Trata-se da dor do autotortimento, que de alguma forma oferece as pistas de onde o desejo se encontra enterrado.

#### **4.4.6 A inveja do Pênis e as Formas de Doença do Luto**

Rand (2001), ao analisar a obra de Torok, aponta que os trabalhos sobre a doença do luto guardam a mesma lógica que rege a concepção da autora sobre a inveja do pênis, apresentada no artigo “A significação da ‘inveja do pênis’ na mulher (1964)” (1995a). Em discordância com a teoria freudiana, Torok não atribui suas raízes a uma deficiência biológica, mas a concebe como uma fantasia infantil, uma forma dolorosa de ocultar o orgasmo inibido, indizível. O discurso invejoso da mulher não é um lamento pela falta de um pênis, mas uma alusão aos obstáculos com os quais a menina se deparou na tentativa de elaboração da própria sexualidade. Ao ser proibida de tomar contato com seu sexo, ela fantasia que o outro sexo vive a plenitude que lhe foi negada. A vivência orgástica real, que um dia lhe foi acessível, mas depois arrancada para sempre, a faz querer novamente essa “coisa”, então passa a imaginar que se ela não a tem mais, alguém a tem em seu lugar, porém, “o que é cobiçado não é a coisa, mas os atos que permitem dominar ‘as coisas’ em geral. Cobiçar uma *coisa* é precisamente manifestar à Imago a renúncia aos *atos*” (TOROK, 1995c, p.134, grifo da autora)

Logo, o discurso que só pode se manifestar por um lamento invejoso é dirigido à mãe, na tentativa de reclamar as etapas riscadas da maturação afetiva. A menina não consegue se articular num discurso imagóico, nem inconscientemente ela consegue formulá-lo, mas se o fizesse, Torok presume que a Imago ouviria algo desse tipo:

Se eu posso dizer a você que eu cobiço o pênis-coisa para dele me apropriar e para tornar-me um menino, o que eu não posso nem mesmo sentir é meu desejo abortado de gozar com o pênis a maneira de uma mulher, como está prescrito no destino de meu próprio sexo (TOROK, 1995c, p. 135).

Assim, dá-se uma lacuna na introjeção dos aspectos genitais femininos, ou seja, a menina vive um não-acesso genital. Isso não quer dizer que ela não conheça seu sexo, mas que seu apego à mãe e a fantasia de que essa mãe invejosa possa privá-la de amor, caso seu desejo de alcançar a sexualidade seja satisfeito, a faz recuar desse movimento. A preocupação em agradar a mãe ultrapassa o prazer orgástico. A mãe anal controladora, ao deter para si os privilégios em relação ao *conjunto de atos* ligados à sexualidade da filha, priva-a “das próprias experiências que deveriam ter preparado e elaborado o projeto genital e as identificações, experiência em relação, certamente a “parte preciosa” de si que foi recalcada” (TOROK, 1995c, p. 135).

Uma possível saída para recuperação do poder sobre si, seria identificar-se com a mãe poderosa, mas, concomitante ao recalçamento dos conflitos pré-genitais anais, houve ainda a inibição total ou parcial da masturbação, do orgasmo e da atividade fantasmática ligada a essas vivências, impossibilitando tal identificação. “A ‘inveja do pênis’ aparece, então, como uma reivindicação disfarçada não do órgão do outro sexo – mas de seus *próprios desejos de maturação e de auto-elaboração a favor do encontro de si na conjunção das experiências orgástica e identificatória*” (TOROK, 1995c, p. 135, grifos da autora).

De acordo com Rand (2001), ao estudar a patologia do descontentamento de ser mulher, trazendo-a de volta ao relacionamento repressivo mãe-filha, a autora foi percebendo que também a mãe já havia sofrido um relacionamento repressivo em sua própria infância. Também ela portava em si uma lacuna na introjeção de aspectos genitais femininos. É desse modo que geração após geração a divinização do pênis oculta o desespero mudo frente à impossibilidade do próprio desenvolvimento sexual e emocional, aludindo ao legado de inibições orgásticas vivido por gerações de mulheres. “Desacorrentar a mulher no contexto da psicoterapia é, portanto, libertar toda uma linha materna ascendente” (RAND, 2001, p. 65, tradução minha).

Desse modo, algo do feminino segue sem ser introjetado, sem que se dê uma apropriação progressiva daquilo a que se refere, tornando-o disponível para si e enriquecendo o Eu. Introjetar é pôr na alma, no interior de si, permitindo ao afeto se expressar. Como vimos, quando isso não é possível, abre-se o espaço para a incorporação tomar lugar, numa fantasia de engolir magicamente o que lhe falta, num tipo de encarnação fantasmática do que não foi elaborado. Para compensar a ausência, a exibição pública de um falo ambulante mascara a possessão interna que

não se deu. Portanto, nesse sentido, a divinização do pênis não é mais que uma incorporação, uma encarnação material e fantasmática da impossibilidade de acolher o próprio sexo feminino.

Dessa perspectiva, Torok (1995c) formula uma série de perguntas a respeito das consequências da repetição dessa relação inibitória mãe-filha, incluindo aí hipóteses sobre a dependência entre os sexos e sobre a subordinação das mulheres, chegando a conclusões bastante interessantes, mas que infelizmente não nos cabe discutir no espaço desse trabalho.

Contudo, o vínculo que a autora estabelece entre a patologia do descontentamento por ser mulher e a doença do luto, que, por sinal, atinge os dois sexos, nos permite dimensionar a influência que o objeto de amor exerce sobre a elaboração psicosexual da criança. Tanto a inveja do pênis quanto a doença do luto são patologias da relação objetual, ambas se referem a uma autoelaboração lacunar decorrente da falha do adulto em mediar o desejo na criança. Em ambas, o sujeito se depara com uma barreira para os processos de criação de si, tendo que se “remendar” através de uma fantasia de incorporação. As duas patologias incluem um objeto mutilado em seus próprios desejos, assim como incluem também uma fase de identificação. Dessa forma, o tratamento dessas patologias necessariamente passa pela vida emocional dos ancestrais.

#### **4.4.7 Fixação Imaginal Infantil e o Segredo**

Segundo Torok (1995a), a doença do luto se insere num quadro mais amplo e pode estar presente nos problemas próprios dos períodos de transição, em que ela representará a particularidade do caso.

Semelhantes irrupções libidinais chegam precisamente nos momentos de transição quando “irrompe” a nova pulsão (vívida como agradável) e força o Ego a modificar a si próprio, bem como a suas relações objetais. Existe, com efeito, no período das transições, um problema intrínseco que evoca a fixação. O Ego, embora sentindo o atrativo de sua nova pulsão, nem sempre está apto a escolher o que “os deuses lhe dão” (TOROK, 1995a, p. 234).

No início da vida é o objeto que, objetalizando a pulsão, a devolve à criança, que a introjeta. Nesses momentos de transição que se dão ao longo do desenvolvimento, em que o Eu vive o incremento libidinal de modo ambivalente, dá-

se igualmente algo dessa ordem. É o objeto, em sua capacidade de ajudar o sujeito a introjetar a nova pulsão, que facilitará ou não o crescimento do Eu nesses períodos.

Os germes da fixação imaginal infantil<sup>37</sup>, portanto, decorrem da precariedade do objeto que, seja por ausência, carência ou sedução, impede a introjeção. Quando o desejo infantil é acolhido, ainda que seja apenas por um breve instante, para logo em seguida ser rejeitado, o resultado desse momento será tal fixação. Haverá para sempre a esperança de que o objeto possa voltar a ser como fora nesse instante privilegiado. O caso de Thomas dá testemunho dessa ocorrência.

Há uma diferença entre a perda objetual na fixação, que diz respeito a esse momento de satisfação, enterrando aí um cadáver e a doença do luto propriamente dita, que implica a morte do objeto. “Paradoxalmente, o objeto morto de morte efetiva faz reviver, por instantes, o ‘cadáver saboroso’ que, juntos, morto e sobrevivente, tinham, de longa data, relegado ao túmulo sombrio do recalçamento” (TOROK, 1995a, p. 235).

O segredo é elemento essencial nessa operação. É sob sigilo, na clandestinidade própria da incorporação mágica que se negocia com o interdito, que um cadáver se manterá guardado no Eu. Numa análise etimológica, Landa (1999) aproxima os termos “segredo” e “excremento”, revelando a raiz latina comum a ambos e sugerindo uma inequívoca relação com a analidade. Avaliando semanticamente, o segredo pode ser pensado como um saber tratado de modo anal, sendo definido como um saber-escondido-do-outro. Decompondo-se, o conceito pode ser dividido em três elementos semânticos: “o saber, a dissimulação desse saber, a relação com o outro que se organiza a partir desse saber” (LANDA, 1999, p. 75).

Ora, o segredo, sendo algo de próprio, algo íntimo que não se deve tornar público, corresponde a algo valioso, capaz de conferir poder àquele que o detém. A revelação de um segredo requer condições especiais e pressupõe uma relação de confiança. Quando essa se dá em condições de desacordo, costuma ligar-se a uma experiência trágica, de sofrimento, quase sempre submersa em humilhação e dor, ainda mais quando se trata de algo irrecuperável que expõe publicamente o sujeito. Sob essa perspectiva, o segredo pode ser reconhecido como uma coisa má, como

---

<sup>37</sup> Esse processo, referindo-se ao “lugar dessa fixação imaginal” (TOROK, 1995a) será mais desenvolvido no tópico referente à cripta. De qualquer forma, nesse momento do desenvolvimento de sua obra, em 1968, a autora já indicava o germe da figura clínica que seria apresentada no texto de 1972, escrito em colaboração com Nicolas Abraham (ABRAHAM; TOROK, 1995b).

fonte e mantenedor de vergonha. Lévy acrescenta: “A doença secreta, o segredo de uma infância, os segredos vergonhosos estão aí para lembrar essa função de mau objeto que desempenha também o segredo. Quando esse segredo é revelado, a vergonha surge e aparece a ofensa à integridade narcísica” (LÉVY, 1976, apud LANDA, 1999, p. 75). O segredo comporta em si a ambivalência própria do objeto anal.

Rand (2001, p. 74-75) menciona que, embora Torok não explicitasse assim, uma observação cuidadosa das etapas do desenvolvimento teórico da autora nos permite distinguir duas formas de doença do luto. Na primeira, houve um objeto amado que, ao proibir ou dificultar o desenvolvimento libidinal da criança ou do adolescente, manteve consigo a coisa preciosa cuja falta empobreceu o ego. A parte não assimilada das pulsões ficou congelada na Imago e, ao morrer, o objeto levou consigo a esperança do fim do recalque e da fixação.

Já na segunda – a forma mais complicada da patologia do luto –, a morte do objeto contraditório fez surgir, no sobrevivente, pensamentos desavergonhados, desejos ou orgasmos involuntários, ou seja, a libido ignorou o obstáculo que havia barrado a introjeção do desejo. Essa súbita remoção do recalque nada teve a ver com o trabalho de introjeção, mas apenas com a transgressão do recalque, por ocasião da morte do objeto. Os desejos, até então censurados, continuam desautorizados pelo objeto, mas tornam-se realidade. Daí, o gozo involuntário será experimentado como vergonha e crime indizível; o objeto que em vida desautorizava o prazer continuará a fazê-lo por ação retroativa, de modo que esse prazer impróprio e indizível precisará permanecer enterrado em uma caverna psíquica, um falso inconsciente no seio do ego.

#### **4.5 A Realidade Metapsicológica, o Segredo e a Cripta**

Até aqui, pudemos acompanhar Nicolas Abraham e Maria Torok pelas trilhas que os levaram das observações de Karl Abraham, passando pelos estudos de Ferenczi e Hermann, chegando às concepções originais que puderam formular sobre a doença do luto, a fixação imaginal infantil e sua relação com o segredo. O próximo passo nos leva a uma nova figura metapsicológica: a cripta no seio do Eu.

Para prosseguirmos em direção à abordagem dessa figura, convém visitarmos um novo suporte teórico, importante para organização do pensamento dos autores em

direção à cripta. Trata-se do que quer dizer “Realidade” para Nicholas Abraham e Maria Torok, uma vez que a cripta, sendo uma figura que se distingue do modelo básico da histeria, reinterroga as relações entre a fantasia e a realidade.

Para a psicanálise, na perspectiva dos autores, a Realidade nada tem a ver com aquela das significações jurídica, filosófica ou científica. Muito menos acessível e quase irreconhecível, a Realidade, como conceito metapsicológico, diz respeito àquilo que, de forma disfarçada, só pode aparecer ali mesmo onde é camuflada. “É precisamente essa maquiagem, essa denegação, que testemunhará, mais do que nada, a presença daquilo que, para nosso paciente, vale como ‘realidade’ – realidade a escamotear – claro!” (ABRAHAM; TOROK, 1995a, p. 237).

Sendo aquilo que é recusado, mascarado, denegado, uma vez que não pode ser conhecida, a Realidade admite ser definida como um *segredo*, escondido em algum lugar do aparelho psíquico. Mais precisamente, “o conceito metapsicológico de Realidade remete, no aparelho psíquico, ao lugar em que o segredo está escondido” (ABRAHAM; TOROK, 1995a, p. 237).

Certamente, há muito já se sabe que a psicanálise se ocupa do *escondido*. O manifesto e o latente estão na base do sintoma histérico (FREUD; BREUER, 2017) e da interpretação dos sonhos (FREUD, 1996a), mas a Realidade referida pelos autores diz respeito a algo diferente. Não é o Recalcado que está em jogo nesse caso, não aquele concebido a partir da conversão histérica que, para além da representação ou do desejo, “materializa” no sintoma as palavras que o recalcam.

O histérico, na verdade, permanece aquém da mira da realidade; da mesma forma, ele não consegue deter um segredo, pelo menos no sentido metapsicológico. Poder-se-ia dizer, efetivamente, que aquilo que o histérico recalca teve um nome, preexistiu enquanto fala, no momento do recalçamento, e que, conseqüentemente, este teria por função dissimular um segredo? De fato, seu desejo e suas representações aferentes não são mais do que fruto das palavras, não diretamente do desejo ou do prazer, mas do interdito. Chamar seu desejo pelo próprio nome do interdito é a lei de sua transparente opacidade. E todos fazemos isso, fundamentalmente (ABRAHAM; TOROK, 1995a, p. 238).

Em termos comparativos, os autores nos dirão que, enquanto o desejo nasce com o interdito, a “Realidade, também, no sentido metapsicológico pelo menos, nasce pela exigência de permanecer escondida, vergonhosa” (ABRAHAM; TOROK, 1995a, p. 238). Até mesmo o analista só é capaz de chegar a ela guiado pela recusa, que no paciente, a indica como tal. Ela nasce como sendo um delito, um crime que,

diferentemente do desejo na histeria, não tem o nome de seu interdito “Seu nome é afirmativo, portanto, inominável, como o Deus, o do prazer” (ABRAHAM; TOROK, 1995a, p. 238).

Na pré-história do Eu, o crime, conforme pudemos acompanhar anteriormente, trata-se daquele que diz respeito à ruptura mãe-bebê, resultado natural do primeiro processo de introjeção que funda o sujeito e o objeto. No prazer orgástico vivido nesse despertar, nasce a culpa, mas também a vergonha. Essa volúpia orgástica, inerente à constituição do Eu, será mantida em segredo, enquistada, numa eterna esperança de um dia poder ressuscitar. Os autores acrescentam:

Ora, não há segredo que não seja, na origem, partilhado. Da mesma forma, o “crime” em questão, por mais que constitua o objeto do segredo, não poderia ser um crime solitário. Ele se refere necessariamente a um terceiro cúmplice, como lugar de um gozo indevido e a outros terceiros excluídos e, portanto – pelo mesmo gozo –, suprimidos. Na falta da noção de lesa-direitos, o “crime” não conteria praticamente nenhum segredo (ABRAHAM; TOROK, 1995a, p. 238).

A Realidade, enquanto crime cometido, e exposta a um terceiro, será vivida como experiência traumática, inominável, vergonhosa. A Realidade não pode ser posta em palavras, não é nominável, portanto, é inconfessável, permanecerá numa presença oculta, enterrada no interior do psiquismo.

Segundo Rand, (2001), à medida que o pensamento de Abraham e Torok foi transpondo etapas de compreensão clínica e teórica, a ideia de *incorporação* foi cedendo lugar à ideia de *inclusão*<sup>38</sup>, que se refere a “colocar em conserva no interior de si”; também foi se construindo a noção de *cripta*, como uma sepultura secreta no interior do Eu. A cripta forma justamente o local onde se esconde o segredo da Realidade vergonhosa, aquela que não pode ser conhecida. Seu conteúdo, seja ele qual for, compõe-se de palavras indizíveis, não traduzidas.

Na tópica, essa cripta corresponde a um lugar definido. Não é nem o Inconsciente dinâmico, nem o Ego da introjeção. Seria antes como um território enclavado entre os dois, espécie de Inconsciente artificial, instalado no próprio seio do Ego. A existência de tal túmulo tem por efeito obturar as paredes semipermeáveis do Inconsciente dinâmico. Nada deve filtrar para o mundo exterior. É ao Ego que retorna a função de guardião do cemitério (ABRAHAM; TOROK, 1995a, p. 239).

---

<sup>38</sup> Tema a ser desenvolvido mais à frente, na seção 4.5.4

O túmulo, sendo nomeado recalçamento conservador, será marcadamente distinto do recalçamento constitutivo, ou dinâmico, típico da histeria. Neste segundo, o desejo interdito buscará satisfazer-se pela via simbólica. Mas, no caso do recalçamento conservador, ou seja, no criptóforo, o enterrado é o desejo que se realizou sem desvios e substituições, ou seja, o prazer indevido será enterrado vivo, em toda sua crueza e, como tal, não poderá nem renascer, nem se esvanecer. Ele permanece ali, preso e posto de lado numa clivagem psíquica como se nunca tivesse existido. “Nada poderia ter impedido sua realização, nem poderia fazer com que a lembrança dela se apague. Esse passado está, portanto, presente no sujeito como um *bloco de realidade*, ele é visado como tal nas denegações e condenações” (ABRAHAM; TOROK, 1995a, p. 240, grifo do autor).

Eis a catástrofe que impede a introjeção da perda e o próprio evento da morte. Contudo, ainda que não possa ser dito por meio de palavras, o conteúdo em segredo, ou seja, a Realidade, é, na verdade, “palavra enterrada viva” (ABRAHAM; TOROK, 1995a, p. 240). É uma ausência manifesta, palavra desafetada que não comunica, em vez disso, ameaça. É pelo interdito que as palavras do histérico designam o desejo, mas, quando as palavras do interdito perdem seu poder de interdito, o recalçamento constitutivo corre perigo. Como medida de proteção, o segredo deve permanecer encriptado.

As palavras do sujeito foram atingidas por uma catástrofe que às pôs fora de circuito. E isso aconteceu de verdade. O que prova que o desejo foi realmente realizado antes de ser enterrado é – precisamente – que as palavras que o designam adquiriram seu sentido positivo – o que não exclui que essa mutação tenha ocorrido mais tarde – e, assim, essas palavras foram postas na penumbra. A existência daurna é a prova suficiente de um acontecimento real, implicando os representantes das instâncias interditoras como cúmplices da realização de um desejo, indevidamente levada a termo, o prazer. Sem o quê, compreende-se, ele poderia ser denunciado (ver as acusações histéricas). Não conseguiríamos insistir o suficiente para marcar, com força bastante, que o acontecimento qualificado de *real* de que falamos é encarado exclusivamente no sentido metapsicológico (ABRAHAM; TOROK, 1995a, p. 241).

Ora, estamos, assim, em pleno terreno do trauma. A cripta nada mais é que o efeito dos muros intrapsíquicos erguidos em decorrência de uma experiência traumática, vergonhosa, que põe a tópica em perigo. Seu mecanismo é a incorporação ou a inclusão, e sua resultante é a clivagem. Encerrada no interior dessa figura metapsicológica, fora de qualquer circulação psíquica, a palavra cuja capacidade

figurativa está perdida perpetua o segredo indizível. Essa ideia será aprofundada na elaboração da figura da antimetáfora.

Rand (2001, p. 79) observa que Abraham e Torok de alguma forma resgataram as notas de Freud, “A cisão do Eu no processo de defesa” (2018), em que o autor introduz a ideia da divisão do Eu como forma de defesa. Certamente, as ideias de Ferenczi, apresentadas em “Confusão de línguas” (1992d), também lhes serviram de referências e principais fontes de reflexão.

Todas as descobertas desse campo de pesquisa, publicadas de 1968 a 1976, são denominadas pelos autores de “metapsicologia do segredo” ou ainda “tópica do segredo”; anos mais tarde, em notas inéditas (RAND, 2001, p. 85), Torok vai denominá-las “tópica letal”. Ao longo desses anos de trabalho, os conceitos foram se aprofundando e os termos ganhando novos significados, de modo que a *incorporação*, por exemplo, termo originário dessa série de trabalhos, não só ganhou extensão como, em alguns momentos, sofreu mesmo uma deflexão de seu campo inicial.

#### 4.5.1 A Fantasia – Manutenção da Tópica

Se a Realidade nas concepções de Abraham e Torok só tem existência por sua denegação, o que dizem os autores a respeito do conceito de Fantasia? Independentemente de seu conteúdo, da forma como se apresenta ou ainda de sua complacência para com determinado desejo, uma Fantasia será sempre um produto do Eu e terá sempre uma função conservadora. Colocando-a em contraste com a Realidade, a autora esclarece:

Com efeito, se convencionamos chamar “realidade” (no sentido metapsicológico do termo) tudo o que age no psiquismo de maneira a lhe impor uma modificação tópica – quer se trate de uma restrição “endógena” ou “exógena” –, poder-se-á reservar o nome “fantasia” a toda representação, toda crença, todo estado de corpo, que tende ao efeito oposto, isto é, a manutenção do *status quo* tópico (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 243).

Em sua essência narcísica, a fantasia pretende que o mundo seja transformado para que a tópica possa permanecer intacta, mesmo se tratando de uma tópica mantida em segredo, como a Realidade. Mediante essa competência, a fantasia torna-se a pista capaz de nos levar à mudança tópica a que ela resiste. A fantasia originária, por exemplo, está encarregada de, frente a uma suposta ameaça, manter a salvo a

tópica originária. Dessa perspectiva, seria possível prever a origem metapsicológica de cada fantasia, até do próprio originário.

Sendo informante tanto da conjuntura psíquica, que visa a proteger, quanto da realidade metapsicológica, que solicita mudança, algumas fantasias se destacam em função daquilo a que se referem. De acordo com Abraham e Torok (1995b), as arquifantasias de cena primitiva, de castração, de sedução fazem parte desse grupo, uma vez que “ilustram a conjuntura das instâncias em seu conteúdo mesmo” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 244), mas elas não são as únicas a ocuparem lugar privilegiado. Portando conteúdos referentes a mudanças tópicas prestes a acontecer, assim também ocorre com as fantasias de incorporação. Nas precisas palavras da autora:

Introduzir no corpo, nele deter ou dele expulsar um objeto – todo ou qualquer parte – ou uma coisa, adquirir, guardar, perder, tantas variantes fantasísticas, que carregam em si, sob a forma exemplar da apropriação (ou da desapropriação fingida), a marca de uma situação intrapsíquica fundamental: aquela que a realidade criou a partir de uma perda sofrida pelo psiquismo. Essa perda, se ela fosse ratificada, imporá uma recomposição profunda. A fantasia de incorporação pretende realizar isso de modo mágico, cumprindo no próprio o que só tem sentido figurado. É para não “engolir” a perda que se imagina engolir, ter engolido, o que está perdido, sob a forma de um objeto. Na magia incorporante percebem-se assim dois procedimentos conjurados: a desmetaforização (a tomada ao pé da letra do que se entende no figurado) e a objetivação (o que é suportado não é uma ferida do sujeito, mas a perda de um objeto) (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 244-245).

A perda do objeto referido por Torok, imporá ao Eu o difícil e doloroso trabalho de se recompor. Uma parte de si mesmo estava depositada no objeto que se foi. Reconhecer o verdadeiro sentido da perda é poder introduzir em si essa parte de si que estava depositada no objeto, que, por consequência, nos faria saber que já somos outro e não mais o que éramos antes. Adotar a mudança seria introjetar a perda e consequentemente produzir uma modificação no Eu. A incorporação justamente evita esse processo, e o faz magicamente. O sujeito enlutado busca absorver o que vem lhe faltar como se o estivesse comendo, transforma o pedaço faltante em alimento imaginário ou real e, assim, preenche a lacuna do psiquismo com uma fantasia de incorporação.

Dito de outra forma, a fantasia de incorporação é um tipo de realização alucinatória do desejo, já que ela encena – pela miragem de uma realização que já aconteceu – o trabalho psíquico que ainda está por ser feito. Ao alucinar dentro de si

a presença de um objeto de amor, de alguma coisa ou de um acontecimento, o sujeito ludibria a necessidade da elaboração afetiva e verbal que está em jogo. Não se trata de um estado de espírito e, ainda que se trate de algo na ordem da imaginação, nem mesmo o sujeito pode qualificá-la como fantasmática, já que ele a experimenta sem saber.

A introjeção, sendo um processo antagônico à incorporação, nasce na experiência da boca vazia e diz respeito à linguagem. O espaço antes preenchido pelo seio, ao esvaziar-se, revelando uma lacuna, será preenchido por palavras. Certamente essa substituição não seria possível sem a ajuda da mãe, que, em posse da linguagem, funciona como uma assistente constante, garantindo a significação das palavras. “Quando essa garantia é adquirida, mas apenas nesse caso, as palavras podem substituir a presença materna e dar lugar a novas introjeções” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 246). Então, as palavras poderão transformar-se em outras palavras.

Introjetar um desejo, uma dor, uma situação, é fazê-los passar pela linguagem numa comunhão de bocas vazias. É assim que a absorção alimentar, no sentido próprio, se torna a introjeção no figurado. Operar essa passagem é conseguir que a presença do objeto dê lugar a uma auto-apreensão de sua ausência. A linguagem que supre essa ausência, *figurando* a presença, só pode ser compreendida no seio de uma “comunidade de bocas vazias” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 246, grifos do autor).

Se a introjeção permite a metaforização das experiências, nas situações em que o processo se depara com um obstáculo intransponível, a boca não poderá “articular certas palavras, enunciar certas frases” e, nesses casos, “tomará em fantasia, o inominável, a própria coisa” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 247). É justamente nessas circunstâncias que a fantasia tomará a forma privilegiada de fantasia de incorporação, ou seja, a fantasia de estar introduzindo um objeto no corpo, de estar *introjetando*. Em outras palavras, quando a fala não for possível, “o conteúdo da fantasia visa a própria metáfora da introjeção” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 246). O que era um processo espontâneo torna-se, então, “o objeto de uma tematização, de um tratamento reflexivo” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 246).

Se, como dizem Abraham e Torok, toda fantasia corresponde a uma recusa de introjeção e, também, à negação de uma lacuna, a fantasia de incorporação, especificamente, dirá respeito à falta da própria fala.

O vazio da boca que chama em vão, para se preencher, falas introjetivas, torna-se novamente boca ávida de alimento antes da fala: por não poder se nutrir das palavras trocadas com outrem, ela vai se introduzir, fantasisticamente, pessoa, inteira ou parte dela, como única depositária do que não tem nome (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 247).

A coisa imaginária introduzida no lugar da palavra que não veio acabará tendo uma dupla função: ao mesmo tempo que preenche o vazio da boca com o alimento ilusório, cria também a ilusão de que não há um vazio esperando pelas palavras que não vieram. É assim que a fantasia de incorporação disfarça uma lacuna no psiquismo onde deveria ter havido uma introjeção.

#### **4.5.2 A Fantasia de Incorporação**

Não é toda perda que produzirá uma fantasia de incorporação, apenas algumas muito específicas. Muitas negações de perda, recusa de luto seguem fazendo uso de outras fantasias que, apesar de não realizarem uma introjeção, nem por isso serão incorporação. Esta só se dá quando um objeto narcisicamente indispensável é subitamente perdido, sem que sua perda possa ser comunicada. É importante que se marque essa diferença entre a incorporação e demais formas de lidar com o luto, inclusive aquelas que fazem referência à oralidade, como a refeição funerária ou mesmo a necrofagia, tida ainda como medidas de anti-incorporação. “Embora fantasística na origem, sua realização em grupo faz dela uma linguagem: a absorção real dos despojos, simbolizará ao mesmo tempo – pondo em cena a fantasia de incorporação – que a introjeção da perda é impossível, mas já aconteceu” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 248). Já na fantasia de incorporação, justamente, não há uma linguagem, não há um compartilhamento da dor da perda.

Numa ilustração bastante clara, Rand (2001, p. 68) nos apresenta uma situação hipotética em que um sujeito perde seu braço direito. A partir da perda, algumas saídas são possíveis: ele pode simplesmente negá-la e nessa negação será uma unidade, vivendo a presença do membro como um fantasma, alucinado em alusão ao desejo de integridade; uma segunda forma de buscar a unidade seria o mutilado incorporar o trauma, repetindo-o em si mesmo. Pode fazê-lo pela recusa da cicatrização ou pela sensação de pontada no coto ou pela paralisia do membro oposto, enfim, de várias formas.

Em todas o sujeito fica sozinho com seu braço perdido, de alguma forma reconstituindo-o pela reedição do momento da perda; numa terceira possibilidade, o mutilado poderia encontrar-se com outros mutilados que, por exemplo, decidem fundar uma associação que nomeiam “meu braço direito”. Então, erguem um monumento na forma de braço, regularmente o ornamentam com flores e homenagens, recebem novos membros em liturgias públicas, enfim, promovem meios para que a simbolização possa não só tomar seu lugar, como possa ainda impedir a incorporação. É graças à comunhão afetiva dos indivíduos em atos sociais ritualizados, mágicos ou técnicos que o caminho rumo ao simbólico pode ser encontrado.

Logo, vê-se que a instalação do trabalho de luto vai depender da eficácia e do apaziguamento dos instrumentos simbólicos fornecidos ou autorizados pelo grupo social, numa valorização da história, da circunstância e da dor da perda.

#### 4.5.3 O Objeto Vil e o Congelamento Silencioso

As perdas narcísicas que resultam em incorporação são aquelas que não podem ser confessadas como perda e não podem, exatamente porque nesses casos não só não foi possível introjetá-las, reorganizando o Eu, como a própria recusa do luto não pode encontrar qualquer linguagem, qualquer forma de se significar, nem mesmo pela dramatização no grupo a que se pertence. Na absoluta falta de saída, sem meios de falar de sua dor a um terceiro, só resta ao sujeito *mentir* a si mesmo, como se nada se tivesse perdido: “o obstáculo nunca existiu”, “tudo se resolveu num passe de mágica” etc. Nesse caso, o sujeito vive uma espécie de *diálogo* oculto com o objeto perdido ou com a parte de si mesmo perdida, um tipo de funcionamento em circuito fechado.

Todas as palavras que não puderam ser ditas, todas as cenas que não puderam ser rememoradas, todas as lágrimas que não puderam ser vertidas, serão engolidas, assim como, ao mesmo tempo, o traumatismo, causa da perda. *Engolidos e postos em conserva*. O luto indizível instala no interior do sujeito uma *sepultura secreta* (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 249, grifo do autor).

Na incorporação, antes de ocorrida a perda em questão, algo já havia se organizado como um entrave ao processo de introjeção, algo que, conforme Torok diz

respeito ao tipo de experiência anteriormente vivida com o objeto. Se, ao apresentar a doença do luto, em 1968, Torok (1995a) nos apresentou uma variação do luto patológico, todo o desenvolvimento teórico e clínico subsequente a levou a reconhecê-la como uma doença da vergonha.

É ela, a vergonha, que torna impossível qualquer comunicação reconfortante, qualquer comunhão social em torno da perda e da dor. Sendo a sociedade excluída, *a vergonha conduz ao segredo*. A relação de circuito fechado que alguns sobreviventes mantêm com o trauma da morte ou com o trauma da separação, transforma-se, no caso da doença do luto, em uma *relação secreta com a morte*. Se não houver vergonha nem segredo inconfessável da parte do sobrevivente, este encontrará um meio de expressar sua perda. Mesmo os casos de luto patológicos “profundos” às vezes podem se resolver de modo bastante espontâneo (RAND, 2001, p. 70, tradução minha).

Para Rand (2001, p. 72-73) o quadro descrito por Torok faz referência a uma libido instável e desestruturada, ocorre quando a irrupção libidinal está ligada a um objeto de amor clandestino e ambivalente, que ao mesmo tempo provoca e impede o despertar ou a eclosão da sexualidade do enlutado.

Tal precariedade, ao barrar a introjeção e a internalização do objeto, induz a incorporação de um corpo estranho, proibitivo e desejoso. Assim, estão criadas as condições psíquicas que levam Abraham e Torok a reformularem o conceito de superego, conforme fora apresentado por Freud, como um derivado do Complexo de Édipo. A Imago incorporada, assumindo características do Eu, aparece como uma autoridade autocensora.

Ao falar da incorporação de uma imago, temos a possibilidade de especificar a pessoa que interdita, de definir a situação precisa em que intervém a travagem das introjeções. Do ponto de vista clínico, a incorporação envolve a questão da origem exata da interdição ou da vergonha. É necessário acrescentar que a imago continuará a incomodar até que esteja completamente destruída, pois ela trava todos os desejos, mesmo aqueles que ainda não nasceram. A imago interditora diz: “mas eu não te autorizei!”. Aqui vemos a abdicação radical do objeto de amor, que teria por função facilitar a introjeção da sexualidade e do inconsciente. Ao contrário da imagem interditora, o objeto de amor mediador autoriza, por analogia com o presente, os desejos futuros (RAND, 2001, p. 82, tradução minha).

Nas situações relativas a vítimas de maus-tratos pelo objeto, Abraham e Torok destacam ainda que, no início, o sujeito viveu um amor sem ambivalência e que, só depois, adquiriu caráter de segredo, sendo por fim interrompido por um motivo real – traumático. Trata-se de um elemento de Realidade, vivido com muita dor, mas cuja

natureza indizível impede o luto. Com o sofrimento da perda associado a essa impossibilidade do luto, arma-se um sistema de contrainvestimento aproveitando

os motivos de ódio, de decepção e de maus-tratos sofridos por parte do objeto. [...] essa agressão fantasística não é a primeira: ela prolonga aquela, efetiva, que já atingiu o objeto – a morte, a vergonha sofrida, o distanciamento, causa involuntária da ruptura (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 255).

No luto, conforme apresentado por Freud (2006b), é a identificação do Eu com o objeto que vai suprir a relação com o objeto perdido e nessa relação há sempre uma ambivalência em jogo. Para Freud, a forma de lidar com essa ambivalência é variável, de modo que o maníaco, direcionando a agressividade ao objeto perdido, triunfa sobre a ambivalência; já o melancólico sucumbe a ela. No caso da doença do luto, não é o enlutado que sofre um conflito ambivalente em relação ao objeto perdido, mas é o próprio falecido que já vivenciava um conflito ambivalente de ordem libidinal em relação ao enlutado. Em consequência disso, a introjeção já havia sido dificultada, ou seja, estamos falando da mesma lógica apresentada por Torok ao falar sobre a “inveja do pênis”.

Ainda segundo Rand (2001), Abraham e Torok (1995b) nos esclarecem que, para se compreender a natureza do luto, é preciso sobretudo reconhecer a relação afetiva estabelecida antes da morte. Portanto, a autora entende a doença do luto não só como uma doença da vergonha, mas também como uma doença ligada às neuroses intergeracionais; o enlutado sofre de uma inibição fundamental em seu desenvolvimento sexual, que se iniciou em gerações anteriores: no primeiro nível da neurose é ele que, magicamente, experimenta a irrupção orgástica frente ao morto. O segundo nível diz respeito à geração anterior, é aí que encontramos a explicação e os determinantes para a inibição no enlutado, cuja evolução sexual já havia sido bloqueada pelos conflitos ambivalentes, relativos aos desejos eróticos, de um objeto de amor infantil, ou seja, a impossibilidade do luto se originou sobretudo na desordem libidinal que já havia marginalizado a vida do objeto.

A ambivalência é a configuração psíquica indispensável para que o quadro melancólico, tido por Freud como um combate entre o amor e o ódio, instaure-se, mas no caso, como apontaram Abraham e Torok (1995b), é o objeto que já vivia, previamente, um conflito ambivalente em relação ao sujeito, ou seja, a sua vítima. São experiências objetais manchadas pela vergonha que, tornando o luto também

vergonhoso, impedem o trabalho de nomeação próprio da introjeção. A perda do objeto com o qual se dividiu um segredo tão indevidamente prazeroso, aliada à impossibilidade de elaboração dessa perda e do trauma que a causou, ou seja, a impossibilidade de recomposição do psiquismo, resultará na fantasia de incorporação.

Justamente ao contrário da fantasia comunicada, que fala do conflito subjacente, a fantasia de incorporação é oculta e inconfessável. Ainda que todas as fantasias sempre indiquem um obstáculo à introjeção, na fantasia comunicada há um afeto que, mesmo conflituoso, alcança a consciência demandando atualização e articulação, pressionando o obstáculo. Mas na fantasia de incorporação, ocorre algo completamente diferente, já que tal fantasia se coloca no lugar do obstáculo, mentindo ao Eu, dizendo que o obstáculo nunca existiu. É assim que a fantasia de incorporação provoca um “congelamento”, uma estagnação do Eu, pondo em conserva no sujeito tanto o universo afetivo do objeto amado, como as circunstâncias traumáticas de sua perda.

Na clínica, tais experiências revelam-se um verdadeiro desafio ao analista, já que o discurso do trauma, da perda e da vergonha não chegam a se articular. O analista terá que buscar as palavras enterradas nos atos, ouvir as falas da recusa da realidade vergonhosa, secreta e insuportável que habita, em silêncio, a parte clivada do Eu.

Abraham e Torok nos oferecem como exemplo clínico o atendimento de um paciente que, ao tornar-se adolescente, passou a roubar peças íntimas em lojas femininas. Durante a análise pode-se reconstruir uma história de infância, em que por volta de 8 anos, pouco antes de morrer, a irmã o havia seduzido. Ele enunciava a si próprio que se a irmã tivesse vivido, estaria com 14 anos e provavelmente precisando de sutiã, ou seja, a irmã continuava guardada viva, encriptada no ego do paciente, na base sintomática da cleptomania.

A vergonha pelos jogos sexuais proibidos que praticaram juntos, o impedira de introjetar a perda, de viver o luto e a recomposição psíquica implicada neste. A irmã morta não tinha podido se constituir como objeto de comunhão de linguagem, por isso só a incorporação e identificação eram capazes de permitir-lhe salvaguardar a tópica, manchada pela sedução; somente a incorporação era capaz de lhe oferecer alguma reparação narcísica. Se antes ambos partilhavam um segredo, após a morte da irmã, ele passou a carregar uma cripta, perpetuando o prazer clandestino, oculto nesse segredo intrapsíquico.

#### 4.5.4 A Inclusão e a Melancolia

Diante dessas compreensões teóricas, vamos podendo construir o arcabouço metapsicológico que circunscreve o trauma, a incorporação, a cripta, o segredo, a culpa e a vergonha e que também permitirá a Abraham e Torok propor nova compreensão metapsicológica da melancolia, fazendo surgir outra figura bastante original: o fantasma.

A ideia de *incorporação*, ponto de partida da metapsicologia do segredo, apresentada pelos autores em 1968, foi tornando-se mais e mais complexa, de modo que em 1972 foi apresentada sob o mote da *inclusão*, um tipo de operação psíquica em que uma imagem interditor, um cadáver – em conflito com seus próprios desejos – é posto em conserva no interior do sujeito enlutado. Em sua cripta, o cadáver permanece enterrado vivo, “reconstituído por lembranças de palavras, imagens e afetos, o correlato objetual da perda, enquanto pessoa completa, com sua própria tópica” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 249). Os momentos traumáticos que inviabilizaram a introjeção, quer sejam reais ou imaginários, também permanecerão sepultados aí.

Assim, cria-se uma vida separada e escondida, todo um mundo fantasístico inconsciente, fragmentado, do qual o sujeito nada sabe. Mas durante as realizações libidinais, “à meia noite”, como refere Torok, o habitante fantasmático que habita a cripta sai para assombrar o guardião do cemitério, o Eu, obrigando-o a praticar atos incompreensivos e impondo-lhe sensações inesperadas.

Como vimos, toda essa condição psíquica, que impediu o trabalho de luto e impôs a edificação de uma cripta, decorreu de uma experiência objetual vergonhosa.

Não há cripta que não tenha sido precedida por um segredo partilhado, por um segredo que, já previamente, fragmentou a tópica. Quando evocamos a vergonha, a clandestinidade, resta precisar *quem* deveria se esconder. Seria o próprio sujeito por se ter tornado culpado de torpezas, de ignomínias, de ações indevidas? Poderíamos supor com prazer que não encontraríamos aí uma única pedra para fazer uma cripta! Para que edifique uma, é preciso que o segredo vergonhoso tenha sido o feito de um objeto, desempenhando o papel de *ideal de ego*. Trata-se, portanto, de guardar *seu* segredo, de cobrir *sua* vergonha. Se seu luto não se efetua – como de costume – com palavras tomadas no sentido figurado, é por causa das metáforas utilizadas para causar vergonha; se fossem evocadas no decorrer do luto, estariam invalidadas (enquanto metáfora precisamente) pela perda do ideal que é sua garantia (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 250).

Os autores apontam que para aquele que porta a cripta restou uma única saída: tentar anular o efeito da vergonha, tomando para si a significação própria das palavras da desonra. Por definição, isso seria introjetar, só que, nesse caso, a introjeção está regredida à sua forma mais arcaica, tornada novamente *pôr na boca, engolir, comer*; e o objeto aviltado, transformado em um “verdadeiro excremento”. Isso quer dizer que, anular o efeito da vergonha, às ocultas ou às claras, se equipara a “comer a merda toda”:

A recusa de introjetar a perda do ideal se exprimirá a rigor pela dupla bravata oposta ao aviltante e que é resumida pela fantasia e suas inúmeras variantes de comer, de ter comido excremento: má aparência, sordidez, coprolalia etc. Vê-se bem que *o que importa nessas fantasias não é sua referência a uma fase canibalesca do desenvolvimento, mas seu caráter anulatório da linguagem figurada* (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 250).

A discordância de Abraham e Torok (1995b) em relação à compreensão teórica que Karl Abraham (1970) e Melanie Klein (1996) faziam do quadro maníaco-depressivo refere-se justamente ao fato de que os dois últimos o tomavam como uma problemática pulsional. No entanto, para Abraham e Torok, os sintomas aí presentes não são de ordem histerofóbica, mas crípticos. Por tratar-se de uma incorporação, o fenômeno críptico “se esconde por detrás da ‘normalidade’, por exemplo, refugia-se no caráter ou na perversão para só se manifestar às claras no delírio, ou naquilo que Freud chamou de mania-depressiva” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 253).

Ora, tanto Abraham quanto Klein enganaram-se sobre as imagens digestivas, orais canibais ou anal sádicas, oferecidas pelos pacientes. Essas não figuravam o desejo de devorar ou algo nesse sentido, tais aspectos supostamente pulsionais tratavam-se, para Torok, de imagens que serviam para chamar a atenção do analista para a existência de uma “conserva” no interior do Eu, de modo que suas raízes deveriam ser procuradas para além da pulsionalidade e suas vicissitudes. Rand, citando Torok<sup>39</sup> acrescenta:

na psicose maníaco-depressiva os sintomas ditos anais são metafóricos e não pulsionais. A retenção de materiais, impropriedades, coleta de objetos sujos, escolha profissional de contato com materiais sujos, etc., relacionam-se nessas doenças a uma experiência libidinal vergonhosa e incorporada. A

---

<sup>39</sup> Conforme referências de Rand, a citação de M. Torok, feita por Rand está em “Luto impossível, vergonha e segredo”, fragmentos inéditos, datados de um período que se estendeu de 1971 a 1978.

presença dessa aparece às vezes como lamento, às vezes como bravata. “Você não gosta da merda? Eu gosto. Eu fico com aquilo que os outros jogam fora” (RAND, 2001, p. 81, tradução minha).

O que está em jogo nesses quadros é um segredo que guarda a lembrança de um prazer intenso vivido com um objeto muito importante, mas que por algum motivo tornou-se vergonhosa. Uma vergonha que não pode ser contada para um terceiro. O criptóforo tentará a todo custo preservar o objeto ideal, nem que para isso precise enganar aqueles que lhe queriam fazer sentir vergonha – este é, por exemplo, o caso das crianças que são vítimas de abusos sexuais pelo adulto até então situado no lugar de Ideal de Eu. Então, ele tenta encontrar uma forma de neutralizar o que seriam os “instrumentos materiais” da infâmia, ou seja, ele tenta neutralizar as metáforas criadas para defecação, os excrementos, transformando-os em algo comestível, apetitoso. Nesse procedimento, nomeado por Abraham e Torok como *antimetáfora*<sup>40</sup>, as palavras – em palavras mesmo ou em ato – perdem sua figurabilidade.

A incorporação é o modelo mais radical de antimetáfora, “ela implica a destruição fantasística, do ato mesmo pelo qual a metáfora é possível: o ato de pôr em palavras o vazio original, o ato de introjetar” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 251). A desmetaforização não é, nesses casos, o primeiro movimento do psiquismo, na verdade ela é só a consequência dos muros erguidos na objetivação da fantasia de incorporação – que enterrou o objeto vergonhoso e com ele o segredo partilhado –, reflexo de uma experiência que expôs a tópica ao perigo. A incorporação é, na verdade, apenas uma fantasia que pretende dar segurança ao Eu, enquanto a realidade psíquica é outra.

As palavras, as frases indizíveis e ligadas a lembrança de alto valor libidinal e narcísico não se acomodam à sua exclusão. Desde sua cripta imaginária em que, desvitalizadas, anestesiadas, dessignificadas, a fantasia acreditava pô-las em hibernação, as palavras indizíveis não cessam de desenvolver sua ação subversiva (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 251).

Numa releitura das interpretações de Freud sobre o caso “O Homem dos Lobos”, ao considerar que Pankejeff falava várias línguas, Abraham e Torok tomaram as anotações de Freud – em alemão – sobre a história clínica do paciente e buscaram, nas línguas faladas pelo paciente, homofonias de algumas palavras. Assim,

---

<sup>40</sup> Conforme Abraham e Torok (1995), um modelo em ato da antimetáfora seria a coprofagia e um modelo verbal seria algum tipo de vociferação recomendando o incesto.

ampliaram as compreensões de Freud sobre o caso, revelando o funcionamento na base de algumas palavras que sofreram a ação da desmetaforização. Tomaram o verbo russo *teret* (esfregar) e o consideraram a palavra cristalizadora de vivências traumáticas infantis ligadas a contatos incestuosos entre sua irmã de 6 anos (dois anos mais velha que ele) e o pai, revelando o papel do termo no suicídio esquizofrênico da irmã, 16 anos depois:

Sabe-se que essa jovem morreu depois de um ato delirante que só se pode chamar suicidário por seu efeito: ela tinha engolido um frasco de mercúrio líquido. Ora, “mercúrio” em russo se diz *rtout*: inversão de uma pronúncia um tanto cavernosa (por exemplo, *tourout* com vogais glotais) do *teret*. Como se ela tivesse querido, por esse gesto delirante e com consequências trágicas, reabilitar o desejo ideal, comendo (isto é, declarando “bom para comer”) a palavra, tornada excremental para outrem e objetivada numa matéria tóxica (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 252).

Então, os autores esclareceram que seria um erro interpretar a ingestão de mercúrio como um desejo de felação. Na verdade, “é a palavra, desmetaforizada, objetivada, que se tratava de engolir, por bravata coprofágica” (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 252).

O exemplo também demonstra a fraca capacidade de contra-investimento da fantasia de incorporação. Tanto os atos do paciente de Freud quanto os de sua irmã não podem ser imputados ao desejo dos sujeitos, mas ao pai incorporado e com o qual ambos se identificam, com a ajuda da mesma palavra vil. É o pai que reivindica seu desejo desonroso, que não pôde ser contra-vestido. O filho disfarça tal palavra na imagem visual de uma esfregadora de chão e é capaz de se satisfazer sexualmente no lugar do pai. A menina, possivelmente por motivos edípicos, falha e seu ato não se dá por procuração, no lugar do pai, mas ela age mostrando a si mesma – na verdade para o pai nela – o quanto pode ser engenhosa com as palavras. De qualquer forma, por identificação, as duas crianças, uma por fetichismo e a outra por ato delirante, buscam reestabelecer o pai como ideal de ego.

Como já sabido, a sepultura não vai funcionar nos moldes de um recalçamento histórico, cuja eficácia de contra-investimento mantém a tópica estável, permitindo ainda que o desejo proibido se realize por via simbólica, como o sintoma. No caso da incorporação, ou melhor, da inclusão, o desejo não é imputável ao sujeito, mas ao objeto que jaz em segredo na cripta encravada no Eu e com o qual o sujeito, por identificação, tentará narcisicamente reestabelecer seu valor de Eu ideal. O conteúdo

da cripta, ampliado para além das palavras, afetos, imagens, guarda assim uma pessoa inteira, com sua própria tópica.

Através dos sintomas da incorporação, é o ideal de ego vil que reclama direito de cidadania. Pode-se sustentar, desde então, que toda fantasística oriunda da incorporação busca reparar – no imaginário – uma ferida real que afetou o objeto ideal. A fantasia da incorporação não faz senão atrair o voto utópico: pudesse a lembrança do que foi um abalo nunca ter existido, ou, mais profundamente, não ter tido o que abalar (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 253).

Se, para Freud (2006b), a melancolia diz respeito aos afetos ambivalentes de amor e ódio ligados ao objeto perdido, vividos no nível das representações arcaicas no sistema *Ics*, para Abraham e Torok (1995b) a melancolia refere-se a uma situação vivida no sistema *Pcs-Cs*. Não se trata do conflito inconsciente sobre guardar ou não o investimento no objeto causador de maus-tratos, mas do esforço de dissimular uma ferida aberta, erguendo muros, incriptando-a, ali mesmo onde ela se encontra.

um processo intratópico deve ocorrer, processo que consiste, então, em criar, no seio de uma única região, sistema ou instância, um análogo da tópica inteira, operando com grande esforço de contra-investimentos, a isolamento rigorosa da “ferida” de todo o resto do psiquismo e, sobretudo, da lembrança daquilo que foi arrancado (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 254).

Agora, designado pelo termo *inclusão* – e não *recalcado* – e tendo o efeito de um *recalcamento conservador*, tal processo ocorre unicamente nas situações em que o sujeito se vê obrigado a, num golpe só, recusar tanto a realidade, que levaria ao trabalho de luto, quanto a natureza de uma perda, que é ao mesmo tempo narcísica, já que o objeto ocupou a posição de Ideal de Eu, e libidinal. Reposicionando-se teoricamente, os autores esclarecem que:

vê-se que a inclusão não é da ordem da fantasia, mas da ordem do processo. Com relação a isso, melhor do que a incorporação, ela se presta à comparação com outro processo: a introjeção. Ela se produz precisamente quando esta última se choca com um certo modo de impossibilidade. Os avatares da fantasia de incorporação aparecer-nos-ão doravante como estritamente ligados à vida oculta da tópica incluída e seu estudo, clínico e teórico, adquire, desse modo, as bases metapsicológicas necessárias (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 254).

Enquanto a cripta se mantiver de pé, guardando o objeto do idílio vergonhoso, não haverá melancolia. Esta só se manifestará na iminência de um desmoronamento, ocasião em que o Eu todo, transformando-se em cripta, se fundirá ao objeto de amor

camuflado, podendo revelar sua tristeza, sua ferida, num “luto” sem fim. Nessa perspectiva teórica, Abraham e Torok respondem a indagação de Freud, sobre como pode o melancólico não se envergonhar dos horrores que atribui a si mesmo:

Quanto mais o objeto é apresentado como presa do sofrimento, da degradação (subentendido: por força de languescer pelo que perdeu), mais o sujeito possui títulos de que se orgulha: “tudo isso ele sente por causa da *minha* perda!” Quando estou melancólico, ponho em cena, para que se reconheça sua amplidão, o luto do objeto por me ter perdido (ABRAHAM; TOROK, 1995b, p. 256, grifo do autor).

#### 4.5.5 A Identificação Endocríptica

A concepção do processo de inclusão, conduziu Abraham e Torok ao conceito de identificação endocríptica, que surgiu como uma espécie de complementação à formulação de Freud (2006b) sobre a identificação melancólica, fenômeno em que a perda do objeto se transforma na perda de aspectos do Eu. Freud (2006b, p. 108) nos disse que “a sombra do objeto recai sobre o Eu”, ou seja, o Eu modifica-se pela identificação com o objeto. Entretanto, em 1917, faltava à Freud a dimensão da vergonha. Nicolas Abraham e Maria Torok (1995c), ao revisitarem essa afirmação à luz da noção de cripta, descreveram outro fenômeno. Enquanto para Freud o Eu se disfarça sob as características do objeto, os autores dirão que “o objeto por sua vez, usa o Eu por máscara. O Eu ou alguma outra fachada” (ABRAHAM; TOROK, 1995c, p. 280). Trata-se de uma identificação que não se mostra às claras, permanecendo oculta e imaginária justamente por sua natureza vergonhosa. Não diz respeito especificamente ao objeto, mas ao luto que levaria embora esse objeto – o qual, na realidade, já não existe mais – e à dor intensa ligada a essa perda. Por sua natureza, tal fantasia de empatia identificatória não saberia dizer seu nome nem seu objetivo. Nas palavras dos autores:

Esse mecanismo que consiste em trocar sua própria identidade por uma identificação fantasística, com a “vida” de além-túmulo do objeto perdido por efeito de um traumatismo metapsicológico, esse mecanismo totalmente específico, será denominado na falta de algo melhor: identificação endocríptica (ABRAHAM; TOROK, 1995c, p. 280).

Ao referir-se à fantasia de empatia identificatória, uma variedade da fantasia de incorporação, os autores ressaltam que o fenômeno conjuga dois importantes conceitos teóricos: a fantasia e a inclusão. Tratando-se de uma fantasia, indica que,

do ponto de vista metapsicológico, não ocorreu nem vai ocorrer nenhum processo de transformação na tópica. O conteúdo da fantasia tem justamente o papel de criar a ilusão de manter o status quo anterior ao trauma. Já a inclusão, sendo da ordem do processo, e não da fantasia, indica a ferida aberta na tópica, realidade doída e por isso renegada. A partir dessa compreensão, a queixa do melancólico nada mais é que um jeito de expressar uma fantasia de sofrimento imaginário do objeto endocríptico, cujo objetivo, na verdade, é precisamente “mascarar o verdadeiro sofrimento vergonhoso de uma chaga que o sujeito não sabe como cicatrizar” (ABRAHAM; TOROK, 1995c, p. 280).

Logo, a fantasia endocríptica supõe uma descentralização total ou parcial do sujeito, ou seja, o Ela ou Ele toma o lugar do Eu. Diante do trabalho de luto impossível para o sujeito, a fantasia o substitui no luto imaginário do objeto amado, quer dizer, surge a fantasia de um morto enlutado que seria levado ao luto por quem o carrega sepultado em sua cripta. “Na análise do luto indizível e das incorporações, trata-se antes de mais nada de reencontrar a língua do objeto de amor incorporado: suas falas e seus afetos. Como este objeto incorporado imagina a vida solitária de seu coto?” (TOROK<sup>41</sup>, apud RAND, 2001, p. 83, tradução minha).

Segundo Rand (2001), essa forma de incorporação, nomeada por Abraham e Torok de identificação endocríptica e cuja marca repousa na descentralização do Eu, também aparece sob o nome de *Objeto Perdido-Ego* (é a mim que o outro perdeu). Em alguns outros textos os autores usam ainda o termo *cripta melancólica* ou *histeria interna*, em que vários personagens ou uma cena composta de várias vozes contraditórias são incorporadas simultaneamente, tal como apresentado no trabalho sobre *O homem dos Lobos*. No caso da histeria interna, toda mudança na realidade externa implicará uma avaliação dinâmica de todos os personagens da cripta, podendo levar o sujeito a um estado quase psicótico.

Em uma observação bastante relevante para a clínica contemporânea os autores lembram que, tanto a noção de cripta intrapsíquica quanto a noção de identificação endocríptica, ainda que nos ajudem a compreender a mania-depressiva em suas expressões, são ambas igualmente importantes para a compreensão de outras figuras clínicas, tais como “fetichismo”, “neurose de fracasso”, “psicossomática”, entre outras. Noções como “recalcamento conservador”,

---

<sup>41</sup> Publicado em *Deuil impossible, honte e secret*, fragmentos inéditos, datados de 1971-1978.

“experiência libidinal indizível”, “identificação oculta” sempre fizeram parte das investigações teórico-clínicas de Abraham e Torok. Nesse sentido, eles esclarecem:

Parece-nos com efeito que tais invenções do espírito se fundam igualmente em alguma “chaga aberta”, aberta outrora no Ego e que vem esconder uma construção fantasística e secreta, exatamente no lugar em que, pela perda, o Ego foi mutilado. Camuflar a ferida, tal é o destino, comum a todos esses casos, camuflá-la porque ela é indizível, pois enunciá-la em palavras já seria mortífero para toda a tópica. Os casos especiais só se diferenciam por tal ou tal ferida, por tal ou tal arranjo particular, inventado para nada revelar (ABRAHAM; TOROK, 1995c, p. 281).

É assim que, partindo da doença do luto, Nicholas Abraham e Maria Torok nos apresentam a inclusão psíquica de uma Imago interditora, em conflito com seus próprios desejos, somada ao sepultamento de uma irrupção libidinal vergonhosa e inconfessável. Anos depois, descrevem ainda a inclusão críptica, alargando o campo de pesquisa da metapsicologia do segredo e da vergonha. Na inclusão críptica trata-se principalmente de um objeto de amor cúmplice na realização de um desejo compartilhado, que então, aos olhos de um terceiro, será aviltado.

Rand (2001) sublinha a importância de que se perceba que há dois momentos-chave nessa operação psíquica: no primeiro, um prazer a dois, na maioria das vezes sem conflito, que de fato aconteceu; no segundo, o ato foi condenado por uma terceira instância, sem que se pudesse recorrer da sentença, resultando daí a incorporação de um cortejo de personagens, todos representantes do drama do prazer, da vergonha e da separação.

Embora nos dois casos haja interdição ou condenação, essas não resultam das mesmas fontes e, conseqüentemente, produzirão “recalques” diferentes, ou seja, algumas vergonhas podem estar relacionadas a simples incorporações super-egoicas, outras mais graves estão ligadas a situações inomináveis compartilhadas com um terceiro e condenadas ao segredo. Em um, opera-se um recalque constitutivo, em que o interdito gera um desejo que em seus desvios, encontros e desencontros buscará se realizar pelas vias simbólicas, ou seja, opera o recalque dinâmico, próprio da neurose. No outro, no criptóforo, trata-se de um desejo que, já realizado, sem desvios, acabou sendo enterrado vivo e assim permanece, incapaz de renascer ou de morrer. Não há como voltar no tempo e “desrealizá-lo”, logo, as lembranças dessa realização também não se apagam, estarão sempre presentes como um bloco de realidade, sendo referida como tal pelas negações e rejeições (KUPERMANN, 2019).

O recalque aqui não é constitutivo ou dinâmico, mas conservador: um túmulo com sua fechadura. A procissão de personagens enterrados no psiquismo serve para evitar que tal bloco de realidade desabe sobre o sujeito, arrebatando toda tópica.

Conforme Tisseron (2014), se para Freud a vergonha é essencialmente ligada à economia pulsional e ao despertar da sexualidade, para Abraham e Torok, ela está ligada à incorporação e ao julgamento social de terceiros sobre o desejo e o destino deste em situações de fato ocorridas. Na concepção de Freud, um desejo ou pensamento pode não ser inicialmente vivenciado com vergonha, ao passo que sua lembrança, após a instauração do interdito, pode torná-lo vergonhoso. Essas situações ligadas à sexualidade e ao recalque dinâmico tendem a retornar à consciência, de modo que a vergonha aparecerá associada ao retorno do recalque. As situações sepultadas pelo recalque conservador tendem, ao contrário, a permanecer condenadas ao silêncio, já que a vergonha, por ser ela própria o motivo da incorporação no Ego, será enterrada e mantida em segredo junto com a situação.

É a partir deste enfoque teórico e clínico que Abraham e Torok abordam patologias como a melancolia, certas neuroses obsessivas – especialmente fóbicas – e os quadros ditos não neuróticos, como as somatizações. Muitas delas são geradas em experiências de dor e vergonha que resultam em incorporações e/ou criptas. Inclusive, como afirmam os autores, muitos sintomas apresentados nesses quadros são, na verdade, aqueles que o sujeito imaginou para o seu objeto de amor perdido, até mesmo o sofrimento por tê-lo perdido. Em todas essas situações, é a vergonha que intervém como o motor para a incorporação.

Rand (2001, p. 85) sublinha que Torok chega a se referir ao recalque conservador como uma “tópica letal”. Não fica claro se a expressão é usada por tratar-se de uma organização – ou desorganização – psíquica que se dá em torno de mortes impossíveis de engolir. Ou ainda porque a tópica, tanto pela vergonha inconfessável quanto pelo aviltamento inominável que lhe ameaça, comporta uma potência autodestrutiva, mortífera. De acordo com Rand (2001), ao que tudo indica, Torok buscou agrupar a incorporação (o segredo intrapsíquico gerado na vergonha) e o fantasma (o segredo e a vergonha herdada de uma geração para outra) na mesma tópica, sob a designação mortífera.

Desse modo, Abraham e Torok apresentam uma reformulação ou mesmo uma crítica ao conceito freudiano de pulsão de morte, sugerindo que, antes de admitirmos sua existência, seria necessário identificarmos a fonte de onde emana a “morte da

alma”. O objetivo do tratamento analítico, seria, portanto, “converter o recalque conservador em recalque dinâmico, suspender o segredo vergonhoso e indizível – para restaurar ao desejo inicial toda sua força vital” (RAND, 2001, p. 85, tradução minha), ou seja, poder devolver o desejo às dinâmicas entre Ego e inconsciente.

De acordo com Rand (2001), Abraham e Torok ampliam ainda mais o alcance da noção de incorporação, afastando-a da doença do luto, e ao mesmo tempo preservando um vínculo preciso entre ambas. Trata-se da noção de inclusão hipnótica e identificação hipnótica, que funcionam como *atos controlados à distância*, em que o sujeito involuntariamente expressa o desejo de um outro. É nesse sentido que os autores entendem algumas relações de dependência materna permanente que resultam num conflito de maturação para a criança, que segue hipnotizada pelas palavras da mãe. Esta funciona como um mestre de obra, fazendo com que os sentidos dos atos da criança entrem em colapso. Recordo-me de uma paciente cuja mãe, ao sentir frio, dava ordens a filha para se agasalhar, chegando ao ponto de esta não conseguir mais distinguir se sentia calor ou frio. Como resultado da incorporação da mãe, as introjeções não acontecerão ou permanecerão incompletas.

A criança hipnotizada (se) repete as palavras e os acentos da hipnose, da culpa materna: “mas afinal, você não tem vergonha...!” A vergonha assim ordenada se inscreverá nas possibilidades agora prescritas do comportamento corporal e atitudes mentais face ao “eu” e ao mundo. À culpa materna junta-se uma espécie de auto-hipnose da criança. Isso nada mais é que a própria execução do comando autodestrutivo, da inevitabilidade do fracasso de qualquer medida “anti-mãe”. Presa no domínio da hipnose, da incorporação materna, a criança se dividirá entre o reestabelecimento da unidade dual (regressão à dependência total) e a exigência de quebrá-la, de fazer evoluir para autonomia (RAND, 2001, p. 86, tradução minha).

#### **4.6 O trauma Coletivo e a Vergonha**

A vergonha, na origem mesmo do traumático, da introjeção impossível, conta-nos de um prazer ilegítimo e de uma perda inconfessável. Faz surgir a cripta, criando um lugar psíquico, esconderijo de um segredo. Impõe ao Eu a fantasia narcísica da incorporação mágica daquilo que já não há e, nessa manobra antirrealidade, impede a tópica de se modificar pelo que lhe falta. Secretamente mantida, a vergonha se cala no silenciar do espaço do entre, num curto-circuito intramuros, metida num “pacto” que sobrevive às custas da desmetaforização das palavras. Está ali, emaranhada na

destruição, imposta pelo silêncio do segredo intrapsíquico e, como tal, é peça fundamental do trauma.

Embora não tenham sistematizado um estudo sobre o traumático, acompanhando a obra de Nicolas Abraham e Maria Torok até o ponto em que nos encontramos agora, não é difícil estimarmos o valor e a originalidade de suas contribuições para o tema. Como herdeiros dos estudos ferenczianos sobre o trauma, os autores puderam também partilhar dos pensamentos de Imre Hermann. Dois autores cujas ideias introduziram os elementos que lhes tornaram possível pensar o segredo para além das experiências singulares.

É com o estudo da transmissão transgeracional que o papel da vergonha ganha nova dimensão, podendo ser inserida no contexto do segredo familiar, aquele que decorre das experiências traumáticas desconhecidas ou negadas, assim como dos eventos vergonhosos ou criminosos tanto da vida dos pais quanto dos avós.

#### **4.6.1 O Fantasma e a Doença do Segredo Transgeracional**

Os elementos iniciais que permitiram a Abraham compreender esse processo, já estavam presentes em 1961, no texto “O símbolo ou o além do fenômeno” (1995e), que dialoga diretamente com *Thalassa* (1990), de Ferenczi. É aí que o autor apresentou as origens da pesquisa particular que desenvolveu sobre o símbolo<sup>42</sup>, culminando no conceito de anasemia. Embora, de acordo com Landa (1999), a história do símbolo se confunda com a história da Psicanálise, incluindo a relação com a literatura, linguística e antropologia, o recorte tomado por Abraham abordou particularmente os elementos indispensáveis para levá-lo a pensar a transmissão transgeracional e, nesse contexto, o papel da vergonha.

Foi durante o período de 1962 a 1975 que o casal Abraham e Torok estabeleceu as bases para a psicanálise transindividual e transgeracional, com as formulações metapsicológicas sobre o fantasma. Os conceitos iniciais foram publicados em 1977, com o título “Notas do seminário sobre a unidade dual e o fantasma”<sup>43</sup>, cujo conteúdo trata de suas concepções clínicas e teóricas acerca das

---

<sup>42</sup> Há dois outros textos que abordam o tema: “Apresentação de *Thalassa*” (1995b) e “O tempo, o ritmo e o inconsciente” (1995f). Sendo mais precisa, seguindo Antunes (2003), o problema da operação simbólica é tomado por ângulos diferentes em cada um desses textos.

<sup>43</sup> Conforme Torok (1995b, p. 361), Estas poucas notas subsistem a um seminário de 1974-1975. Lugar: Instituto de psicanálise. Título: “A unidade dual e suas vicissitudes em clínica psicanalítica, na

assombrações fantasmagóricas das vergonhas familiares não reveladas e dos segredos de família sobre as gerações seguintes. Na ocasião, os conceitos apresentados para a Sociedade de Psicanálise de Paris foram pouco valorizados e somente a partir da década 1980 os analistas franceses passaram a se interessar pelos problemas referentes ao genealógico e aos segredos de família.

As revelações e discussões sobre a herança vergonhosa da Segunda Guerra mundial (legado cujos efeitos continuam a se fazer sentir em muitos países da Europa) – bem como os processos judiciais relativos a casos de incesto e pedofilia – impuseram ao grande público um direito – senão um dever – de olhar para as vergonhas coletivas e familiares (RAND, 2001, p. 98, tradução minha).

Os segredos familiares vergonhosos comportam tanto crimes cometidos por ex-nazistas ou milicianos, quanto segredos como homossexualidade, alcoolismo, loucura, dependência química, suicídios etc. Também as falências, desempregos, as fugas, os desaparecimentos misteriosos, os pactos familiares sobre sedução e abuso infantil etc. e, ainda, os horrores, como aqueles vividos nos campos de concentração, cujas vítimas evitam partilhar, mesmo com pais ou cônjuges.

Todos, conforme Abraham (1995h) e Torok (1995b), trazem um ponto em comum: “a influência transgeracional, a ação oculta em nós de vivências passadas de nossa família” (RAND, 2001, p. 99, tradução minha).

É aí que encontramos a especificidade da teoria do fantasma, ou seja, somos assombrados por acontecimentos dos quais pouco ou nada sabemos, segredos de outros que agem em nós como um enxerto desorganizador. O fantasma age a partir dos não ditos, ou ainda da presença latente de dores recusadas ou negadas, mas que continuam assombrando as gerações seguintes. Quando uma realidade familiar é atingida pela infâmia, seus membros, envergonhados pela humilhação, não podem falar a verdade sobre si. Normalmente trata-se de ações desprezíveis, vergonhas inaceitáveis para o resto da família e para a sociedade, como no exemplo do tio Joseph Freud. Enquanto os pais, de modo geral, funcionam como guardiões do silêncio, os filhos inconscientemente recebem os efeitos do segredo e da vergonha. O fantasma é essa invasão desconhecida, mas ao mesmo tempo presente no imundo interno do sujeito.

---

sociedade humana e nas atividades simbolizáveis” (Mesa-redonda com D. Géahchan, J. Lutchansky, R. Major e M. Torok).

Por menos segredos que tenham seus pais, eles lhe transmitirão uma lacuna no próprio inconsciente, um saber não sabido, uma *nesciência*, um objeto de um “recalcamento” em processo.

Um dizer enterrado dos pais se torna para criança um morto sem sepultura. Esse fantasma retorna, então, a partir do inconsciente e vem assombrar, induzindo fobias, loucuras, obsessões. Seu efeito pode chegar até a atravessar gerações e determinar o destino de uma raça (ABRAHAM; TOROK, 1995c, p. 278).

Sob a forma de vários sintomas incapacitantes, incluindo delinquência, vícios etc., o fantasma, como uma contaminação alienante, afeta a vida daqueles que já nascem em organizações familiares portadoras de segredos. A peculiaridade do trauma inerente a esses casos reside, justamente, na forma como a constituição da criança como indivíduo autônomo será, desde o nascimento, afetada pelo fantasma.

Assim, conforme Rand (2001, p. 100), Abraham e Torok atribuem a genealogia do fantasma a um quadro grave ocorrido dentro da relação de influência benéfica ou maléfica entre os pais e o bebê. Tal relação é concebida como unidade dual pais-criança, o fantasma esboça uma doença particularmente grave dessa unidade. Com uma denominação bastante oportuna, em notas inéditas<sup>44</sup>, os autores abordam a doença pela expressão neurose genealógica, eventualmente, também pelo termo neurose ou psicose de influência (RAND, 2001, p. 100).

A noção de unidade dual e o conceito genealógico são mais bem compreendidos à luz da concepção abrahâmica do símbolo. Assunto complexo, que, novamente, nos demanda um mergulho no pensamento do autor, já que uma teoria do ser como símbolo está na base dos estudos empreendidos por Abraham e Torok, presente ao longo de toda concepção teórica e clínica da dupla. Para ambos “o desejo do homem, é o desejo de simbolizar suas diversas experiências do mundo, e, por isso, sua relação com um terceiro lhe é indispensável” (TISSERON, 2000, p. 54, tradução minha). Segundo essa afirmação, o desejo de se comunicar não se refere apenas ao desejo de compartilhar ou transmitir uma ideia, mas ao de simbolizar nossa própria vida psíquica, ou seja, independentemente da relação, o que transmitimos é uma forma de simbolização da experiência, parte consciente, parte inconsciente. É desta perspectiva que os autores buscaram as falhas dessa transmissão.

---

<sup>44</sup> Notas inéditas de N. Abraham, datadas de 27 de novembro de 1974 (RAND, 2001, p. 101, tradução minha)

#### 4.6.2 O Símbolo

De acordo com Rand (2001, p. 112), o artigo de 1961 reflete o ponto de intersecção entre a fenomenologia e a psicanálise. Buscando harmonizar as duas concepções, Abraham ao mesmo tempo que não considera possível apreender objetivamente o mundo sem a mediação da consciência, reconhece que cabe ao inconsciente atribuir-lhe sentido. Trata-se do que o autor chama de *transfenomenologia*, domínio em que se dá o percurso que vai de um fenômeno visível ou dado até sua razão de ser ou origem.

Abraham repousa sobre a valorização daquilo que ele vê como a originalidade conceitual mais frutífera do freudismo, notadamente a descoberta do sintoma psíquico como um traço memorial eloquente de desejos e traumas inacessíveis ou latentes. Prolongando essa mesma ideia, Abraham suporá que o mundo dos fenômenos e o psiquismo emanam no conjunto e em seus infinitos detalhes, de catástrofes de todo tipo cujos restos fragmentários sobrevivem nos fenômenos que eles engendram. Se a fenomenologia terá fornecido o princípio da correlação do fenômeno a uma fonte de sentido, a psicanálise receberá como campo de investigação a pesquisa da fonte do sentido aparentemente inacessível, para decifrar em todos os domínios do vivo e do inanimado, a gênese sintomática, isto é, simbólica do ser (RAND, 2000, p. 14 apud ANTUNES, 2003, p. 35).

Abraham praticamente inicia o texto esclarecendo que o símbolo não é uma coisa portadora de sentido à espera de ser decifrado. A compreensão de um texto simbólico demanda um circuito funcional complexo, que inclui a relação dinâmica que compartilha com objetos. Depreende disso a distinção entre o símbolo-coisa – morto, funcionando nos moldes de um hieróglifo ou um texto simbólico – e o símbolo-operante – vivo, ativo, incluso num funcionamento com sujeitos, tornando-o animado. “Interpretar um símbolo consiste em converter o símbolo-coisa em símbolo-operante” (ABRAHAM, 1995e, p. 30). Dessa forma, uma coisa não pode ser tomada como símbolo de outra, não faz sentido estabelecermos que uma serpente, por exemplo, seja o símbolo do falo, já que um símbolo por si mesmo não é um símbolo. Para que seja, deve ser tomado pelo que opera na relação entre um sujeito e seus objetos.

Partindo do sujeito, o símbolo se relaciona a uma sequência de desejo e contradesejo, resultando num conflito interno que pede uma solução, ou seja, há um desejo recalçado e seu equivalente na fantasia, mas que, em função do contradesejo ligado a uma pessoa, concreta ou imaginária, tal fantasia acaba sendo bloqueado. Esses dois funcionamentos impossíveis demandarão um terceiro, no caso uma

operação simbólica, substituindo o funcionamento incompatível por outro superior, simbólico em relação aos dois anteriores. Desse modo, satisfaz-se o desejo e o contradesejo.

Articulando o processo em que uma serpente se torna um símbolo fálico, Abraham ilustra-o da seguinte forma:

tenho mesmo o desejo de articular um objeto destacado do corpo (aliás, ele não se destaca de nenhum corpo, já que ele é um ser autônomo), mas minha interdição me imobiliza nesse movimento, é uma “serpente” que apresenta a mim, que em todos os pontos se assemelha ao objeto de meu desejo, com a diferença de que me inspira o medo e repugnância (ABRAHAM, 1995e, p. 31).

Uma vez estabelecido o conflito entre o desejo e o contradesejo de manipular o objeto, ambos no nível da motricidade de ação, o sujeito buscará a solução possível, fora de perigo, substituindo o ato pela palavra serpente, no nível da motricidade verbal. Substitui-se um nível de funcionamento por outro,

compreende-se, desde então, que a palavra, depois a imagem que ela inspira, possam abrir o caminho para um funcionamento isento de conflito, tanto mais que a manipulação conflitual do objeto dá lugar à manipulação sem perigo da palavra-imagem (ABRAHAM, 1995e, p. 32).

Trata-se de uma ascensão ao nível da representação, sendo que representar não é tido por Abraham como uma “alucinação direta, afetiva do desejo, mas a animação de um signo linguístico por uma encenação visual. É a linguagem verbal que constitui o ponto de partida para a representação” (ABRAHAM, 1995e, p. 32). O símbolo não é a equivalência “serpente”-“falo”, mas, “pela visualização da palavra ‘serpente’, encena-se para alguém (imago), o horror que se sentiria ao tocar o falo, enquanto o discurso, assim dramatizado, equivale ao gesto motor proibido” (ABRAHAM, 1995e, p. 32).

Então, na simbolização, o primeiro aspecto refere-se à substituição de uma ação interdita por um discurso que, ao mesmo tempo, satisfaça o desejo e a imago. Se não fosse assim, o conflito se manteria fixo no plano motor, enquanto sua ascensão ao verbal propicia-lhe múltiplas saídas. A palavra, em sua dupla face, contrapondo-se ao gesto, volta-se tanto para o desejo quanto para a imago; o segundo aspecto importante refere-se à “in-determinação” e “re-determinação” dos elementos envolvidos num conflito. Em termos freudianos, tal passagem seria compreendida

como recalçado e retorno do recalçado. “O gesto preciso tornou-se palavra, seu sentido, igualmente preciso, tornou-se significação verbal, sendo palavras e significações instrumentos multivalentes para evocar a ordem perceptiva a que o desejo visou” (ABRAHAM, 1995e, p. 33). Nessa passagem, o funcionamento se “in-determina” para se “re-determinar” na sequência. Assim,

in-determinação e re-determinação aparecem como momento essenciais da simbolização, a primeira implicando sempre uma promoção do funcionamento e a segunda, a possibilidade da escolha de modo particular dentre todos que a in-determinação tornou possível (ABRAHAM, 1995e, p. 33).

Antunes (2003) ressalta que Abraham, diferentemente de Freud, enfatiza o aspecto produtivo do recalçamento, colocando-o na base do processo humano de simbolização. Na análise da autora, Abraham percebe o retorno do recalçado não como “um corpo estranho”, mas como “uma operação simbolígena: o que retorna dessa operação é sempre um novo símbolo” (ANTUNES, 2003, p. 42). Nessa perspectiva, o funcionamento de um símbolo refere-se sempre à solução de um conflito num plano inferior e decifrá-lo pressupõe a complexidade própria do que Abraham concebe como transfenômeno<sup>45</sup>. A investigação psicanalítica caracteriza-se justamente por essa especificidade, de modo que a leitura de um símbolo só é possível quando imersa no dinamismo da relação sujeito-objeto. Tanto a inacessibilidade imposta pelo recalque quanto a impossibilidade de ser apreendido objetivamente colocam o símbolo na condição de só ser alcançável no encontro com outra subjetividade. Sua compreensão só é possível por ressonância, modalidade típica da escuta analítica, revelada na relação transferencial.

Ainda com relação ao símbolo, tomando-o como o funcionamento resolutório de um conflito, e considerando a operação simbólica como uma promoção a um nível de funcionamento superior, Abraham (1995e, p. 36) aponta que “o simbolizado é sempre o símbolo de um simbolizado inferior”, leva-o a deduzir que “toda operação simbólica supõe outras operações simbólicas como fundamento”. Logo, comparado ao simbolizado, o símbolo sempre incluirá um “mais” que se refere a uma inibição incluída no novo funcionamento. Retomando o exemplo “serpente-falo”, Antunes

---

<sup>45</sup> Conforme Antunes (2003, p. 48), “de acordo com o método transfenomenal, dada uma coisa ou uma experiência vivida, trata-se de restabelecer o funcionamento que elas implicam e à gênese à qual este remete”.

(2003, p. 44) nos esclarece: “o símbolo serpente contém um mais com relação ao conflito entre o desejo de tocar o falo e sua interdição, na medida em que pela ascensão ao nível verbal, a manipulação sem perigo da palavra-imagem inclui tanto o desejo como a imago interdita”. Vê-se que o novo funcionamento já comporta a inibição, no caso o gesto motor interdito. “Quando voltamos para trás a partir de um símbolo dado, não podemos deixar de encontrar menos nos símbolos inferiores e anteriores. Esse seria o itinerário clássico que vai do complexo ao simples” (ABRAHAM, 1995e, p. 38).

Em consequência dessa lógica, o autor segue em busca de uma operação simbólica primordial. Deduz que “o símbolo primeiro, o Arque, deve, pois, apresentar o máximo de simplicidade e o mínimo de in-determinação” (ABRAHAM, 1995e, p. 38). A partir disso, propõe uma figura correspondendo à ideia de uma tensão para o ser, uma Angústia originária, presente num início mítico:

Trata-se, senão de um novo mito, ao menos de uma expressão metafórica para figurar, por analogia, a impossibilidade de ser ou, se preferir, o não ser ativo, em tensão para o ser. É possível, aliás, que esta Angústia originária seja ficção pura e que ela não possa ser pensada senão como uma ideia-limite, tal como o zero em matemática, desprovido de toda existência própria, porém indispensável às operações (ABRAHAM, 1995e, p. 39).

Essa Angústia é impensável e não verbalizável, sendo, portanto, ignorada pelo Núcleo do Ser – o Id de Freud –, ainda que este seja capaz de gerar seus elementos sensoriais. Ainda assim, ela é o fundamento do ser e do pensamento. Nesse modelo, o Arque, equivalente ao ser primeiro, resulta de um ato constituinte que surge na Angústia. Conforme Abraham (1995e, p. 40, grifos do autor):

O Arque não será nem a Angústia, nem o Ato Criador, mas o Ser primeiro. Ora, o *advento do ser ou do idêntico só é possível no modo simbólico*. Em termos formais, só se pode dizer: que A é A se for possível dizer de algum modo que A *implica* B sob o modo do *não*, isto é, se A simboliza precisamente a Angústia originária em que os dois “polos” se encontram reunidos em sua “tensão” na direção do outro. Vê-se bem que o símbolo singular não se basta para existir. Se ele é o que é, ao mesmo tempo que implica o que ele não é, é preciso para a permanência da articulação que o que ele não é seja por sua vez uma permanência, uma identidade (B).

Em tal estrutura nota-se que, à medida que A remete a B, fica entendido que A não está fechado em si, mas está em comunicação com B e, também, para que A seja A, e não B, é necessário que se dê um ato de descriminalização, no caso *realizado*

por A. Essa é precisamente uma operação simbolizante, a primeira, aquela que discrimina um caráter não-B no interior mesmo de A. Nas palavras de Abraham (1995e, p. 40):

A instância que reúne A e B no modo negativo, isto é, o polo de A que remete negativamente a B é a forma mais arcaica do Ego. A função do Ego consiste, portanto, em figurar nele o que ele não é, operando e mantendo uma clivagem, própria para tirar o Ser da Angústia originária. Em outras palavras, o Arquiego, ao mesmo tempo em que é símbolo da Angústia, simboliza com o Outro do qual ele é de algum modo o negativo. O ato fundamental do Ego consiste em se discriminar do Outro. O ser do Ego consiste na afirmação indefinidamente repetida da alteridade. Em consequência disso, seu próprio ser permanece não temático.

#### 4.6.3 A Díade

Nesse ponto de seu desenvolvimento teórico, Abraham (1995e) acrescenta os elementos que, em sua perspectiva, marcam o caráter transfenomenal de sua compreensão sobre o assunto. Já não lhe basta mais buscar as significações da alteridade para o Eu, mas, sobretudo, buscar aquilo que, mesmo sendo do Outro, possa ser tomado pelo Eu como seu. Trata-se de compreender o surgimento do Eu inserindo-o num contexto intersubjetivo, relativo ao que o autor concebe como uma Díade:

Com efeito, se o Ego não é possível sem se distinguir do Outro, o Outro, por sua vez, oriundo da clivagem da Angústia originária, deve poder se afirmar, no modo negativo, com relação a seu Outro. Em outras palavras, o Outro deve poder simbolizar com seu Outro, simbolizando a mesma Angústia originária que este. O outro será, portanto, por sua vez, Ego. Quer dizer que o surgimento do Ego tem lugar, de repente, no intersubjetivo, a saber, como um termo complementado por uma Díade (ABRAHAM, 1995e, p. 41).

Assim, compreendida como um sistema simbólico originário, o funcionamento da Díade comporta, tanto o movimento de discriminação, aquele que funda o Eu e o Outro, como um movimento regressivo, em direção à Angústia originária, onde os dois polos se confundem. “Logo, o início da fusão (a fusão simbólica) incita os dois protagonistas a confirmar, reiterando-o – igualmente no modo simbólico –, o ato de clivagem originário” (ABRAHAM, 1995e, p. 41). A Angústia seria, então, o símbolo da fusão, relativa à implicação do Outro no Eu. Ao mesmo tempo, o surgimento do símbolo revela a superação da Angústia. Decorre disso, que o papel do símbolo é prevenir a fusão efetiva. Nas palavras de Abraham (1995e, p. 41), “compreende-se

também que a exigência intrínseca do símbolo é operar sem nunca se consumir, isto é, sem jamais se dissolver na fusão originária, nem atingir uma clivagem efetiva”. Desse modo, instaura-se uma alternância, uma espécie de ritmo, uma pulsação fusão-desfusão simbólica, inaugurando um tempo elementar. Assim, contemporaneamente ao advento do símbolo, acontece também o advento do Eu, do Tempo e do Outro.

Inspirada na fenomenologia e na psicanálise, a teoria exposta por Abraham revela o sentido transfenomenal da intencionalidade: a simbolização da Angústia. A originalidade dessa teoria “consiste na explicitação expressa da estrutura diádica (intersubjetiva) da operação do símbolo desde sua forma mais originária: o Arque” (ABRAHAM, 1995e, p. 42). O assunto ganha complexidade à medida que o autor, aprofundando-se no tema, é levado a refletir sobre a dimensão da temporaneidade e a tomar a clivagem, no sentido da diferenciação das instâncias no interior da tópica, como realizada por inclusão simbólica do complemento da díade.

A dimensão de temporaneidade é bastante original para a Psicanálise, não se referindo nem ao tempo objetivo nem ao tempo subjetivo de uma vivência, mas ao tempo do sujeito, captado em sua gênese. Não podendo ser percebida pelo próprio sujeito, mas apenas por um outro, Abraham (1995f, p. 91) qualifica-a como transfenomenal, reconhecendo sua implicação em numerosos conceitos psicanalíticos. “Que se trate de ‘desenvolvimento libidinal’, de ‘regressão’, de ‘elaboração afetiva’, para não dizer de ‘isolação’ e de ‘projeção’, temos de tratar com conceitos que se referem todos eles à genealogia do tempo”. Dessa perspectiva, o autor reconhece que todos os conceitos psicanalíticos, de alguma forma, implicam uma dimensão *genética* do tempo, no que se refere a sua verdadeira origem. “Inapreensível, certamente, como fenômeno, o domínio transfenomenal dessa origem é constitutivo de toda psicanálise” (ABRAHAM, 1995f, p. 91).

O autor apresenta dois instrumentos da psicanálise que se destacam pela independência quanto à temporalização e cuja vocação é sempre simplesmente ser o que são: o *voto* e o *contra-voto*, ambos inconscientes e impossíveis de serem concebidos sozinhos. A presença de um inclui a do outro, de modo que o voto permanece eternamente voto, atuante e insatisfeito, uma vez que comporta em si um obstáculo: o contra-voto. Trata-se, assim, de um desejo eterno existindo na perenidade complementar de ambos. Nascendo juntos, cada voto tem seu contra-voto, e os conteúdos concretos de cada um são inseparáveis.

Ora, o voto inconsciente, que nada mais é, a bem da verdade, que um desejo eterno, e seu contra-voto, o eterno obstáculo *ad hoc*, não devem permanecer bloqueados numa posição estática. Pelo contrário, sua resultante vai se concretizar num desejo *consciente*, simbólico com relação ao voto. É esse desejo que anima nossos projetos, é ele que se constituiu em caminho temporal entre consciência de falta e de realização. O desejo comporta, com relação ao seu duplo inconsciente, desvios, adiamentos e deslocamentos. Ele tem um correlato no mundo exterior. É a “realidade” de que fala o psicanalista: o conjunto dos caminhos e obstáculos que o voto incorporou a si, formulando-se como desejo. A estrutura temporal da “realidade” é o reflexo fiel da estrutura do próprio desejo e *vice-versa* (ABRAHAM, 1995f, p. 92, grifos do autor).

Assim, podemos perceber uma equivalência entre o modelo da operação simbólica apresentada anteriormente e o modelo do voto e contra-voto, de modo que ali Abraham apresentou desejo e contradesejo resultando no símbolo, e aqui temos voto e contra-voto resultando num novo desejo consciente. Pela mesma lógica, partindo da segunda tópica freudiana e tomando a conexão funcional Id-superego-desejo consciente-realidade, o autor adota os conceitos de Id e superego, como o lugar do desejo e contradesejo, ou ainda do voto e do contra-voto, e atribui ao Eu o lugar do símbolo. Então, descreve o processo em que o símbolo, correspondendo a um novo desejo consciente, surge em uma operação de identificação com o outro, que é, ao mesmo tempo, objeto e obstáculo do desejo.

Para que haja essa modificação no sistema, ou seja, para que haja simbolização, é necessário que ocorra uma *afecção*, definida por Abraham como uma perturbação nos moldes de um obstáculo intransponível. Nesses termos, diferentemente do recalçamento patológico apresentado por Freud, no caso da simbolização, Abraham apresenta um tipo de recalçamento enriquecedor, mais próximo da introjeção de Ferenczi. No processo, ocorre o recalçamento tanto do desejo consciente, quanto do desejo de que o interdito seja anulado. Conseqüentemente, há o aumento do patrimônio do Id (voto) e, na mesma proporção, aumento do alcance do superego (contra-voto). Por fim, surge um novo desejo consciente, como retorno do recalçado, modificando a realidade. Conforme descrito pelo autor:

Primeiramente, a passividade da afecção será assimilada por uma operação simbolizante: a identificação. EU faço a MIM, de maneira simbólica, o que acabo de sofrer. Num segundo tempo, o resultado dessa identificação é “projetado” no “mundo exterior” ou, termos mais rigorosos, relacionado, de maneira intencional, às passividades que sobrevêm posteriormente. Estas, eu sei doravante apreendê-las, eu sei fazer delas “unidades de sentido”. “Eu me” torna-se assim o instrumento de apreensão do “outro me” e as afecções

são reencontradas fora como representantes exteriores do superego. A dialética da identificação prossegue, desde então, não mais com relação a uma afecção, mas com relação a um objeto intencionalmente visado que será, assim, a fonte reconhecida (ABRAHAM, 1995f, p. 93).

Não há afecção que ocorra sem que algum voto esteja presente. Em outras palavras, há sempre um “fundo de voto”, sendo que cada representante oriundo da simbolização constitui tanto o desejo consciente como também traduz o obstáculo inconsciente de um desejo recalcado, de um voto inconsciente. Logo, há sempre uma ambiguidade, que é essencial a cada desejo consciente. “A realização é necessariamente manchada de insatisfação, por que todo desejo simboliza também o obstáculo de que ele resulta e porque cada desejo é também negação de um voto inconsciente” (ABRAHAM, 1995f, p. 93). Justamente essa ambiguidade assegura a inexaurível complementariedade do voto e do contra-voto, sua *perenidade complementar*. Por consequência, o desejo consciente nunca se satisfaz sem trazer consigo a decepção do voto inconsciente, aquilo que acontece é sempre um tanto diferente do que se espera “no mais profundo de si”, fazendo com que a atualidade do presente não possa “se fixar numa realização definitiva, mas deverá insinuar-se para outro ‘presente’, maculado aliás, pela mesma ambiguidade” (ABRAHAM, 1995f, p. 93). Se, de um lado, temos um presente “a rejeitar”, de outro temos a perenidade do desejo recalcado, mantendo o “desejo simbólico na forma de esperança” (ABRAHAM, 1995f, p. 93). Frente a um presente em eterna desatualização, o que parecia “uma atualidade verdadeira torna-se atualidade simbólica (potencialidade), em proveito de afecções novas a simbolizar” (ABRAHAM, 1995f, p. 94).

A operação simbolizante, a que Abraham se refere como identificação, nada mais é do que a transformação da afecção em afeto, que, por sua vez, não se limita a apenas funcionar, mas está sujeita a uma gênese contínua. Os conceitos metapsicológicos como Id, Eu e superego são traduções de aspectos do afeto, assim como também o é o conceito de realidade. No processo analítico, “o afeto é a coisa de que se trata realmente” (ABRAHAM, 1995f, p. 98). É apenas por meio das instâncias freudianas que os afetos podem ser descritos.

A simbolização retencio-protetional acontece precisamente, graças à perenidade antagônica do Id e do superego, que entram em jogo a respeito das afecções e “secretam” o tempo sob a forma de desejos conscientes simbólicos. A unidade de potencialidades constituídas em torno dos desejos, ou seja, o sistema dos simbólicos receptíveis, é o que nós chamamos

habitualmente de ego e que tem por correlato a unidade de seu mundo próprio (ABRAHAM, 1995f, p. 95).

Para Abraham, a extensão do conceito de afeto, transbordando a da emoção, a da carga energética e a do sentimento consciente, diz respeito a uma imanência psíquica, a um núcleo imanente que resulta das afecções. Trata-se de uma atividade operante, aquela pela qual uma afecção se transforma em símbolo, permanecendo viva e em funcionamento, incluída no presente sob a forma de potencialidade. Ao operar o “presente” impossível, o afeto cumpre as condições para possibilitar a repetição simbólica e, também, do futuro, de modo que “o afeto é a própria temporalidade” (ABRAHAM, 1995f, p. 98). É por meio de uma operação dialética, no caso a identificação simbolizante, que a afecção se transforma em símbolo, sobrevivendo em cada novo desejo consciente que, por sua vez, comporta ainda o obstáculo inconsciente de um desejo recalçado. Logo, todo desejo simboliza o obstáculo do qual resulta, abrigo em si o estrangeiro, o outro.

O imperativo de manter o voto sempre insatisfeito, enganando-o com satisfações exclusivamente simbólicas, está relacionado à imaturidade sexual infantil, aos processos de maturação, “ao inelutável conflito de imaturidade que impulsiona o sujeito de uma fase a outra de seu desenvolvimento. A cada nova fase um modo de satisfação é recalçado em proveito de um outro, a um só tempo novo e simbólico do precedente” (ABRAHAM, 1995f, p. 100). Assim, os desejos arcaicos vão sendo invalidados, enquanto, por identificação simbólica, novos objetos-obstáculos são interiorizados. Conseqüentemente, à medida que isso acontece, “a palheta do ego se alarga” (ABRAHAM, 1995f, p. 100). É dessa forma que o autor nos ensina que o tipo de recalçamento presente nesse caso não se refere ao recalçamento patógeno, mas ao recalçamento sublimativo formador do Eu, correspondendo à noção ferencziana de introjeção, implicando a clivagem estruturante e instauradora das membranas psíquicas. Nessa perspectiva, “a passagem simbólica de uma fase a outra serve de paradigma a toda simbolização” (ABRAHAM, 1995f, p. 101).

Ora, tomando o sujeito como um *afetável em movimento*, nutrindo-se permanentemente de afecções, Abraham põe em relevo a aptidão própria do humano para simbolizar. “Um sujeito, seja qual for, funciona no modo da repetição, em seu próprio *a priori* temporal, em seu próprio afeto” (ABRAHAM, 1995f, p. 103, grifo do autor). As afecções, ou seja, os conflitos, transformados em símbolos pela operação de identificação, fazem de cada novo afeto, em relação a seus antecedentes, um

incremento para o Eu. A cada simbolização ocorre uma “in-determinação” e “re-determinação” do afeto em jogo, fazendo surgir um novo símbolo e permitindo a expansão do Eu. Resumidamente, essa é a operação que, a partir da afecção nascida no encontro de uma díade com outra díade, tomando a imagem do tempo como uma pulsação rítmica de fusão e des fusão vivida no interior da díade do Eu e do outro, Abraham (1995f) nos apresenta aquilo que chama de recalçamento sublimatível, formador do Eu, capaz de transformar o afeto em história de vida.

Conjunção de recalcimentos e integrações, o afeto (bem como sua temporaneidade própria) só é compreendido através de sua história, tanto mais que ele compreende sua história na própria estrutura de sua indeterminação e, correlativamente, em seus conteúdos recalcados complementares. É assim que o afeto, chave da repetição (e núcleo da personalidade), resume em si todo o seu passado e o seu futuro (ABRAHAM, 1995f, p. 99).

No entanto, quando o afeto novo não passa pelo processo de simbolização, portanto, quando o conflito não é internalizado, aí sim estamos diante de um recalçamento patogênico. Para o autor, o analista justamente busca, na transferência, os polos inconscientes do afeto, ou seja, o voto e o superego. “É reconstituindo o voto e seu superego que o analista tem acesso a afecção patogênica, afecção cuja repetição simbólica é a própria “doença” (ABRAHAM, 1995f, p.103). Assim como o símbolo remete ao simbolizado, a repetição remete à estrutura da afecção.

Uma vez que o autor pensa o símbolo como dado incompleto, cuja parte complementar, faltante, encontra-se oculta pelo recalçamento, cabe à escuta analítica precisamente esse trabalho de encontrar o complemento desconhecido, ou seja, o analista busca o polo inconsciente que deu origem ao símbolo-sintoma. No entanto, nem sempre é possível escutar/encontrar o caminho entre os polos, a clínica da cripta no seio do Ego e da assombração do fantasma, ou seja, figuras patológicas que revelam uma fratura simbólica, testemunham essa impossibilidade.

#### **4.6.4 Unidade Dual e o Fantasma**

Para Abraham, o problema concreto da análise é transformar o símbolo em metáfora; a metodologia que auxilia esse processo é a metapsicologia, em seu discurso anassêmico. “Ela é comandada pela exigência clínica concreta e serve justamente para transformar o que aparece como símbolo em analogia, em metáfora.

A escuta analítica começa no momento em que, no lugar daquilo que diz o paciente, ouvem-se os símbolos” (TOROK, 1995b, p. 361).

Como vimos, para o autor, o símbolo resulta de uma operação que se mantém escondida, assim como apresentado por Freud (1996a) na interpretação dos sonhos, em que há um manifesto nos oferecendo os enigmas que nos levam ao latente. Para Abraham todo símbolo é na origem uma metáfora e é somente pelo esquecimento forçado, ou seja, pelo recalçamento, que a metáfora se tornará símbolo. Sendo assim, uma nova questão pode ser formulada: de onde vem a metáfora? Ela vem “da incorporação do desagarramento original assim superado. A metáfora, tornando-se símbolo (com uma parte perdida), realiza metaforicamente o corte” (TOROK, 1995b, p. 362). Ao restituirmos ao símbolo a parte faltante, ele retorna à sua metáfora de origem. Desse modo, o símbolo é uma dupla metáfora, a do que é cortado e do corte propriamente dito.

Mas quando o Inconsciente esconde um fantasma ou quando há uma cripta no Ego e, portanto, uma fratura nessa cadeia simbolizante, a clínica e a teoria demandam novos conceitos metapsicológicos. É nesse contexto que Abraham introduz na metapsicologia o conceito *genealógico*, trazendo para a psicanálise uma concepção genealógica – ou mesmo multigenealógica – do psiquismo.

Os trabalhos de Imre Hermann (1972) sobre a unidade dual e o instinto filial certamente foram as referências que alimentaram os pensamentos de Abraham, levando-o a aportar esses novos conceitos à psicanálise. Para Hermann a unidade dual – referente ao período em que mãe e filho viviam inseparáveis – é o ponto de partida para a gênese do psiquismo humano. O motor da ligação mãe-bebê não é um instinto materno, mas o instinto filial, funcionando tanto na criança quanto na mãe. Graças a empatia materna, em contato com seu próprio instinto filial, a dupla mantém-se ligada ao modo de vasos comunicantes, num nível constante de demanda e satisfação. Mãe e criança se criam mutuamente, “à imagem de uma sonata de dois instrumentos, em um diálogo que modifica os dois protagonistas” (RAND, 2001, p. 17, tradução minha).

Para Abraham, o conceito de unidade só pode ser definido através do conceito da separação de seu contexto, ou seja, “o Um é o separado-não-separado até o ‘não separável’. Mas o próprio gesto da separação é anterior ao surgimento da unidade e só pode ser repetição de outros gestos semelhantes” (TOROK, 1995b, p. 363). Em outras palavras, a unidade dual nasce do primeiro gesto de separação de um ser

fictício tido como um ser não-separado que se separa. A unidade vem pelo próprio ato de extraí-lo de seu contexto.

Hermann observa que esse ser original fictício não é o não separado homem-mulher, ser andrógono, mas a unidade originária mãe-filho. De qualquer forma, tanto para o ser andrógono quanto para o complemento mãe-filho, após a separação originária, nenhum retorno a esta unidade, no sentido da integridade fictícia do não separado, será possível. A expectativa desse retorno, no primeiro está subentendida pela bissexualidade, no segundo pela obediência ao princípio do instinto filial.

Enquanto o homem e a mulher trazem, cada um, o gênio do sexo que lhe falta, a separação da unidade dual traz apenas “a ferida de uma única lacuna, a da mãe. Com efeito, esse é o paradoxo: se à criança faltará a mãe, à mãe, por sua vez, é ainda a mãe da criança que ela foi que lhe faltará” (TOROK, 1995b, p. 364). Toda humanidade partilha desse trauma.

Diante da constatação de que os pais humanos sofreram o mesmo trauma da separação originária vivido por seus filhos, Antunes (2003) aponta que a unidade dual perdida não atua apenas como traumatismo, mas ainda como um fantasma, agindo de geração em geração, por todos os pais humanos que padeceram o mesmo quando criança. O fantasma, nesse caso, já não é o segredo inconfessável de um outro, tipicamente patológico, mas um alargamento da noção do inominável, próprio à espécie e, portanto, um elemento estruturante do psiquismo.

#### **4.6.5 A Introjeção da Unidade Dual**

No exemplo do sujeito que perdeu o braço direito, o que pudemos observar foi uma eterna busca pela unidade, quer fosse pela ilusão do membro-fantasma, quer fosse pela incorporação do traumatismo ou ainda pela solução social na ideia de fundar a seita “meu braço direito”. Nessa última, o membro perdido adquire existência simbólica, graças à liturgia que fez dele uma narrativa pública ou repetição simbólica. Nesse caso,

há ainda unidade dual, mas desta vez com um parceiro dualista que não é mais do que um símbolo. [...] tal subterfúgio [...] (funciona) precisamente graças à substituição do membro perdido, não pelo símbolo, mas pela comunhão afetiva dos indivíduos em atos sociais rituais, mágicos ou técnicos. Observar-se-á, portanto, que a unidade dual como o símbolo não se realiza ao nível individual, mas ao nível de um corpo social (TOROK, 1995b, p. 365).

Quando, no interior de uma sociedade, esses funcionamentos simbólicos com seus emblemas e rituais se quebram, diante de certas perdas, não resta muito a seus membros a não ser naufragar sozinhos na melancolia ou na regressão da incorporação. Do ponto de vista teórico, o braço direito faltante, do exemplo, pode muito bem ser substituído pela mãe eclipsada. Nesse sentido, “somos todos mutilados de mãe, e isso independentemente de nossa história pessoal, e pelo efeito e natureza da filogênese, por assim dizer” (TOROK, 1995b, p. 366).

Para Abraham, é a introjeção da relação inicial com a mãe que permite ao bebê distinguir-se dela, agir com autonomia e, sobretudo, dispor da língua materna, apropriando-se dela como sua língua. No jogo do *fort-da* (FREUD, 2006a) “o modelo próprio da primeira linguagem simbólica falada” (TOROK, 1995b, p. 383), a criança descobre os poderes da fala; antes dessa conquista, ela não só não dispõe de sua própria palavra como também não dispõe de sua própria consciência ou inconsciente, apenas partilha os da mãe. Para a criança, o consciente e o inconsciente da mãe se confundem, como as palavras que partem dela “como seus seios, seus cabelos, seus gestos, seu ser afetivo, com sua harmonia e suas contradições, com seus gestos para outrem e gestos para si [...]. É assim que ela pode dizer que, a palavra, a fala da mãe, é um *pedaço-de-mãe*, uma parte da mãe” (TOROK, 1995b, p. 379).

A descoberta da fala se dá quando tais pedaços-de-mãe, que são palavras, deixam de ser a própria pessoa para tornar-se algo que designa acontecimentos objetivos. Conforme Torok (1995b, p. 379-380), Freud observa que quando a criança,

lança o carretel em seu berço dizendo o-o-o-o (fort = longe, partido, lá embaixo), fica entendido para ela que a palavra é unívoca visto que é desligada da mãe e de seu Inconsciente. Quando a palavra faz coincidir a palavra e o acontecimento, é que ela realizou nesse momento preciso, o recalçamento do Inconsciente da mãe. E isso sem tê-la perdido, pois esse recalçamento lhe abre o caminho da utilização com outrem da palavra em geral.

O que importa no *fort-da* é menos a diferença fonética descoberta das duas sílabas do que a diferença que, pelo efeito mágico da coincidência criada entre a palavra e as coisas, separa doravante para o filho a consciência do Inconsciente de mãe.

Assim, conforme Rand (2001), a palavra passa a significar a objetividade do mundo de fora. A linguagem falada torna-se então, ao mesmo tempo, o instrumento que liga e que desliga criança e mãe. Quando a criança se comunica verbalmente com esta, ou seja, quando a palavra da criança se torna capaz de comunicar algo à

mãe fora dela, isso significa que a unidade dual se partiu. É desse lugar que a *fala* tem a dupla função de, ao mesmo tempo, dizer do desejo impossível de ficar agarrada à mãe e também revelar a tendência à separação. Logo, a palavra pode ser usada simultaneamente como interdição e como realização de desejo.

Sendo assim, é pela palavra que a criança se liberta da unidade dual, já que as palavras da mãe têm uma significação objetiva, fora do maternal, têm uma significação social, de modo que a criança pode destacá-las da mãe. Uma vez conquistada, a língua representa uma síntese e, também, uma promoção a níveis superiores daqueles que lhe originaram. Surge uma nova forma de unidade, não mais dual, a linguagem guarda referência a um terceiro social; a distinção entre o mundo materno-familiar e o mundo intersubjetivo-social torna-se possível. Assim, abre-se espaço para os jogos de presença/ausência e as manipulações lúdicas das palavras usadas pela criança vão pouco a pouco permitindo-lhe desligar-se das significações inicialmente produzidas pela mãe.

O Eu verbal efetua constantemente uma distinção entre a organização psíquica da família e a criança, graças à possibilidade que a língua oferece de variar os significados e mentir. Assim, pode-se pretender utilizar um determinado sentido de uma palavra ou de uma fórmula, quando, na realidade, se pretende subentender um sentido completamente diferente, contrário ou deslocado (RAND, 2001, p. 23, tradução minha).

De certo, o Eu pré-verbal já era capaz de distinguir a presença e a ausência sem desabar no desespero, mas a linguagem enriqueceu muito essa operação, transformando-a eventualmente num jogo sistemático. Graças à fala, o sujeito nascente ganha o poder estimulante de não só inventar, mas ainda de fazer os jogos de fantasia durarem tanto quanto queira. As invenções fantasísticas, as ficções, as mentiras, as modificações ou anulações das significações da tópica familiar e social, enfim, toda a criatividade da linguagem está na base do desenvolvimento e da facilitação da autonominação da criança.

O poeta explora a capacidade sutil da linguagem para servir de base e suporte aos jogos de duplicidade que abundam à medida que a criança amadurece – e que lhe fornecem a prova das liberdades conquistadas. Não surpreende que a poesia e seus diversos avatares na letra de canções populares, rock ou rap sejam privilégios de adolescentes em busca ou em vias de se tornarem adultos. O mesmo pode se dizer da paixão dos cinéfilos e do fascínio pela imagem entre os jovens (RAND, 2001, p. 24, tradução minha).

Portanto, a língua falada é o principal instrumento da introjeção, logo, de todos os processos de autodesenvolvimento; todas as atividades imaginárias se beneficiam de sua potência. Quando tudo vai bem, quando o processo de introjeção e fala se desenrolam satisfatoriamente, mãe e criança passam a viver uma relação de complementariedade, que segue caminhando rumo à autonomia.

Dessa forma, vamos constatando que, na concepção de Abraham e Torok, a fala ocupa um lugar privilegiado em meio às outras formas de comunicação. Para os autores,

só as palavras possuem a característica de ser de dupla polaridade, remetendo – através da presença fonética – àquela que não está presente porque recalcada e àquela que é manifestada visada como objetividade ausente. O privilégio das palavras sobre os modos de simbolização aparece nos sonhos, que se constituem a partir das palavras; e isso quando afetos violentos ou gestos de todos os tipos fazem aparentemente parte deles. Os sonhos não fazem senão dramatizar e visualizar o polo objetivo de certas palavras que se trata de encontrar para enraizar o símbolo que está neles no Inconsciente (TOROK, 1995b, p. 383).

A autora aponta que, seguindo a história da psicanálise, a questão das significações das palavras remonta à sua origem, quando Freud então descobriu que as significações postuladas, mas ainda não decifradas, deveriam ser reduzidas a palavras para resolver o sintoma histérico ou ainda quando postulou que deveríamos buscar as palavras sob a visão onírica. Para explicar o lugar central da palavra na psicanálise, Freud construiu toda uma teoria de mediação entre os diversos planos anassêmicos: primeiramente, o Mensageiro pulsional fazia a junção do Orgânico ao Psíquico; depois, já no interior do Psíquico, da pulsão inconsciente ao Pré-consciente tal função era feita pela representação do percebido e pelos afetos. Por fim, do Pré-consciente ao Consciente, eram as palavras e também outros modos significantes codificados que realizavam a mediação.

Vinda de fora, a palavra mantinha-se estocada no Pré-Consciente, como representação acústica; pelo lado de dentro essas representações acústicas ficavam ligadas a representações de coisas (de coisas e de palavras-coisa) enxertadas nas pulsões. Entre um sistema e outro, havia o trânsito dos mensageiros de cada nível, ou seja, “desde o início, a psicanálise tinha concebido as palavras da linguagem como bipolares, isto é, com dupla virtualidade, quanto a sua direção, ‘exterior-interior’, ou melhor, centrífuga e centrípeta” (TOROK, 1995b, p. 384). Vale dizer que, não sendo idênticos os dois polos simétricos, as palavras podiam dizer uma coisa para a

Consciência e outra para o Inconsciente; e ainda que, “enquanto traços mnésicos, as palavras eram recebidas do exterior, isso é, do que se poderia chamar a função materna do meio ambiente. E é nos momentos sucessivos da instalação de um membramento tópico que as palavras adquirem sua bipolaridade” (TOROK, 1995b, p. 384-385). Dito de outra forma, nessa dupla polaridade das palavras repousam as duas faces do pré-consciente: de um lado a polaridade consciente, gestada pelo uso da língua, e de outro lado o inconsciente, onde as palavras existem como representações de coisas, ou seja, em sua forma fonética, auditiva e cenestésica, ligadas aos afetos correspondentes.

Sendo assim, restava um problema a resolver: “de que maneira as palavras poderiam se tornar ao mesmo tempo representações pré-conscientes da pulsão e constitutivas das barreiras para essas pulsões?” (TOROK, 1995b, p. 385). Nem mesmo a segunda tópica pôde resolver essa questão. Para cumprir sua função de modo eficaz, o superego deveria manter nas zonas inconscientes do Ego as palavras que conduziam às pulsões proibidas, mas sabemos que um dos objetivos da análise era, justamente, sem causar riscos, trazer essas palavras para a consciência, deixando ao encargo do Ego dar ou não prosseguimento ao que tais palavras demandavam. “Ora, a introdução do instinto de morte não resolveu o problema de saber como o superego, ‘pura cultura da pulsão de morte’, podia assumir os representantes verbais que pareciam dever ser o apanágio exclusivo da libido” (TOROK, 1995b, p. 385).

Freud sempre deixou claro que o instinto de morte trabalha em silêncio e, portanto, não é mediatizado pelas palavras, sendo, portanto, mudo. Diante disso, Torok (1995b, p. 385) propõe:

Se, todavia, ele faz nascer o superego é graças a sua intrincação com a libido que faz dele, por intermédio do temor da castração, um ideal. Os interditos agiriam, então, por meio da linguagem como tantas orientações vitais para a libido. Resta saber como os mensageiros pulsionais podem ser desviados, desse modo, de sua vocação inicial. Uma resposta indireta a essa problemática se encontra esboçada na teoria da unidade dual.

#### **4.6.6 A Não Introjeção da Unidade Dual e o Fantasma**

Conforme Torok, a partir de recuperações de notas feitas por Abraham em ocasião do seminário de 1974,

o trabalho do fantasma recupera, ponto por ponto, o que Freud descreveu sob o título de pulsão de morte. Com efeito, e em primeiro lugar, ele não tem energia própria, também ele não pode ser “ab-reagido”, mas apenas nomeado. Em segundo lugar, ele prossegue em silêncio sua obra de desligamento. Acrescentemos que ele é suportado por palavras ocultas, todos gnomo invisíveis que se aplicam em romper, desde o inconsciente, a coerência dos encadeamentos... (ABRAHAM, [s.d.] apud TOROK, 1995c, p. 386)

A autora nos esclarece, ainda, que o termo *gnomo* – ser elemental, invisível, que controla os elementos da terra – contém os germes de *gnomo*-conhecimento, mas também no sentido de estropiado, ou seja, um conhecimento truncado, possivelmente pela *nesciência*.

Vimos que o fantasma, sempre presente, atuando de geração em geração, nem sempre é um processo patológico. Ao contrário disso, no papel de estruturador do psiquismo, ele retrata a filiação do desejo inconsciente, motor da vida afetiva. Pela indagação sobre o que podem querer seus pais e pela introjeção do que lhe chega, a criança vai construindo seu próprio aparelho psíquico. É pelo investimento do inconsciente parental que, progressivamente, a criança introjeta o desejo parcialmente realizado ou não dos seus ascendentes sem que, com isso, coloque em risco seu psiquismo.

No caso do fantasma patológico, conforme Rand (2000, p. 84 apud Antunes, 2003, p. 91) “a filiação do desejo inconsciente é quebrada por uma lacuna no dizer de um dos pais” e, como consequência, o processo natural de introjeção sofrerá uma desordem. Então, a pergunta inicial sobre o desejo parental seria reformulada: “o que atormenta o desejo dos meus pais?”.

Antunes (2003, p. 91) cita, ainda, que Torok, em 2002, faz referência à mãe e a famílias que funcionam como uma “máquina de influência” para a criança. Orientada pelas palavras maternas, tal influência tanto pode levar a criança em direção ao inconsciente da mãe, quanto aos seus territórios encriptados.

Para Torok (1995b, p. 386), justamente quando o aparelho psíquico da mãe guarda uma inclusão críptica.

Nesses casos, a bipolaridade das palavras de que tratamos não poderá remeter primeiramente ao Inconsciente da mãe e depois ao manejo objetivo, intersubjetivo das palavras (desmaternalização), mas primeiramente ao “Inconsciente artificial” da mãe que é cripta alojada em seu Ego e depois a seu manejo expressivo estranho, tornando o sujeito possuído inapto à comunicação intersubjetiva habitual.

Quer dizer, quando as palavras e os não ditos da mãe e da família não comportam um segredo, aí a linguagem poderá ser usada como o instrumento de separação, mas, no caso de uma tópica parental construída em torno do segredo, da vergonha, as palavras que vão habitar a criança tornam-se obstáculos intransponíveis, impedindo-a de adquirir autonomia rumo ao grupo social. Nesses casos o trabalho do fantasma impõe condutas estranhas ao próprio sujeito; resultado dos “gnomos”, cuja função é tanto vigiar a cripta materna de que se constitui, quanto funcionarem como mensageiros estropiados.

Seu estado de “paralisa” veicula, ao mesmo tempo, a exigência da nesciência quanto à sua origem dramática. Do lado da criança, são eles os criptônimos, isto é, as manifestações verbais das palavras de origem (estropiadas em criptônimos, rimas etc.), que terão o poder de “trabalhar” os esquemas virtuais potenciais inconscientes da criança, orientando-os para a animação *das rimas de rimas* da mãe. Os efeitos das possessões que constituem, assim, um disfarce de segundo grau dos criptônimos maternos (um passo contínuo na evolução do grau da “mentira”) oporão, conseqüentemente, obstáculo à função “des-maternante” habitual da fala (TOROK, 1995b, p. 387, grifos do autor).

A autora acrescenta, ainda, que o desejo da cripta é tornar inconsciente aquilo que foi consciente; a criança que vem do criptóforo não é capaz de fazer outra coisa a não ser confirmar e reforçar essa tópica<sup>46</sup> particular, essa “realidade” total ou parcialmente delirante que simboliza a realidade criptada da mãe. Ainda que bizarra, tal “realidade” não é menos intersubjetiva ou menos *vital* que a realidade habitual da vida. Por outro lado, ela carrega uma particularidade: “a de funcionar com relação a um drama vital intersubjetivo ‘alhures’, num ‘além de si’, na cripta da mãe, comprometendo assim, uma cena letal repetitiva para aquele que sofre os efeitos da possessão” (TOROK, 1995b, p. 387).

Para os autores, as neuroses traumáticas e de destino, assim como os sintomas fóbicos e obsessivos são marcados pela compulsão à repetição que, em última análise, visam proteger o Ego. Mas, diferentemente do que pensava Freud, o que ameaça a tópica não é o retorno do recalçado, mas o retorno do fantasma. Com

---

<sup>46</sup> “Palavra e tópica têm uma mesma estrutura. [...] a palavra tem seu “morto” da mesma maneira que o sujeito. Quando dois sujeitos falam juntos, pressupõe-se que eles tenham juntos uma base de compreensão simbólica comum: o sentido do ego. Essa estrutura corresponde à estrutura de base da vida social” (ABRAHAM, 1995b, p. 388).

relação à neurose traumática especificamente, Torok (1995b, p. 378) sugere que aquilo que a caracteriza é justamente a repetição do momento traumático, não como este de fato foi vivido, mas como poderia ter sido. A autora assimila o traumatismo a uma vivência orgástica decorrente de uma brusca abertura do Inconsciente, real ou fictícia, que detém o poder de despertar o fantasma que o realiza. Nas palavras de Abraham,

nas situações de perigo extremo o Inconsciente pode se abrir e a mãe que aí se instala pode se manifestar oferecendo sua “ajuda” (Hermann). Mas como ele mora aí com sua própria tópica e, se for o caso, com o vestígio de suas próprias feridas secretas, bem como com sua exigência e nesciência que dizem respeito a estas, esses momentos de brusca abertura se apresentam particularmente propícios para dar livre curso ao labor do fantasma que ameaça invadir o Ego inteiro. É então que a neurose traumática [...] funciona como um parapeito contra a invasão fantasmática alienante: invasão pelos elementos de um drama ativamente não-sabido “naquele” que o sofre (e mantido, nele, na nesciência *para* o outro, segundo a exigência do outro) (ABRAHAM, 1995b, p. 378, grifos do autor).

Ora, a assombração – tal qual a descrição freudiana da pulsão de morte em seu caráter demoníaco (FREUD, 2006a) – se repete compulsivamente. São as palavras do segredo parental que atuam como ausência ou ruptura, que não conseguem ser assimiladas pelo discurso da criança e, assim, nunca se integram ao seu psiquismo. O caso clínico apresentado pelos autores, nomeado “A açougueira das palavras” ilustra bem como o fantasma opera.

Num período entre guerras, um açougueiro abusou sexualmente de sua filha mais velha e depois suicidou-se, pendurando-se numa tranca de janela. O episódio trágico, tornando-se o segredo vergonhoso da família, impôs profundo silenciamento em relação ao nome do pai morto, que não era jamais pronunciado. A mãe, mergulhada em luto infundável, entrega os filhos para serem cuidados por um tio. Uma das irmãs, na ocasião com 6 anos, cresceu, teve filhos, dentre eles uma menina que buscou análise por conta de sintomas fóbicos obsessivos. O caso é sobre essa neta do açougueiro.

Alguns sintomas eram mais marcantes e persistiam, tais como pânico aos coleópteros, uma constante dissecação compulsiva das palavras e leitura inversa, fantasias eróticas em relação aos seus joelhos e a enforcamento e, ainda, uma recusa em se alimentar com quaisquer alimentos com nome carne, o que remetia diretamente ao “açougueiro”. A menina nada sabia da história do avô e, possivelmente, nem mesmo sua mãe o soubesse. Quando criança tinha uma alucinação: “um pássaro

brilhante na janela traduz com sua língua estrangeira em francês como se dissesse: ‘com seu prop pa’, ou seja, ‘com seu próprio pai’” (TOROK, 1995b, p. 375).

Conforme Torok, o que se deve escutar aí é a possessão do fantasma. Certamente ficam as perguntas: mas como seria possível que, ainda tão pequena, a paciente pudesse sonhar com a história incestuosa da tia? Por quais meios ela poderia ter tomado conhecimento do ocorrido? Numa das hipóteses apresentadas pela autora, possivelmente a governanta, há mais de dez anos na casa e que fora misteriosamente despedida de um dia para o outro, havia pressentido o segredo vergonhoso da família. O tio-tutor poderia tê-la dispensado, justamente, numa tentativa de estancar qualquer movimento que pudesse permitir ao segredo vir à tona. De qualquer forma, conforme compreensão da autora, esse seria um gesto ingênuo, uma vez que o segredo já era, de um jeito ou de outro, conhecido de todos, ainda que não fosse pronunciado: “sobrenome, nome e profissão do autor do crime vivem intensamente nos inconscientes, tanto no da menina quanto da mãe” (TOROK, 1995b, p. 375)

Num outro episódio, a paciente estava prestes a se casar, quando se apaixonou por um aventureiro, vítima de uma doença vergonhosa. Torok não nos revela muito sobre a tal doença, mas observa que mais uma vez é a vigilância do tio que garante que o casamento, com o noivo sadio, possa ocorrer. Para a autora, os sintomas apresentados pela paciente são compreendidos como uma obsessão, tomando nesse episódio a forma do Édipo vergonhoso e críptico de seu pai:

Quanto à nossa paciente, se, quando criança, ela se priva de carne ou sonha com uma personagem que usa o nome travestido de seu avô ou, enfim, como verdadeira açougueira de palavras, corta em pedaços o nome, tudo isso é obsessão, retorno do segredo, contorno da nesciência prescrita. A possessão está aí desde o começo. A primeira impressão que tem de seu analista: “sim, é estranho, você tem mão de açougueiro”, diz ela. Talvez isso se chame transferência? Sim e não. Sua atração por esse açougueiro não é o retorno do infantil. É uma obsessão. A obsessão de cumprir o voto do Édipo materno oculto e passado à filha misteriosa. Esse Édipo nenhum analista saberia interpretar sem conhecer os fatos (TOROK, 1995b, p. 376).

Por anos essa análise seguiu em torno do Édipo pessoal e dos problemas com os irmãos, mas as interpretações do analista não surtiam efeitos. Somente após muito tempo, a escuta do fantasma permitiu que os fatos fossem construídos ou reconstruídos. Os sonhos da paciente, de alguma forma, passaram a fazer referência ao segredo. Num deles ela está num zoológico, precisando subir um andar para

admirar “magníficas plantas chamadas Alcestes”, que na interpretação de Torok (1995c, p. 376), referia-se ao imperativo de “subir uma geração (= um andar) para admirar o incesto (‘com seu próprio pai’, alucinado pela menina)”.

Seguiram-se outros sonhos com “famintos decepando cavalos”; outros com afetos estranhos e inomináveis de ter cometido um crime, ao mesmo tempo que era outro e não ela que o havia cometido, e ela era julgada por ter esquartejado e comido alguém. Enfim, passaram a surgir várias imagens oníricas do açougueiro em ação. Tempos depois surge o sonho com o objeto fóbico, o coleóptero, permitindo que o fantasma pudesse ser percebido e dissipado:

A paciente olha seu analista esquartejando um coleóptero que, em sua língua materna, traz o nome: BOGAR. O analista lança um olhar sobre a paciente e puxa um cordãozinho que lhe pende de um canto do olho. Esse cordãozinho é, ao mesmo tempo, como que o interruptor da lâmpada e como que uma corrente de um chuveirinho. Em sua língua “dar uma ducha num negócio” significa abafá-lo. Quanto ao BOGAR esquartejado, ele faz pensar nesse jogo que consistia em recortar palavras para fazer anagramas e mosaicos. A açougueira das palavras em ação. Ora, basta repetir muito depressa a palavra BOGAR para se ver reunir, na ordem inversa, as duas partes nas quais ele foi talhado. BOGAR dá GABOR, o nome do avô suicida cuja história só se revela nesse momento, bem como muitos outros detalhes, contados bem recentemente por uma parenta distante, em visita à paciente (TOROK, 1995b, p. 377).

Assim, a história desde há muito silenciada se tornou inteligível, revelando-se em toda a sua dramaticidade, incluindo aí também o suicídio da mãe da paciente. Ambos, pai e mãe, enforcaram-se de joelhos na tranca da janela.

Ainda que com o caráter provisória de uma teoria não acabada, este pequeno recorte clínico ilustra porque Abraham e Torok afirmam que

o fantasma é uma formação do inconsciente que tem a particularidade de não ter nunca sido consciente – e com toda a razão –, e de resultar da passagem – cujo modo resta determinar – do inconsciente de um dos pais ao inconsciente de um filho. O fantasma tem manifestadamente uma função diferente da do recalque dinâmico. Seu retorno periódico, compulsivo e que escapa até à formação dos sintomas (no sentido do “retorno do recalçado”) funciona como um ventríloquo, como um estranho com relação à tópica própria do sujeito. As imaginações induzidas pela presença do estranho não têm relação alguma com a fantasia propriamente dita. Elas não são nem protetoras de um *status quo* tópico, nem anunciadoras de uma modificação tópica, mas dão a impressão, em sua gratuidade com relação ao sujeito, de fantasmagorias surrealistas ou de performances “oulipienses” (ABRAHAM, 1995h, p. 394).

Logo, essas palavras estranhas ao próprio sujeito não vêm da fonte de onde brotam as palavras, mas das lacunas do dizível. O fantasma, que sequer pode ser reconhecido abertamente pelo sujeito “possuído”, trabalha em sentido oposto à introjeção libidinal, ou seja, ele impede a apreensão das palavras à medida que estas trazem sua parte do inconsciente. É assim que as crianças recebem as palavras dos fantasmas dos pais; elas as percebem, mas não conseguem traduzi-las. Estas são só assombrações capazes apenas de designar um espaço em branco no dizível, buracos deixados no sujeito pelos segredos e vergonhas de um outro.

#### **4.6.7 A Vergonha Que Se Herda**

Rand (2001, p. 100), novamente partindo de notas inéditas de Abraham, datadas de 1974, apresenta clara distinção entre as possibilidades de análise da unidade dual dos pacientes, a depender de certas particularidades. No caso dos pacientes cujas famílias não apresentam segredos inconfessáveis, os conflitos inconscientes dos pais, passíveis de serem simbolizados para e pelas crianças, poderão ser postos em palavras e tematizados nas sessões. Nesses quadros, o inconsciente parental pôde ser investido, de modo a ter permitido a introjeção pela criança, ou seja, o inconsciente dos pais pôde ser acolhido sem comprometer a constituição progressiva do aparelho psíquico dos descendentes.

Por outro lado, naquelas constituições familiares cozidas no caldo dos segredos vergonhosos, de verdades inadmissíveis e, portanto, geradoras de fantasmas patogênicos, o inconsciente parental que deveria estar presente na unidade dual e, conseqüentemente, na tópica infantil será substituído pela irrupção da objetivação do mundo externo. Trata-se de uma objetivação em segredo e completamente atingida pela necessidade de continuar em alienação pela criança. Justamente por conta disso, os trabalhos de análise atingidos pela vergonha acabam demandando

uma verdadeira aliança entre o sujeito e o analista, tanto mais que a construção assim obtida não diz respeito diretamente à sua tópica, mas à de outro. A dificuldade própria dessas análises diz respeito ao horror de quebrar um segredo parental ou familiar tão rigorosamente mantido, segredo cujo teor está, todavia, inscrito no inconsciente. Ao horror da transgressão propriamente dita se junta o perigo de atentar contra a integridade fictícia, mas necessária, da figura parental em questão (ABRAHAM, 1995h, p. 394).

De acordo com Tisseron, (2001, p. 61), a vergonha é o principal afeto do segredo e dos traumas não elaborados; o segredo, não se trata simplesmente de algo que nunca foi dito, mesmo porque nem tudo pode ser dito o tempo todo. Há sempre algo de íntimo que deverá permanecer oculto, ou seja, todos mantemos espaços psíquicos privados. O segredo que envolve o fantasma não é um segredo qualquer, mas aquele cuja divulgação envolveria o risco de envergonhar alguém. Não se trata de um risco que atinge o próprio detentor do segredo, mas aquele que precisa ser protegido da vergonha. E o problema desse tipo de segredo não é o fato de não poder se dizer nada sobre ele, mas de não poder dizer que é proibido dizer algo sobre ele; desses segredos não se pode nem mesmo dizer que algo não pode ser dito.

O autor observa, ainda, que, de fato, muitas vezes, essa proteção pode ser tanto inútil como ainda ilusória, mas isso em nada muda o peso e a necessidade de que o segredo seja guardado a sete chaves. Aliás, boa parte dos segredos de família podem muitas vezes ser inofensivos e gerados em situações banais, mas, ao mesmo tempo, também costumam ser dramáticos em suas consequências. Certamente há segredos que, embora envolvam uma vergonha social, não necessariamente vão implicar perturbações psíquicas para os descendentes. Quando o evento em questão pode ser posto em palavras, permitindo a comunicação e a circulação do afeto entre os envolvidos e seus descendentes, não haverá fantasma assombrando a família. Na vida cotidiana, entretanto, essa é uma situação pouco provável, de modo que os segredos tidos como socialmente vergonhosos serão quase sempre ocultos por seus detentores e, portanto, impedidos de chegar aos filhos pela via das palavras.

Justamente por essa dinâmica, ao trabalhar com a memória familiar, o analista se vê obrigado a considerar a memória individual sob condições psíquicas que envolvem outros mecanismos que, como bem observado por Abraham e Torok, não se trata do recalçamento dinâmico. A memória familiar e, portanto, a transmissão psíquica transgeracional envolve perturbações da memória que remontam a experiências de sofrimento e vergonha que atravessam gerações, mas que, como tal, sob o efeito de um mecanismo de clivagem mais ou menos grave e visando proteger o sujeito da vergonha dolorosa que acompanhou o evento ou mesmo do risco da destruição psíquica inerente à experiência, foram apagadas do espírito de quem as vivenciou. Para o autor,

tais vergonhas, quando pesam sobre os descendentes do portador original do segredo atingem, como as vergonhas ligada à sua própria história, o alicerce de sua existência. Mas o indivíduo sobre o qual recai o peso da vergonha de um ascendente, não dispõe, ao contrário daquele que experimentou uma vergonha pessoal, de nenhum meio para chegar a um acordo consigo mesmo (TISSERON, 2014, p. 84, tradução minha).

Portanto, a vergonha herdada não diz respeito à dinâmica psíquica pessoal, mas à dinâmica psíquica de outro em si. Desde o nascimento, as crianças são submetidas a um conjunto de comunicações heterogêneas que variam desde aquelas que atendem suas próprias expectativas, a outras que lhe demandam obediência a algo alheio a si, como os aprendizados exigidos pelo meio cultural no qual está inserida. Comparadas a outras formas de comunicações, essas mensagens chegam à criança de modo mais organizado e coerente.

Por outro lado, aquelas relacionadas às fantasias parentais, ligadas à apropriação de suas próprias histórias, costumam chegar à criança de forma anárquica e incoerente. Dentre elas, algumas não puderam ser simbolizadas nem mesmo pelos pais, uma vez que já traziam as marcas das fantasias inconscientes das gerações que os precederam.

Para Tisseron (2014), à medida que os pais tenham possibilidade de transmitir tais mensagens sem que eles próprios experimentem desconforto ou sentimentos excessivamente dolorosos, os filhos encontrarão o suporte afetivo necessário para, a partir delas, tecerem seu próprio mundo interno. É pelo conjunto dessas comunicações dispersas, anárquicas, inconscientes que a criança vai ter acesso aos elementos psíquicos que vão lhe permitir organizar seu psiquismo, incluindo a diferença entre a vida e a morte – o mundo dos vivos e o mundo dos objetos inanimados –, as sucessões de gerações e a diferença dos sexos. Enfim, o acesso a essas comunicações parentais são os insumos oferecidos à criança para que ela possa elaborar seu próprio mito originário.

Assim, conforme apresentado ao longo de obra de Abraham e Torok, a criança vai introjetando suas experiências do mundo, ou seja, interiorizando-as num processo simbólico pelo qual o sujeito constrói as representações de tais vivências. Em contato com os diversos domínios do psiquismo, essas representações funcionam de modo a poder modificar-se por experiências posteriores. Desse modo, vamos nos reinventando.

Mas o fantasma impõe um cenário bastante diferente deste. As experiências incomunicáveis, aquelas vividas com extrema vergonha por um ascendente, constroem memórias familiares que, em sua anarquia, criam figuras misteriosas e indizíveis, *Segredos psíquicos*, que, por sua vez, funcionam para os descendentes como pontos de fixação. Apoiado em Abraham e Torok, Tisseron (2014, p. 85, tradução minha) afirma que tais perturbações “podem enlouquecer uma criança, ou a criança mais frágil da família”. Apesar disso, mesmo que mais raramente, há casos em que essas figuras podem favorecer a criatividade, mas apenas quando o sujeito consegue falar do ponto cego que o não dito dos pais lhe deixou, ou seja, apenas quando o sujeito consegue transpor a clivagem deixada pela vergonha. Quanto a isso, Ciccone e Ferrant (2015) observam que a criatividade justamente se aloja numa zona entre a vergonha e a grandiosidade narcísica, como a expressão do triunfo de alguém que, mesmo por um breve momento, se salva das agonias da abjeção. “A criatividade é um dos destinos mais felizes da vergonha. Todo ser criativo se engaja no cortejo mais ou menos perigoso que conduz da abjeção ao sublime” (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 123, tradução minha).

De modo geral, a comunicação desses Segredos psíquicos não será introjetada, mas interiorizada por outra via, pelo processo de inclusão. Deste modo, seguirá afetando várias gerações, justamente por agir comprometendo a simbolização nos descendentes. “Os fantasmas não são os falecidos que veem possuir, mas as lacunas deixadas em nós pelos segredos dos outros” (ABRAHAM, 1995h, p. 391).

O autor acrescenta que, ao que lhe parece, toda patologia psíquica grave, seja da ordem da psicose ou na neurose (particularmente as fóbicas ou obsessivas) sofre a interferência de uma patologia transgeracional. Os sintomas que permanecem compatíveis com os cotidianos devem ser compreendidos à luz dos conflitos psíquicos não resolvidos, inerentes às fases do desenvolvimento pulsional conforme propostos por Freud. Mas quando esses sintomas aumentam de forma desproporcional, convém ao analista buscar nos segredos familiares o fator desse agravamento, ou seja, a vergonha que se herda dos descendentes contribui para impedir que algumas crianças possam atravessar etapas essenciais do desenvolvimento psicosssexual de constituição do psiquismo. Em outros casos, ela torna problemático o acesso ao mundo simbólico e ainda em outros está envolvida em distúrbios da esfera narcísica ou diversos problemas da fase anal, fálica ou edípica.

Tisseron (2000, p. 55), detalha o processo de transmissão do Segredo, acrescentando que, ao substituir o trabalho de simbolização quando este não pôde se dar por completo, o processo de inclusão virá muitas vezes acompanhado de diversas fantasias de incorporação. Os fragmentos não assimilados da experiência ficam encarcerados numa espécie de *vacúolo* intrapsíquico – usando os termos de Abraham e Torok, ficam encriptados – na forma de elementos sensoriais, pictóricos, verbais, vistos, ouvidos ou ainda imaginados no transcorrer da situação em questão. Sobretudo, as representações que o sujeito faz de si mesmo e dos outros nessa situação, bem como as fantasias correspondentes, ficam também nesse intramuros.

Essas lacunas não simbolizadas tanto podem ficar totalmente mudas, não manifestas, quanto podem provocar irrupções desorganizadas e imprevisíveis de comportamentos, imagens ou mesmo palavras estranhas para quem as pratica. “De fato, esses comportamentos são formas de simbolização sob um modo sensorial, afetivo e motor de fragmentos das experiências que não puderam receber outra forma de simbolização e que não são reconhecidas pelo próprio sujeito” (TISSERON, 2001, p. 55, tradução minha)

O que vai orientar a vida psíquica, determinando a via a ser tomada – se a simbolização ou a inclusão – não será apenas a dinâmica intrapsíquica do sujeito, mas também o ambiente a sua volta. Dada a importância dos outros, tanto para a superação dos nossos próprios traumas, como, sobretudo, para o processo de simbolização de todas as nossas experiências, quer sejam elas felizes ou infelizes, o autor acrescenta que

a teoria da inclusão psíquica nos permite compreender que a personalidade de qualquer sujeito é como um grupo interiorizado cujos membros, por vezes, teriam boas relações entre si e, outras vezes, agiriam separadamente cada um por sua conta. Em certos momentos, o sujeito está livre em suas possibilidades psíquicas, e em outros, está bloqueado em cenários que não correspondem às suas fantasias, mas a uma fixação sobre um cenário interiorizado em uma relação traumática. [...] A esse respeito, é importante romper com uma ideia já pronta: a obra de Nicholas Abraham e Maria Torok não é uma teoria das transmissões psíquicas, embora, infelizmente, muitas vezes seja apresentada como tal. É muito mais que uma teoria de transmissão. É uma teoria da produção psíquica, e como tal, também uma teoria da sua reprodução (TISSERON, 2000, p. 56, tradução minha).

Desse âmbito é possível compreender como os segredos de família atuam ao longo de várias gerações. Justamente por ser proibido, intocado, o segredo divide o psiquismo parental em dois. De um lado, os pais gostariam de falar sobre ele, mas de

outro não podem, causando com isso um distúrbio na comunicação entre os familiares e sob esse efeito, os filhos são levados a se dividir, ou seja, a criança se cliva em resposta à clivagem dos pais, mas não o faz em um movimento único.

Tisseron (2000) propõe detalhar a transmissão vergonhosa sob três palavras ou sob três pontos de vista: o *Segredo*, a *infiltração* e o *fingimento*

O primeiro ponto de vista refere-se justamente ao Segredo, com o S maiúsculo, ou seja, a esse acontecimento importante vivido pelos pais, mas que, sendo mal simbolizados, resultam em lacunas de simbolização enterradas em vacúolos, a que nem mesmo o sujeito tem acesso. Estes nada têm a ver com os segredos comuns. A lacuna psíquica cria um tipo de clivagem localizada, implicando, em todo caso, formas parciais de simbolização, principalmente na forma de emoção ou motora, são essas que invadem o sujeito sem que ele as reconheça como suas.

O segundo ponto de vista diz respeito ao que Tisseron (2000) chamou de “infiltrações do segredo”, ilustrando-a com o exemplo de um pai que, enquanto tranquilamente assiste televisão com o filho ao seu lado, é surpreendido por alguma palavra ou imagem que o deixa tenso, levando-o a bruscamente afastar o filho de si. Para o autor, o gesto brusco se dá em razão de alguma lembrança desagradável da história do pai, algo que muito provavelmente não se apresenta a ele como uma representação consciente. Tais lembranças agem como infiltrações silenciosas. “Em tais circunstâncias, muitas vezes a memória chocante não se impõe como uma representação consciente. Não é simbolizada pela imagem psíquica da situação passada, mas apenas pelas manifestações gestuais, mímicas e comportamentais” (TISSERON, 2000, p. 59, tradução minha), ou seja, são experiências que não puderam ser simbolizadas em forma de palavras, mas o foram de modo sensorial, emocional ou motor.

O terceiro ponto de vista fala da perspectiva da criança que foi atingida pelo vazamento do Segredo. Frente à inesperada violência paterna, o filho já não reconhece mais o pai. Ainda que este seja o mesmo de sempre, não se parece mais com ele. A criança, sem nada saber do Segredo, de repente acha tudo muito estranho. Eis o que o autor chama de fingimento<sup>47</sup>.

Desse modo, com as palavras Segredo, vazamento e fingimento, Tisseron (2000) descreve o mesmo fenômeno sob três pontos de vista.

---

<sup>47</sup> No original o autor usou o termo *feintise*, classificado por ele como uma palavra do francês arcaico.

a palavra “Segredo” corresponde à descrição do que se passa na psique do pai portador de uma inclusão psíquica. A palavra “vazamento do Segredo” descreve as coisas tal como seus efeitos podem ser observados por um olhar externo. E a palavra “fingimento” descreve as coisas do ponto de vista do sentimento de estranheza que a criança experimenta (TISSERON, 2000, p. 59, tradução minha).

A dolorosa sensação de estranheza vivida pela criança, torna-se uma fonte de angústia que, sem poder ser discutida com os pais e por sua vez acolhida, será também interiorizada sob a forma de inclusão. As emoções, os estados de corpo e ainda as fantasias evocadas nessas situações em que os pais entregam aos filhos fragmentos incompletos e angustiantes de suas próprias simbolizações incompletas, também serão envolvidos em seus vacúolos. A criança, mesmo com esforço, tentará simbolizar as experiências bizarras e incompreensivas de seus pais, mas os impedimentos acabam levando-a a desenvolver sintomas depressivos, fóbicos ou obsessivos, dificuldades de aprendizagens, somatizações, entre outros.

Assim, a influência dos segredos de família passados de uma geração a outra, pode ser resumida na fórmula: “pais clivados, filhos clivados. A clivagem, é claro, não tem a ver com as mesmas experiências” (TISSERON, 2000, p. 59, tradução minha). O autor reforça que, se quisermos persistir em pensar o efeito dos segredos de família em termos de “transmissão”, deveremos compreender que “somente uma coisa é transmitida: a clivagem. E ainda, sob a condição de ter em mente que ela não passa, a cada geração, pelas mesmas experiências” (TISSERON, 2000, p. 60, tradução minha).

Da perspectiva dos efeitos dos segredos, há ainda outra distinção a fazer, de modo que o autor volta a empregar três palavras diferentes para referir-se a cada uma delas: “indizível”, “inominável” e “impensável”.

Na primeira geração o segredo é “indizível”, no sentido que ele não pode ser dito, seja porque encobre algo vergonhoso, seja porque o trauma que está em sua origem foi insuficientemente elaborado. Na geração seguinte, o segredo só pode ser pressentido, mas não pode ser nomeado, justamente porque vem acompanhado pela interdição de seu saber. E, portanto, torna-se literalmente inominável. Finalmente, na geração seguinte não pode mais ser apreendido de forma alguma e se tornará totalmente impensável (TISSERON, 2000, p. 60, tradução minha).

Não necessariamente um segredo familiar vai resultar em uma catástrofe, de modo que através das gerações o efeito do Segredo pode, inclusive, ser diluído, mesmo porque novas famílias vão se constituindo e as alianças se enfraquecendo. Ao crescer numa família de segredos, a criança tende a inventar seus próprios segredos o que pode ser um grande problema para os filhos dessa criança.

Como vimos, o processo de simbolização é particular a cada sujeito, assim como o desejo que o anima. No segredo de família, é importante, antes de mais nada, levarmos em conta o conhecimento que a criança constrói sobre ele, ou seja, os seus sentimentos de estranheza e angústia vivenciados diante de certas bizarrices, como, no exemplo, do pai que reage de forma incompreensiva com o filho. Essas experiências vão constituir o Segredo como fato psíquico para a criança, ou seja, a clivagem criada no filho pelas clivagens do pai, mas a divisão dos pais não é a mesma do filho. “É a clivagem que funda o segredo como um fato psíquico” (TISSERON, 2000, p. 60, tradução minha).

Portanto, para que uma criança possa confrontar um segredo de família, podendo reintegrar a clivagem, é fundamental que ela se sinta autorizada a redescobrir suas primeiras experiências de angústia e estranheza frente à infiltração do Segredo dos pais. Quando se trata de um adulto intuindo que algo está sendo escondido dele, certamente a curiosidade torna-se uma aliada, podendo levá-lo a buscar respostas. No entanto, muitas vezes, como vimos, aquele que esconde algo foi, ele próprio, vítima deste ou de outro segredo. Aliás, muitos segredos de família são comuns a uma época, região geográfica, categoria social ou profissional, ou seja, são segredos compartilhados por toda uma comunidade.

Em geral, os não ditos familiares se sobrepõem aos não ditos relativos ao terror ou às vergonhas coletivas, de qualquer forma, quando um ou vários membros da família são submetidos a situações de terror ou vergonha, toda a família será engendrada pelos sistemas de violência ligados aos não ditos gerados nessas experiências. A psicanálise nos conta que a psique individual tem suas raízes na família, lugar não só de identificações e aprendizado, mas ainda de apoio psíquico em sentido amplo, seguindo assim ao longo da vida do sujeito. Desse modo, o ambiente mantém-se um co-organizador da vida psicossomática do sujeito e a vergonha não testemunha apenas o funcionamento psíquico do indivíduo em um dado momento, mas o estado de suas relações com o grupo, inclusive o grupo familiar.

Enfim, certamente não teríamos dificuldades para pensarmos em uma série de situações em que um ancestral tenha se envolvido em atos que permaneceram em segredo, silenciados, mas que nem por isso impediram de desabrochar em seus filhos, ou mesmo nas gerações futuras, um “vago” sentimento de vergonha, como o de ter nascido numa determinada família, numa cultura, nação, carregar determinado nome ou sobrenome. Podem ser situações, de certa forma, comuns da vida familiar, situações traumáticas atuais como, num exemplo mencionado por Ciccone e Ferrant (2015), o nascimento de uma criança com algum tipo de deficiência, cujo efeito não elaborado nos pais prepara os canteiros para a vergonha experimentada tanto pela criança com deficiência, quanto pelos irmãos.

Ao final, o que vemos, como herança dos ensinamentos teóricos e clínicos de Ferenczi, Hermann, Abraham e Torok, cuja metapsicologia foi aqui, de alguma forma, destrinchada, é que tal processo de transmissão críptica complexo refere-se, no limite, à transmissão traumática ou mesmo à transmissão do traumático, cujo afeto motor é menos a culpa e mais a vergonha.

## 5 ABORDAGENS PSICANALÍTICAS DA VERGONHA NO CENÁRIO ATUAL

Tanto a vergonha quanto a culpa são afetos que testemunham o sofrimento gerado e experimentado na intersubjetividade. Sob aspectos mais amplos, ambas podem ser diferenciadas em função da relação que mantêm com as instâncias psíquicas. Cabe dizer que, do ponto de vista interno e intrasubjetivo, a vergonha é o afeto que se experimenta frente a um ideal e a culpa aquele que se experimenta frente ao superego. De qualquer forma, tanto uma quanto outra têm suas origens no vínculo com o objeto, nas vicissitudes das dinâmicas próprias da ligação com um outro humano.

Segundo Ciccone e Ferrant (2015, p.1), conforme o que eles entendem por “descrições psicanalíticas clássicas”, a vergonha é considerada mais arcaica que a culpa, cuja organização psíquica já pressupõe certa elaboração. Entretanto, na origem, quando ainda indiferenciadas, ambas compartilham de um fundo psíquico comum, uma espécie de afeto misto gerador de culpa e vergonha primária, mas após separadas, já não têm mais o mesmo destino. Em suas complexidades e lógicas específicas, pode-se argumentar que, enquanto a culpa diz respeito à perda traumática do objeto, a vergonha relaciona-se à perda de si. O sujeito culpado teme que seus ataques possam ter destruído o objeto de amor, ainda que fantasisticamente. O envergonhado, por sua vez, padece do sentimento de ser desqualificado, rejeitado pelo objeto. Sendo mais narcísica, a vergonha vem da experiência de ser perdido pelo objeto.

Ainda conforme os autores, e em sintonia com Nicholas Abraham e Maria Torok, pode-se dizer que a articulação entre a culpa e a vergonha é da mesma ordem de articulação entre a melancolia e a depressão. O envergonhado, identificando-se com o objeto humilhado, aviltado, depreciado, destruído, experimenta o afeto justamente desse lugar, ou seja, de objeto desqualificado, abjeto. Nesse sentido, trata-se de um processo semelhante à melancolia.

Ao considerar a vergonha em relação ao trauma, é importante que se possa especificar o conteúdo das experiências traumáticas nas quais se insere. A vergonha está presente tanto nos traumas próprios da história comum do desenvolvimento psíquico do sujeito, quanto nos traumas desorganizadores. Tanto pode ser tomada como o seu ponto de partida, quanto como o seu efeito e, em certas ocasiões, a vergonha pode ainda ser a forma de tratar o evento traumático, ou seja, assim como

a culpa, a vergonha impõe e também realiza trabalho psíquico, podendo ser o efeito desse trabalho. No âmbito das defesas, a partir daquilo que podemos seguir com Ferenczi, Hermann, Abraham e Torok, enquanto o recalçamento é um dos destinos possíveis para a culpa, à vergonha caberá o enterramento, a cripta.

O processo de hominização e de civilização, incluindo nestes colocar-se de pé, física e psiquicamente, vestir-se, ocultando as partes íntimas para poder se abrir ao social, são processos eminentemente acompanhados pela vergonha. De acordo com Ciccone e Ferrant (2015, p. 60), não é apenas a excitação pulsional e a nudez física que produzem vergonha, mas, sobretudo, a “nudez psíquica” e o desamparo ligada a ela. O autor refere-se à nudez psíquica como efeito do desinvestimento do objeto, do desligamento que atinge o sujeito retirando-o de seu ambiente. Trata-se da ação pulsional do objeto em sua forma de agir desorganizadora, em desacordo e ataque ao sujeito.

A situação antropológica fundamental do bebê humano (LAPLANCHE, 2015) impõe-lhe uma constante troca com o ambiente, que, por sua própria natureza, inclui ajustes, descompassos, microfalhas do vínculo, enfim as inadequações com as quais toda criança vai se confrontar e que serão melhor ou pior suportadas dependendo das qualidades oferecida por esse ambiente. A vergonha enterra suas raízes nas nuances desse compasso, em seus aspectos mais ou menos toleráveis. Desse jogo entre investimento e objeto brotam diferentes vergonhas, que tanto podem funcionar como um “afeto sinal”, avisando o sujeito da iminência de um transbordamento, quanto como um afeto capaz de levar a uma desorganização mais ou menos patológica.

Nesse espectro está a “vergonha de ser”, um tipo de forma primária da vergonha, cuja característica é a impossibilidade de ser experimentada como “vergonha” pelo próprio sujeito. Esta pode ser chamada de “vergonha original”, ou seja, justamente a vergonha que sinaliza o processo de hominização e humanização, a vergonha mesmo na origem da espécie humana (CICCONE; FERRANT, 2015). Mesmo que de forma breve, este capítulo pretende aprofundar tais ideias, tomando como referência os estudos sobre a vergonha apresentados por três autores contemporâneos: Serge Tisseron, Albert Ciccone e Alain Ferrant. Assim como as reflexões de Christophe Dejours sobre a vergonha na dinâmica do trabalho.

## 5.1 Os Tipos de Investimento da Vergonha

Serge Tisseron, psicanalista e psiquiatra francês, pesquisador sênior da universidade Paris VII, tornou-se mais um importante interlocutor deste trabalho. Autor que dedicou as últimas décadas a pesquisas clínicas e teóricas sobre a vergonha, com muitas publicações a respeito, tais como: *La honte, psychanalyse d'un lien social* (1992), *Secrets de famille mode d'emploi* (1996), *Les secrets de famille: Que sais-je?* (1999), *L'Empathie au coeur du jeu social* (2010), *Mort de honte: La BD m'a sauvé* (2019), dentre outras, mostrou-se bastante afinado com os autores trabalhados nos capítulos anteriores. Em proximidade com o pensamento teórico dos psicanalistas da escola de Budapeste, sobretudo Nicholas Abraham e Maria Torok, Tisseron constrói um pensamento próprio, propondo algumas classificações e reorganizando o campo em que se inserem as vergonhas.

De Freud a Abraham e Torok, passando por Mannoni, Ferenczi e Hermann, não foram poucas as pistas, referências, construções teóricas, enfim, uma multiplicidade de conceitos e hipóteses que nos permitem, à luz do cenário atual, colocá-los em perspectiva, aproximando-os em novas propostas.

Considerando diferentes formas de investimento, Tisseron (2014) sugere que a vergonha pode ser compreendida em relação a três tipos de libido: narcísica, sexual e de apego, sendo que essas diferem quanto à origem e leis de funcionamento. No âmbito do objeto a ser investido, refere ainda que a vergonha tanto pode estar ligada a objetos e situações do passado quanto do presente. Partindo dessa dupla abordagem, o autor define várias formas de vergonha, correspondendo-as a diferentes configurações psíquicas. Os tipos de perturbações que a vergonha impõe à personalidade variam, ainda, qualitativamente dependendo das variações na quantidade do afeto experimentado.

A libido narcísica é aquela que desempenha o papel de adequar o Eu às exigências do Eu ideal e do Ideal de Eu, assim como ao conflito entre os ideais. Foi justamente desta perspectiva que Freud abordou alguns aspectos da vergonha, transformando-a nos diques da sexualidade, ligada ao narcisismo e ao superego.

A libido sexual, intervindo na ligação do sujeito com objetos que inicialmente satisfazem as necessidades primárias e depois todas as outras tendências libidinais, organiza-se em torno das figuras parentais, deslocando-se posteriormente para outros

objetos. Foi desse cenário que Freud pôde distinguir escolha objetal amorosa “por apoio” de escolha objetal narcísica.

A libido de apego, ainda que contestada por alguns psicanalistas que a consideram um tipo de oralidade primitiva, está contemplada na noção de apego trabalhada por Bowlby. Antes dele, Hermann foi o primeiro a dedicar-se ao estudo do comportamento de apego, que, a seu ver, não deveria ser pensado em termos de “investimento” – no sentido freudiano de energia sexual –, mas como uma necessidade psíquica primária. Como vimos anteriormente, para Hermann (1972) o apego não deriva nem da satisfação das necessidades alimentares e nem das sexuais, mas do instinto filial. Num primeiro momento dirige-se à mãe, depois a outros membros da família e, por fim, às relações sociais. Tal necessidade, sobrepondo-se às narcísicas e às sexuais, leva o sujeito a priorizar o relacionamento e o pertencimento ao grupo, mesmo desconsiderando o custo pago por essas relações. Para preservar apegos psicologicamente essenciais, o sujeito, por conta própria, assume a vergonha imposta por um terceiro social ou pela sociedade como um todo e, nas situações extremas, como por exemplo nas experiências de tortura,

o sujeito destruído em suas marcas identificatórias habituais pode tentar se ajustar ao que lhe propõe seu torturador, mesmo que estas estejam em total contradição com seus princípios e interesses. Sua libido de apego é então desviada de seu propósito natural – a constituição de vínculos sociais – para ser submetida à pulsão de domínio de um outro (TISSERON, 2014, p. 37, tradução minha).

Para o autor, as vergonhas ligadas a esses três tipos de investimentos costumam estar intrincadas, de modo que quase sempre ocorrem juntas. Os investimentos narcísicos e os investimentos objetais se constituem em constante conexão, ou seja, a constituição do Eu e do objeto são interativas e contínuas ao longo da vida. Soma-se a isso o fato de que a personalidade nunca está totalmente concluída e que o ambiente psicoafetivo em que se está inserido continua desempenhando aí seu papel, concomitantemente às referências internalizadas desde a constituição do Eu, como se fosse um espelho para a identidade do sujeito. Assim, “o fim de um ‘contrato narcísico’ (CASTORIADIS-AULAGNIER, 1975) que une um sujeito ao seu meio, funcionando para ele como uma ligação à mãe primitiva, é também uma ruptura da rede identificatória que sustenta a identidade de cada um” (TISSERON, 2014, p. 37, tradução minha). Portanto, para o autor, não há como

separar uma ruptura no campo do narcisismo de uma ruptura no campo das identificações.

O autor acrescenta que, ao envolver de forma determinante os investimentos sexuais ou ainda os narcísicos, qualquer vergonha põe em cena o risco da rejeição e expulsão da comunidade. Na vergonha, o sujeito é, ao mesmo tempo, confrontado por uma ruptura de seus apegos, uma mudança repentina em seus investimentos sexuais, incluindo a perda de seus objetos de satisfação habituais, e também por uma perda narcísica, já que o grupo deixa de lhe devolver o reflexo que confirma sua própria identidade, portanto, a fonte de sua autoestima.

### **5.1.1 Vergonha e Rupturas de Investimento**

A ruptura de qualquer um desses três tipos de investimento, cada um ao seu modo, vai gerar no sujeito alguma crise ou mesmo um verdadeiro colapso de identidade (TISSERON, 2014).

O investimento de apego, primário e essencial à sobrevivência psíquica da criança, explica porque os filhos acatam as atitudes aviltantes dos pais, poupando-os em nome da relação. Nesse cenário, praticamente todos os comportamentos da criança podem tornar-se uma fonte de vergonha, basta que ela seja confrontada pelos pais de modo a sentir-se envergonhada. Uma criança, por exemplo, cujas primeiras manifestações de autonomia tenham gerado desconforto nos pais, ou mesmo uma reação que a tenha humilhado publicamente, vai vivenciar as futuras tentativas de independência, de autonomia, como uma experiência vergonhosa. O mesmo se dá em relação ao desejo; quando a criança se habitua a ouvir de seus pais que ela é muito exigente, o próprio “desejar” passa a vir acompanhado por vergonha. Enquanto a culpa se refere às condições de um desejo, ou seja, por exemplo se ele é lícito ou ilícito, a vergonha, por sua vez, refere-se à própria essência do desejo, à sua legitimidade.

a criança que roubou um bolo e é punida pode se sentir culpada, mas o desejo de comer coisas boas lhe é reconhecido; este é um dos pilares da soberania materna sobre a família. Ao contrário, a criança que defecou na calcinha deve sentir-se envergonhada, pois o prazer obtido com os excrementos não tem lugar no funcionamento social (TISSERON, 2014, p. 38, tradução minha).

Deste modo, a criança vai aprendendo a diferenciar uma proibição da outra. Enquanto no primeiro caso – roubar o bolo – refere-se a um objeto ilícito de desejo, ou seja, comer o que lhe é proibido, é no segundo que a criança vive o risco de ser rejeitada, expulsa da comunidade, em outras palavras, a vergonha sempre comporta a ameaça de expulsão.

Já as crises de identidade decorrentes do investimento narcísico, derivam do desacordo entre os efeitos de certos pensamentos e comportamentos e o Ideal de Eu. A isso soma-se o fato de que justamente essas atitudes fora do ideal também são aquelas que colocam o sujeito diante do risco de expulsão dos grupos de pertencimento. Portanto, pode-se dizer que os investimentos narcísicos são duplicados, caminhando em articulação tanto com o investimento de apego quanto com o de objeto.

Tisseron (2014) acrescenta que não é possível estabelecermos uma relação direta entre a intensidade das perturbações das referências internas e a hierarquia de valores do que está em jogo. Quando alguém se imagina uma “boa pessoa”, mas se percebe “mau” aos olhos dos outros, vai se sentir invadido por vergonha e o inverso também é verdade, se o sujeito age com maldade e, subitamente, se dá conta de que é visto pelos demais como alguém gentil, muito possivelmente vai se sentir envergonhado.

Ainda há outras situações, ligadas à libido narcísica, capazes de gerar vergonha, como, por exemplo, quando o sujeito abandona um grupo com o qual compartilhou determinado ideal e entra em outro grupo com ideais diferentes. Mas sobretudo há um sentimento de vergonha com dupla origem, que ocorre quando, inesperadamente, o sujeito tem contato com algo que até então encontrava-se clivado em seu psiquismo. Essa vergonha refere-se ao surgimento da libido objetal, “mas corresponde igualmente à libido narcísica pela ameaça de uma desintegração psíquica ligada à emergência de afetos ou representações impossíveis de serem organizadas psiquicamente e, portanto, ameaçam a integridade psíquica” (TISSERON, 2014, p. 39, tradução minha).

Com relação à quebra de investimento de objeto, a crise de identidade decorre da vergonha gerada nas situações em que o sujeito subitamente se sente inadequado quanto ao julgamento que fez de outro. Avaliar alguém como desprezível e, tempos depois, perceber que se tratava de uma pessoa admirável, ou ainda, ao contrário, admirar alguém que depois se revelou desprezível, exige todo um trabalho de

reorganização da libido objetal. Nessa situação, a libido narcísica também será envolvida, de modo que, no limite, o sujeito pode até mesmo se recusar a acreditar nos próprios sentidos, na própria percepção. Nesse ponto, Tisseron está muito próximo às questões ligadas ao luto impossível. Conforme o autor, a partir da leitura de Abraham e Torok,

onde intervém uma forte carga de vergonha que bloqueia o processo normal de luto, vimos que o problema é a vergonha do objeto de amor perdido [...] Se o luto não é feito, é porque o morto, “incorporado” no Eu do sobrevivente enlutado, expressa sua vergonha por ter falhado com o sujeito (TISSERON, 2014, p. 40, tradução minha).

## 5.2 A vergonha é Contagante

Talvez um dos aspectos mais intrigantes da vergonha, seja sua capacidade de “contágio”. É justamente essa multiplicidade de investimentos e suas intrincações possíveis que nos permite compreender melhor porque toda vergonha é tão “contagante”. A vergonha envergonha também quem assiste seu espetáculo, ainda que busquemos proteção em mecanismos como a negação ou a projeção (TISSERON, 2014). Trata-se do “estranho embaraço” no olhar dos soldados russos diante dos cadáveres e dos poucos sobreviventes dos campos tão bem retratados por Primo Levi (2019, p. 10).

Em julho de 2020, em plena pandemia, a revista *Serrote* lançou uma edição especial em versão digital, fazendo circular uma crônica possível sobre a tragédia coletiva que vem assolando o Brasil. Os métodos abjetos com os quais a extrema direita vem tratando a pandemia, o negacionismo da ciência, o descaso com as vítimas e com os profissionais de saúde, a imagem degradante do Brasil no cenário internacional, enfim, os horrores com os quais nós brasileiros estamos lidando não só desmentem a hipótese de que o país possa sair melhor da pandemia, como expõe o sentimento de vergonha que invade parte da nação. No ensaio de abertura da edição, Carlo Ginzburg afirma:

De Aristóteles a Primo Levi, envergonhar-se pelo outro ou por aquilo em que não estamos envolvidos ajuda a repensar as relações complexas entre indivíduos e comunidades [...] o país a que pertencemos não é, como quer a retórica mais corrente, o país que amamos, e sim aquele do qual nos envergonhamos. A vergonha pode ser um vínculo mais forte que o amor (GINZBURG, 2020, p. 7).

A vergonha pode ser experimentada por aquilo que realizamos e, da mesma forma, por aquilo de que somos vítimas, mas, sobretudo, é experimentada pelo que testemunhamos. As formas de investimento na origem do sentimento de vergonha fazem dela uma espécie de vínculo social, cada uma dessas formas intervém no espectador, contagiando-o. Da perspectiva do investimento narcísico, testemunhar a vergonha é confrontar a imagem da degradação do outro, o que, ao mesmo tempo, nos remete à imagem de nossa própria degradação. O sujeito envergonhado, em sua postura oprimida, humilhada, desperta em cada um de nós a angústia de poder estar um dia em seu lugar.

Da perspectiva do apego, a vergonha impõe ao espectador o dilema de optar por preservar o vínculo com o sujeito envergonhado, assumindo assim o risco de ser expulso da comunidade a que pertence, ou preservar-se na comunidade, tornando-se um aviltador, agente da expulsão do sujeito em desacordo com o grupo. Sem escolha, ao envergonhado restam duas opções: identificar-se com um terceiro, propagador de ódio e desprezo público – quer seja um indivíduo ou um grupo – ou deixar-se tomar pela vergonha do outro. Esta escolha fica mais difícil quando o espectador da vergonha não pode correr o risco de romper seu apego ao envergonhado. É neste caso que a preservação do vínculo impõe o compartilhamento da vergonha, em outras palavras, o apego ao excluído deflagra o processo de identificação com ele, passando inclusive por sua vergonha, que, aliás, é o próprio motor do processo, como nos esclareceu Abraham e Torok (1995b).

No que se refere ao investimento do objeto, ao presenciar uma cena vergonhosa o sujeito experimenta um conjunto de fantasias organizadas em torno da degradação e da humilhação. Não se trata de fantasias ligadas aos laços de apego e ao risco de exclusão inerente a toda vergonha, mas daquelas vinculadas às circunstâncias de dependência em que se encontram as vítimas de humilhação, ou seja, são fantasias de dominação e submissão, alimentadas pelos próprios desejos sádicos e masoquistas outrora recalcados pelo sujeito. Tais fantasias variam entre a imaginação de estar ativamente aviltando sexualmente e a imaginação de ser a própria vítima da vergonha, portanto o aviltado. Independente de qual seja a variante, o sujeito acaba se deparando com obstáculos impostos pelo superego e pelo ideal do Eu. Conforme Tisseron (2014, p. 41, tradução minha),

é por isso que essa atividade fantasmática pode, por sua vez, mobilizar a vergonha. Assim, a dinâmica dos investimentos objetais frente à vergonha do outro – e principalmente tratando-se da vergonha de um ente querido – gera vergonha por meio de dois mecanismos complementares: pela identificação com o portador da vergonha (ou melhor, a incorporação desse portador da vergonha no ego do sujeito) levando-o a tornar própria a vergonha do outro; e a identificação com um ou outro dos dois polos de uma relação sadomasoquista fantasmática vivida com vergonha. Assim, com efeito, a identificação com o polo sádico da relação encontra a vergonha ligada à angústia de destruir as próprias figuras de apego; enquanto a identificação com o polo passivo ou dominado mobiliza uma vergonha em relação às demandas dos ideais do Eu.

### **5.3 Os Objetos da Vergonha**

Conforme apresentado nos demais capítulos esse trabalho, o Eu se constrói num processo contínuo, definindo-se pelas ligações que estabelece com os objetos internos e, a partir desses, com os objetos externos. Nesse âmbito, Tisseron (2014) propõe que a vergonha possa ser abordada em alusão a dois eixos estabelecidos conforme as relações objetais do sujeito ao longo do tempo, sendo um dos eixos referente à história passada – eixo histórico – e outro referente à história atual – eixo atual. Por meio dessa abordagem, o autor busca mostrar as formas pelas quais a vergonha resulta, nos vários períodos da vida, da combinação de múltiplas determinações. A esses eixos acrescenta um terceiro, referente à vergonha transgeracional, envolvendo o lugar do sujeito na sucessão de gerações que o precede.

#### ***Eixo histórico***

O eixo “histórico” da vergonha contempla o papel que esta desempenhou na própria formação da personalidade do sujeito, ou seja, diz respeito à vergonha que deixou suas marcas sob a forma de instâncias psíquicas e personalidades internalizadas. Analisada sob a perspectiva das libidos narcísica, sexual e de apego<sup>48</sup> conforme idealizada por Tisseron (2014) a vergonha vai esboçando o desenho já assinalado por Abraham e Torok, ou seja, sendo forjada na dimensão própria do humano, que necessita de outro para se constituir psiquicamente, tanto no que se refere à sua identidade quanto ao seu desejo. Os outros humanos são os mediadores

---

<sup>48</sup> Com a ressalva que para Hermann o apego é primário e não da ordem da libido.

indispensáveis ao sujeito da reflexividade, aquele que possibilita a ponte entre “nós mesmos” e “nós mesmos”.

Para Tisseron (2014), os investimentos sexuais estão ligados às primeiras situações de vergonha experimentadas pela criança, sendo que as pulsões orais são as primeiras a serem dominadas. Pode-se dizer que a educação é, de certa forma, marcada pela vergonha, especialmente a educação à mesa, tida como uma marca civilizatória e de posição social (ELIAS, 2020). A oralidade domesticada – tanto no que se refere ao controle da urgência da fome, como também ao nojo, repulsa quanto ao que levar à boca, maneiras à mesa etc. – acaba funcionando como um modelo de aprendizagem, servindo de molde de “boa educação” para as formas de expressão de todo mundo pulsional.

Quanto ao prazer associado à analidade, o manuseio das fezes, por exemplo, é condenado em quase todos os extratos sociais. Por outro lado, a forma de censurar o ato vai variar, podendo assumir um teor mais dirigido ao comportamento da criança, como: “é nojento o que você faz”, ou uma reprovação voltada à sua própria existência: “você é nojenta”. Naturalmente os sentidos atribuídos a cada evento são bastante distintos, assim como os efeitos da vergonha experimentada. Também o exibicionismo, voyeurismo e a masturbação infantil recebem destinos diferentes dependendo da constituição familiar em que a criança está inserida, mas, da mesma forma, esses componentes assumem papel determinante na interação com a vergonha atual.

Em relação aos investimentos narcísicos, o papel das figuras parentais é essencial na própria construção da autoestima da criança. Quando esta é submetida à frieza, distanciamento ou mesmo zombaria, ironia e, sobretudo, humilhações reais, seus efeitos podem ser profundamente perturbadores. Esses aspectos serão mais bem abordados nos próximos tópicos.

Da perspectiva do investimento de apego, algumas crianças, muito cedo, se viram diante da necessidade de recorrer à clivagem. São aquelas que precocemente enfrentaram a falha materna, sem sequer poder reconhecerem-se nas expressões faciais e gestos da mãe, ou ainda sem receber qualquer resposta às suas tentativas de comunicação. “Tal sujeito, mais do que qualquer outro, tenderá a responder à situação de ruptura de sua identidade pela clivagem e pelo sentimento de vergonha que a acompanha” (TISSERON, 2014, p. 43, tradução minha).

### ***Eixo atual***

O eixo “atual” da vergonha, em que também intervêm os três tipos de investimentos, refere-se às experiências do presente, às situações em que o sujeito a experimenta na interação com seu entorno. Aí estão as várias vergonhas ligadas às humilhações extremas, como a tortura, as doenças, as deficiências e, até mesmo a vergonha experimentada diante da aproximação do envelhecimento e da morte.

No nível do apego, diz respeito às ligações que o sujeito mantém com seu grupo de pertencimento – incluindo família, instituições, culturas ou mesmo nação – e ao receio de ser excluído. A vergonha apresenta-se sob formas variadas e não necessariamente está associada a uma autoimagem negativa. Na verdade, o sujeito pode se sentir envergonhado justamente por se perceber superior aos demais, como por exemplo mais inteligente, mais forte, mais rico, enfim, por se ver com qualquer qualidade que conflite com o grupo e o coloque diante da ameaça de rejeição. Esse sujeito também pode sentir-se envergonhado ao se perceber inferior aos demais, correndo o risco, do mesmo modo, de ser expulso do grupo. Portanto, o que de fato determina o sentimento de vergonha é o efeito de certas características em relação à comunidade de pertencimento e, nesse caso, o motivo da rejeição pode inclusive ser um atributo do sujeito.

Acontece aliás que, em uma comunidade, o pacto que liga cada indivíduos é baseado na rejeição de partes perigosas da personalidade de cada um dos membros do grupo (Kaës, 1989). Este encontra-se, então, num estatuto especial, simultaneamente estigmatizado e indispensável. Ele cumpre o papel que D. Meltzer definiu como o “seio latrina”. Uma vergonha pode então ser atribuída a um indivíduo porque os outros membros do grupo fizeram dele o depositário de suas partes perigosas, a fim de tentar circunscrevê-las e limitar seus efeitos (TISSERON, 2014, p. 44, tradução minha).

Há ainda os investimentos de apego ligados ao julgamento que o sujeito faz da comunidade à qual pertence, independentemente da imagem que esta comunidade lhe devolva de si mesmo ou do investimento libidinal que o sujeito tenha com algum membro em particular. O autor cita o exemplo de um estudante francês que, ao ser perguntado sobre o que pensava da atitude de seus compatriotas em relação aos imigrantes, respondeu que se sentia bastante constrangido, mesmo sabendo que não era o culpado, mas por se saber parte desse grupo que colaborava para as más condições de vida que os imigrantes enfrentavam.

Da perspectiva do investimento narcísico, as referências identificatórias costumam estar relacionadas às imagens cotidianas que o sujeito possui de si, como profissão, posição na família, condição socioeconômica etc. Nesse cenário, a vergonha surge quando a própria identidade é, de alguma forma, confrontada. Por exemplo, um determinado profissional pode se sentir envergonhado por receber presentes de um cliente, caso isso não seja um costume em sua categoria profissional e, portanto, não seja coerente com a imagem profissional que mantém de si.

Além disso, um componente essencial da organização do Eu se constitui pela língua, religião, ritos, costumes, enfim, elementos compartilhados que conferem identidade a uma comunidade e que permitem aos seus membros se reconhecerem como tal. Algumas circunstâncias sociais causam conflitos entre partes do Eu ligadas a ideais contraditórios. Essa é justamente uma situação comum nos casos de imigração, já que os ideais da cultura anfitriã quase sempre concorrem com os da cultura de origem. Alguns imigrantes envergonham-se de seus valores genealógicos, correndo o risco de perderem as referências socioculturais do passado. Já outros rejeitam os valores do país anfitrião, vendo-os como vergonhosos e arriscando-se a viver em sofrimento durante todo o período de exílio. Esses mecanismos explicam por que, conforme Koltai (2016), Bertrand Pirret ressaltou a importância de que, no trabalho com imigrantes, se possa escutar a vergonha.

No nível dos investimentos de objeto, é a dinâmica dos projetos identificatórios do sujeito que, num dado momento, é atingida pela vergonha. Pode ocorrer tanto com as estratégias identitárias que buscam a integração ao grupo, quanto com aquelas que buscam um modelo de ruptura e, portanto, a individuação do sujeito.

Tisseron (2014) aponta que é muito difícil separar os três tipos de investimento que se intrincam no eixo “atual” da vergonha.

A posse de um bem, por exemplo, funda a identidade do sujeito na sua relação consigo mesmo, na sua relação com os outros e também no seu apego a um grupo com qual partilha parte das preocupações e objetivos. O ponto comum dessa vergonha ligada à violência das situações atuais gira em torno da impotência. O sujeito envergonhado é invalidado em sua identidade (o grupo lhe oferece uma outra que não aquela a que ele próprio adere), impedido de agir, e também muitas vezes impedido de expressar os sentimentos que vivencia, expressão que preservaria seus apegos ao objeto, bem como a imagem de si mesmo (TISSERON, 2014, p. 46, tradução minha).

Diante do insulto, da humilhação, é esperado que o ser humano reaja com fúria, mas quando isso lhe é negado, quer seja pela ameaça física ou ainda por algum outra

tipo de coação, o sujeito tende a precipitar-se no desamparo e na vergonha. Tisseron (2014) cita o exemplo de uma senhora, possivelmente bêbada, que é impedida de desembarcar do ônibus na parada desejada. Ao queixar-se ao motorista, foi ridicularizada tanto por ele como pelos demais passageiros e, conseqüentemente, sentiu-se bastante envergonhada. Sendo diretamente afetada em sua identidade narcísica, essa senhora pode ainda ter sido afetada indiretamente, caso o fato de não ter podido desembarcar a tenha, por exemplo, impedido de prestar socorro a alguém importante para ela. Essa situação assemelha-se àquelas em que um homem é impedido de ajudar sua companheira, estuprada diante de seus olhos, ou mesmo àquelas relatadas pelo paciente que inspirou esse trabalho, cujas histórias familiares contavam da vergonha de seus tios, impotentes diante da violência infligida às mulheres da família, vítimas do genocídio armênio.

Diante dessa interferência mútua e permanente entre esses dois eixos da vergonha, atual e histórico, Tisseron (2014) propõe algumas formas de complementariedade, como a que ocorre, por exemplo, nas vergonhas ligadas às desinserções graves

é comum que se enfrente um dramático emaranhado de desamparo social e miséria psíquica, ou se preferirmos, de miséria social e desamparo psíquico. Então, é muito difícil determinar qual, se a precariedade psíquica e a insegurança material – ou se preferirmos, a insegurança psíquica e a precariedade material – pôde ter engendrado a outra (TISSERON, 2014, p. 46-47, tradução minha).

Essa interferência ocorre num nível tal que, inversamente, também é possível que alguém submetido a uma situação de vida humilhante possa, em algumas circunstâncias, nem a vivenciar como tal, caso suas figuras psíquicas interiorizadas sejam capazes de permanecer em continuidade, assegurando-lhe apoio e amor. Em outras palavras, quer seja por oposição ou complementariedade, esses dois eixos da vergonha desempenham importante papel na manutenção dos sentimentos de continuidade e de segurança do indivíduo, garantindo-lhe continuar sendo o mesmo, apesar das mudanças do ambiente.

A forma de atuação dos eixos histórico e atual não se dá no mesmo sentido, à medida que as referências “atuais” são ameaçadas, como por exemplo nas experiências-limite da tortura, maior é o papel desempenhado pelas referências “históricas”, aquelas ligadas às figuras internalizadas. Por outro lado, quanto mais

frágeis essas figuras, maior o papel desempenhado pelas referências sociais no desencadeamento ou na evitação da vergonha. Para Tisseron (2014), a abrangência dessa complexa relação entre o atual e o histórico vai nos possibilitando teorizar a vergonha para além de uma contraposição da perspectiva psicanalítica, relativa aos conflitos entre as instâncias psíquicas e a perspectiva sociológica, relativa aos conflitos identificatórios de apego. Para o autor, “esses dois níveis estão necessariamente articulados na forma como um indivíduo é tanto mais vulnerável em seu apego a um grupo quanto mais fragilizado ao nível de suas figuras internalizadas” (TISSERON, 2014, p. 47, tradução minha).

#### **5.4 As Formas de Vergonha**

Curiosamente, nem sempre a vergonha está ligada a uma situação objetivamente vergonhosa. Aliás, de fato há um grande número de eventos que pouco se relacionam a situações assim, mas que, no entanto, são acompanhados de vergonha. Para Tisseron (2014), o ponto comum a todos é que a vergonha impõe ao sujeito um rápido rearranjo psíquico.

Albert Ciccone e Alain Ferrant, ambos psicanalistas, professores da Universidade Lumière-Lyon II e também pesquisadores do tema, apontam que há várias formas de vergonha, algumas mais, outras menos “experimentadas”, com intensidades variadas e cada uma delas impondo diferentes desafios ao sujeito. Tais diferenças dizem respeito, ao mesmo tempo, tanto ao efeito do trabalho psíquico imposto por elas, quanto ao efeito do trabalho psíquico do qual resultam. Tisseron (2014), num esforço de especificá-las, toma as intensidades da vergonha e as distingue em mais ou menos graves.

As menos graves são aquelas que, frente às várias facetas do Ideal de Eu, afetam apenas parcialmente a imagem do sujeito. Dizem respeito às situações em que pensávamos ser de um jeito, mas, subitamente, nos percebemos de outro. Ou ainda, quando percebemos que nos enganamos sobre alguém, de modo a sermos atingidos pelos efeitos desse engano, mas não com intensidade suficiente para termos nossa identidade afetada. Nessas formas menos graves da vergonha, a ruptura se dá ou sobre o investimento narcísico ou objetal, sem que haja envolvimento simultâneo dos dois. De modo geral, tanto pela vergonha em si, quanto por suas causas, essas formas menos graves acabam sendo relativizadas sob os termos “ridículo”,

“embaraço”, “pagação de mico” etc.; além de formas menores de vergonha, essas são ainda uma defesa contra ela.

A percepção da angústia que sinaliza a proximidade com uma forma mais durável de vergonha, permitindo ao sujeito nomear-se “ridículo” ou ainda dizer que “está constrangido”, denota uma possível forma de superá-la, um caminho para se recompor. Tisseron (2014) a nomeia de “vergonha sinal de alarme”, cuja função é justamente avisar ao Eu que um ponto ou um núcleo de confusão está ativado e que pode alargar-se com grande potencial desorganizador. Antecipar-se é atribuir-lhe remédio, é preservar a integridade do Eu que, acionando os sistemas de preservação narcísica e objetal adequados para restaurar o equilíbrio, evita o desenvolvimento de uma vergonha avassaladora.

De acordo com Ciccone e Ferrant (2015), que compartilham desse ponto de vista de Tisseron, a “vergonha sinal de alarme” nos ajuda a viver.

Ela é usada nas trocas familiares para preservar o narcisismo da criança que pode sentir vergonha na frente de seus pais sem perder seu amor, a vergonha sinal de alarme serve para manter o amor de objeto, para não perder o objeto. Ela evita o “desagarramento” que, na perspectiva de Imre Hermann (1943), constitui o próprio protótipo da vergonha. O modelo original de vergonha sinal de alarme reside na advertência dada pelos pais ao filho: “você vai me envergonhar!” (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 82, tradução minha).

Ciccone e Ferrant (2015) ressaltam que os pais interrompem o movimento pulsional da criança sem, contudo, atingir a própria criança. Inicialmente os sinais de alarme são enviados pelo ambiente materno e depois são aos poucos internalizados, passando a ser assumidos pelo Eu. Trata-se de uma interiorização progressiva, em que as identificações forjadas na primeira infância, reforçadas na latência e reorganizadas na adolescência acabam conduzindo o próprio sujeito a emitir para si os sinais de alerta da vergonha. Todo esse processo pressupõe e implica diferenciações tópicas e econômicas, com zonas psíquicas organizadas, diferenciadas, mas que ainda assim consigam manter-se suficientemente ligadas entre si, num funcionamento cuja lógica econômica permita que o alarme seja dado e que o Eu possa pôr em curso as defesas compatíveis. De qualquer forma, a implementação desse sistema de alerta depende da intensidade da invasão recebida no aparelho psíquico. Nas palavras dos autores,

o sinal de alarme da vergonha funciona apenas em regime “soft”, sem sobrecarga emocional, mas não pode ser considerado como proteção absoluta. Lida com certos números de situações cotidianas, mas permanece impotente para proteger os sujeitos em contextos traumáticos como o incesto, a desfiliação social ou a doença (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 83, tradução minha).

Portanto, a vergonha como sinal de alarme acaba tendo o encargo de imaginar os possíveis recursos para lidar com as situações que parecem sem saídas, mas quando isso não é possível, o que era um sinal de alarme de vergonha transforma-se na própria vergonha, sintomática, experimentada como um afeto que transborda as defesas do Eu. Tal forma de vergonha, decorrente do fracasso da vergonha sinal de alerta (CICCONE; FERRANT, 2015), remete o sujeito a falhas do controle anal, a situações de nudez, de desqualificação ou falha da função reflexiva do objeto e, sendo de natureza mais ou menos traumática, pode ser reativada no *après-coup*.

Com grau de intensidade extra, essas são as vergonhas cuja ruptura, seja do investimento narcísico ou de objeto, dá-se de forma tão intensa que acaba provocando ressonância de uma sobre a outra (TISSERON, 2014, p. 49, tradução minha).

Da perspectiva do investimento narcísico, diz respeito, por exemplo, às situações em que o sujeito descobre que seu Ideal de Eu não é compartilhado pelos que lhe são próximos, ou seja, por aqueles que são seus objetos de investimentos libidinal e de apego. Ou quando o sujeito se dá conta de que alguém absolutamente importante para ele não só não corresponde à imagem que ele construiu desse objeto, mas também não se mostra capaz de atender às expectativas que o sujeito lhe depositou.

Se esse personagem estava na base do sistema de valores do indivíduo, sua representação constituindo um suporte para a própria identidade do sujeito, a situação é particularmente grave. É o caso em que uma criança percebe que seu pai não é o homem honesto que imaginara que fosse e que, por exemplo, está envolvido em uma vida dupla afetiva ou até familiar, ou que ele cometeu crimes graves que são repreendidos por lei. Portanto não se trata mais apenas de um sentimento de inadequação em relação a outro ou em relação a si mesmo, mas da própria possibilidade de preservar um eixo de referência à sua própria identidade. Nessa categoria se encontra, enfim, as vergonhas ligadas ao papel de depositário de partes perigosas de outros membros do grupo que o sujeito às vezes deve satisfazer, e isso para preservar suas ligações com a comunidade (TISSERON, 2014, p. 49, tradução minha).

Podendo tornar-se crônica, essas formas de vergonha estão ligadas à depressão e ao sentimento de inferioridade pessoal, quer seja pela falha do Eu em

relação ao ideal, por falha do próprio ideal ou por uma exclusão psíquica em relação ao grupo. Normalmente são acompanhadas de fantasias ligadas à analidade, com vasta atividade representativa, ou seja, fantasias em que o sujeito se sente um lixo, um “merda”, enfim, qualquer figura que faça referência a algo repulsivo.

No entanto, nem toda vergonha grave é necessariamente crônica, em alguns casos a gravidade não está ligada à durabilidade, mas à intensidade. É o caso das vergonhas ligadas às situações em que, ao mesmo tempo, o sujeito perde todas as suas referências, tanto internas quanto externas; todos os seus investimentos, objetivos, narcísicos e de apego são afetados ao mesmo tempo. O que domina o sujeito já não é mais um sentimento de inadequação, mas de confusão.

É como se uma “catástrofe” tivesse quebrado o sentimento de continuidade interna do sujeito. Aqui estamos lidando com uma forma extrema de angústia de abandono, que se traduz subjetivamente por uma vergonha em forma de pânico, que vai levar o sujeito a se agarrar a tudo que possa evitar a ameaça de desintegração psíquica, incluindo aí aquele que pode ser seu carrasco (TISSERON, 2014, p. 50, tradução minha).

#### 5.4.1 A Vergonha e as Situações-Limite

Tisseron (2014), em seu livro *La Honte – Psychanalyse d’un lien social*, cuja primeira edição ocorreu em 1992, ao iniciar um subitem exatamente com o nome a “Vergonha nas situações limites”, elencou<sup>49</sup> os vários psicanalistas que já vinham, na década anterior a essa publicação, ocupando-se com os efeitos que as situações de sofrimento extremo deixavam na personalidade daqueles que as vivenciavam.

De fato, a violência física e psicológica provoca uma forma particular de experiência de si e dos outros, de sua intimidade e de sua relação com a comunidade. A vergonha que a acompanha é múltipla: o corpo mal tratado se torna um objeto de vergonha (estamos aqui no domínio dos investimentos narcísicos); se uma confissão é extraída pela violência, isso perturba o relacionamento que a vítima tem consigo mesma (ela decai diante de seus próprios olhos porque não resistiu a tortura), com sua comunidade (ela se sente rejeitada) e com seus objetos de amor (ela se tornou indigna deles) (TISSERON, 2014, p. 50, tradução minha)

Ao lado das perturbações que atingem os investimentos psíquicos do sujeito, há ainda importantes perturbações que atingem sua capacidade de simbolização, como tão bem pormenorizou Abraham e Torok (1995b). O fenômeno regressivo que

<sup>49</sup> Vinâr M. et M., 1989; Puget *et al*, 1989; Amati, 1989a (TISSERON, 2014, p. 50).

se instaura nesses casos não é aquele presente nos quadros neuróticos (FREUD, 2017a), mas uma regressão traumática, levando o agressor a tomar à força o lugar dos objetos internos fundamentais do sujeito, processo delineado nas construções teóricas de Ferenczi e também complementadas por Hermann, Abraham e Torok, detalhadas nos capítulos 3 e 4 desse trabalho. O caminho que leva o agressor a perverter o lugar do pai protetor ou da mãe salvadora passa pela destruição do conjunto de referências habituais da vítima, no qual se baseiam seus investimentos, quer sejam de apego, narcísico ou objetais. Como condição de sobrevivência psíquica, a vítima passa a aceitar o sistema de pensamento do agressor, ainda que esse seja completamente contrário às suas ideias prévias. Tisseron (2014) aponta que a destruição dos marcos identitários, permitindo a reconstrução perversa, se dá por dois mecanismos complementares:

Do ponto de vista do conteúdo psíquico, trata-se da perda de um ambiente familiar que era não apenas o garantidor da identidade, mas também o depositário de certas partes perigosas da personalidade; do ponto de vista dos contêntores psíquicos, trata-se de dificultar as possibilidades de continência psíquica do sujeito (TISSERON, 2014, p. 51, tradução minha).

Então, faz referência ao que Bleger chamou de “núcleo aglutinado” ou “núcleo ambíguo”, como uma espécie de resto de indiferenciação primária, que permanece na personalidade de todos. É através de múltiplas identificações sucessivas que vai se constituindo o sentimento de continuidade de si, o conjunto da própria identidade em sua originalidade fundamental. Em cada ser humano, sempre restará uma parte que seguirá funcionando segundo o modelo herdado dos primórdios da vida, época em que ainda não havia diferenciação entre o eu e o mundo, o eu e o outro<sup>50</sup>.

Conforme Tisseron (2014), Bleger supõe que esses núcleos remanescentes, carregados de ambiguidades e incertezas serão, usualmente, descarregados nos parceiros, filhos, grupos de trabalho, religião, enfim nos elementos estáveis do ambiente à volta do sujeito. Para o autor, esse movimento projetivo acaba criando um vínculo simbiótico entre o depositante e as pessoas, objetos ou grupos que recebem o depósito de suas partes. “Todos têm necessidade absoluta de proximidade com os guardiões de seu ‘núcleo ambíguo’, bem como de controle total sobre ele” (TISSERON, 2014, p. 51-52, tradução minha).

---

<sup>50</sup> Remeto-me à Hermann (1972), apresentado no capítulo 3 desse trabalho.

Partindo dessa abordagem, o autor articula sua compreensão sobre o funcionamento da vergonha. Quando há uma mudança repentina no ambiente, o sujeito acaba sendo confrontado com o retorno súbito desses núcleos ambíguos, causando-lhe uma confusão mental com grande potencial paralisante. Siderado, o sujeito tem inclusive dificuldades de falar sobre o que está lhe acontecendo; esses são os primeiros abalos, típicos da vergonha. O retorno à personalidade desses elementos psíquicos clivados e projetados desmantelam as referências internas do sujeito, impondo-lhe a impossível tarefa de reintrojetar tais partes. Nas situações em que o sujeito dispõe da possibilidade de falar da vergonha, ou seja, quando ele não é tomado pela paralisia, significa que o processo introjetivo está em curso. De qualquer forma, o comum é que a vergonha seja escondida pelo silêncio.

A guerra, com a impunidade que ela garante, até a glorificação por fatos geralmente considerados imorais ou criminosos, favorece a expressão dessas partes clivadas da personalidade, ou pelo menos o confronto com essas partes. Essa é uma das razões pelas quais os fatos de guerra são frequentemente cobertos de um silêncio vergonhoso por aqueles que o viveram, reforçados pelo silêncio social (TISSERON, 2014, p. 52, tradução minha).

Sendo um processo de via dupla, ao mesmo tempo em que o sujeito deposita suas partes clivadas no ambiente, ele também é usado como depositário das partes clivadas daqueles a sua volta e desse funcionamento brota o sentimento de ser rejeitado pelo grupo, tão típico da vergonha. Tisseron (2014) aponta duas fontes para esse sentimento: “ou testemunha a percepção confusa do sujeito de ser depositário das partes clivadas dos outros; ou é a tradução psíquica da necessidade de reintrojetar certas partes de si até então clivadas” (TISSERON, 2014, p. 52, tradução minha).

Assim, à medida que o sujeito reconhece como suas essas partes perigosas, até então clivadas, projetadas e subitamente retornadas, ele experimenta a vergonha de ser expulso da comunidade, assim como essas partes haviam sido expulsas dele. De qualquer modo, existe a possibilidade de o sujeito se recusar a essa reapropriação, reprojetoando imediatamente essas partes, mantendo a clivagem e, com isso, evitando a perturbação violenta das suas referências. A tortura, por exemplo, age justamente impedindo que o sujeito use cronicamente essa defesa. Com o firme propósito de fragilizar o sujeito, as táticas utilizadas empenham-se precisamente na destruição sistemática de qualquer nova referência em vias de se organizar. A estratégia da

alternância entre um torturador brutal e outro compreensivo, ou ainda a privação de sentidos – espaciais, temporais, visuais e auditivas – têm todas o intuito de levar à perda de identidade. É para evitar a loucura que o torturado aceita o que lhe propõe seu carrasco.

Ao lado do dismantelamento das referências, o segundo mecanismo que atua na destruição dos marcos identitários é a perda das capacidades autocontentoras do psiquismo. Segundo Tisseron (2014),

Se é importante compreender como os investimentos narcísicos e os investimentos contentores<sup>51</sup> de objetos surgem e se desenvolvem em paralelo, é igualmente essencial compreender que ambos se desenvolvem apenas a partir do momento em que existe um envelope psíquico passível de os conter (TISSERON, 2014, p. 53, tradução minha).

Para o autor, possivelmente a primeira psicanalista a intuir o papel de tal envelope psíquico foi Gisele Pankow (1956), em seu trabalho sobre a imagem do corpo como uma forma de contenção. Neste, o papel estruturante dos primeiros vínculos se dá tanto pelas trocas de conteúdo que ocorrem nessa relação inicial, quanto pela possibilidade de justamente permitir que a criança “construa ‘imagens dinâmicas’ do corpo a partir das experiências cutâneas e também musculares, essas imagens funcionando em seguida como uma forma de contenção” (TISSERON, 2014, p. 53, tradução minha). Segundo o autor, quem primeiramente introduziu a noção de envelope foi Bion (1962), seguido por Esther Bick (1968) e Didier Anzieu (1985)

A vergonha, que muitas vezes se revela na pele, precisamente articula esses conceitos de limite e envelope. O corpo, com suas bochechas vermelhas – reveladoras das excitações impossíveis de esconder – ou ainda com suas imperfeições, torna-se o lugar privilegiado para percepção desse afeto: desde uma espinha no nariz até suas marcas na pele, “usada com frequência como um local de registro de marcas sociais de infâmia: marcas de ferro incandescente na testa ou em outras partes do corpo dos condenados ou no peito de mulheres adúlteras” (TISSERON, 2014, p. 53, tradução minha).

Ainda que a vergonha sofra variações quanto a seu grau de gravidade, o olhar que desnuda o corpo pode rapidamente se transformar naquele que “transpassa” o corpo, violando a barreira da pele. O sujeito envergonhado sente-se desnudado em

---

<sup>51</sup> No original em francês, o autor usa o termo *investissementscontenantes objets*, o qual traduzi livremente, conforme apresentado.

seu interior, de modo que toda a sua “podridão”, toda a sua vergonha torne-se exposta ao olhar do outro. “A metáfora do olhar que transpassa o corpo vem ‘dar corpo’ a um fenômeno essencial da vergonha, o de um espaço psíquico que é simultaneamente vil – marcado pelo signo da abjeção – e impossível de se preservar do risco de uma intrusão alheia” (TISSERON, 2014, p. 54, tradução minha).

Segundo Tisseron (2014), Didier Anzieu, ao abordar o funcionamento psíquico em termos de uma dupla membrana, oferece importantes elementos teóricos para uma possível compreensão dessa característica da vergonha. Para Anzieu, o envelope psíquico pode ser pensado em termos de estrutura e função, a partir de duas camadas distintas: uma relativa à para-excitação, camada mais externa voltada ao mundo de fora, dando proteção aos estímulos, principalmente os físico-químicos; outra, mais interna, sendo mais fina e sensível, tendo a função de receber as informações, captando suas pistas, sinais, signos e permitindo a inscrição de seus traços, ou seja, uma estrutura de dupla face, constituindo um envelope psíquico, tanto voltado para o mundo externo quanto interno, ao mesmo tempo separando-os em dois mundos e também estabelecendo uma relação entre eles. Tal imagem se aproxima da apresentada por Freud em o *Bloco Mágico* (2016d) e Nicholas Abraham (1995a) em relação às duplas anassêmicas Núcleo-Periferia.

À luz dessa abordagem, Tisseron (2014) propõe que a crise<sup>52</sup> da vergonha seria uma espécie de projeção da camada interna, dos conteúdos psíquicos que, subitamente, se expõem, mesmo contra a vontade do sujeito. Correspondendo a uma falha local da para-excitação, a vergonha expõe ainda outra falha que a antecede, ou seja, “uma falha parcial da mãe primitiva, em seu papel de para-excitação” (TISSERON, 2014, p. 55, tradução minha). Localizada no envelope protetor do aparelho psíquico, essa insuficiência pode ser mobilizada por duas situações:

aquelas em que o sujeito sofre agressões por parte de seu ambiente (sua para-excitação deixando “buracos” tanto mais facilmente em áreas de maior fragilidade); e aqueles em que o sujeito tem que lidar com grandes quantidades de libido que ele não consegue atribuir sentido (essas, então, exercendo maior pressão em seu sistema psíquico, a partir do interior) (TISSERON, 2014, p. 55, tradução minha).

Em todas as situações, a vergonha corresponderia a uma ruptura precisamente localizada na para-excitação.

---

<sup>52</sup> No original, o autor usa o termo *raptus de honte*.

O envelope sensorial seria então posto a nu, da mesma forma que a ruptura de alguns envelopes contendo órgãos digestivos causa uma hérnia visível na superfície do corpo. E, assim como o mecanismo da hérnia anatômica envolve tanto a violência do alargamento dos órgãos devido aos esforços e a fragilidade da parede inguinal, o mecanismo da vergonha envolveria tanto a sobrecarga libidinal quanto a fragilidade dos envelopes em um ponto preciso correspondente a uma falha do papel materno (TISSERON, 2014, p. 55, tradução minha).

Nessa situação, o sujeito defende-se pela clivagem, identificando-se com a parte exposta de seus conteúdos, enquanto o resto de seu funcionamento psíquico está identificado à mãe primitiva. Nesse sentido, ele “se torna” a parte vergonhosa de si mesmo, vivendo, com isso, o risco de ser rejeitado pela comunidade, expulso do corpo social que se mantém identificado à mãe primitiva. Ao mesmo tempo, o papel desempenhado pelo olhar do outro idealizado traduz o apelo feito a essa mãe, em seu poder de contenção, ou seja, alude à expectativa de reconstruir sua para-excitação “esburacada”.

Ainda conforme Tisserron (2014), a parte do sujeito insuficientemente contida e projetada pode ser experimentada tanto como fálica, quanto fecal, o que, de certo modo, está em acordo com os pontos de vista de Janine Chasseguet-Smirgel (1973) e Jean Guilhaumin (1973), que localizam a crise da vergonha na reversão brutal da exposição fálica em exposição anal, mas Tisserron complementa essa abordagem.

De fato esses autores, ao colocar no centro do problema da vergonha a fiscalização brutal de um objeto parcial fálico com o qual o Eu seria previamente identificado, mantém-se num ponto de vista que privilegia os conteúdos psíquicos, na linha das construções freudianas. Eu quis mostrar como esse ponto de vista centrado no conteúdo poderia, à luz da pesquisa contemporânea sobre envelope psíquicos, ser complementado por uma abordagem do papel desempenhado pelos contentores (TISSERON, 2014, p. 56, tradução minha).

Em um exemplo apresentado por Ciccone e Ferrant (2015, p. 84-85), uma paciente conta uma cena humilhante que ela havia vivido há 30 de anos, quando ainda tinha 13. Na época, usava um vestido claro e se exibia para as colegas da escola, quando, em plena aula, percebe uma mancha vermelha em seu vestido, vê que estava sangrando e grita assustada. Os colegas começam a rir alto e a professora a envia para a enfermaria. No caminho, encontra várias pessoas e o olhar de todos recai sobre a mancha vermelha em seu vestido. A paciente acrescenta que estava com raiva de si por não ter reconhecido que havia menstruado, por ter tido medo e agido como uma

tola. Também sentia raiva da sua mãe por não a ter preparado. Sentia-se boba, feia e suja.

Na época em que descreve em análise o episódio passado, a paciente, já casada, com filhas, relata ao analista que nunca havia contado essa cena para ninguém e que também nunca mais havia falado sobre isso com os amigos da época. Se num primeiro momento vê-se a exibição fálica no bonito vestido claro exibido às amigas, na exibição anal, a mancha não pode ser disfarçada, o que enfatiza o lugar da passivação na vergonha, de modo que as regras não puderam ser antecipadas nem pela paciente e nem pelo entorno. O exemplo também destaca o papel do olhar público, que descobre aquilo que deveria permanecer íntimo, secreto. Além disso, nos revela a nudez psíquica, 30 anos depois, a ferida, guardada em segredo, ainda está intacta. A paciente reconhece que sua mania por limpeza tem a ver com essa cena, assim como seu desejo não realizado de estudar medicina.

Segundo Ciccone e Ferrant (2015), para Jean Guillaumin, em contribuição ao relatório de Janine Chasseguet-Smirgel sobre o Ideal de Eu (1973), o registro dominante da vergonha é a analidade, em sua dimensão voyeurista/exibicionista, e sua dinâmica fundamental é essa inversão fálica/anal, sinalizando uma fragilidade na organização pulsional. A inversão tanto pode se dar pela pressão do grupo ou de um terceiro, ou ainda em função de uma mudança quantitativa na economia psíquica do sujeito. Assim, Guillaumin distingue a crise vergonhosa do ataque histérico, distingue a vergonha da culpa, a partir do jogo das instâncias Ideal de Eu e Superego.

Certamente a riqueza do exemplo assinala vários aspectos da vergonha, todavia, a abordagem adotada abre um importante ponto de discussão. Como acompanhamos até aqui, não há como, sistematicamente, reduzir a vergonha ao jogo pulsional fálico/anal. Nas observações de Ciccone e Ferrant (2015, p. 10, tradução minha), “a vergonha pode, por um lado, ser menos engajada nesse eixo, [...] este é o caso da vergonha sinal de alarme [...] ou, de outro lado excedê-lo, como se ela estivesse abaixo de qualquer organização pulsional vetorizada”.

## **5.5 As Fases da Vergonha**

É nesse cenário, partindo desse conjunto de considerações, que Tisserron (2014) propõe reconstruir as várias fases da vergonha: o risco de aniquilação, a confusão, a vergonha e os sentimentos que acompanham a vergonha.

### ***O risco de aniquilação***

Talvez esta seja a marca própria da vergonha, já que a experiência original do afeto é uma angústia catastrófica, desencadeada por um evento brusco, inesperado, que impõe ao sujeito um imediato rearranjo psíquico. Conforme proposta teórica do autor, a vergonha conjuga simultaneamente a liberação de uma grande quantidade de energia psíquica e a falha da para-excitação em contê-la. O sujeito se vê confrontado com violentas irrupções pulsionais e quanto mais abalado estiver em suas referências contentoras habituais, menos poderá fazer face a tais irrupções. “Essa situação comporta o risco do refúgio em uma dependência absoluta a um outro considerado ao mesmo tempo continente das próprias partes clivadas do sujeito e como conteúdo que dá sentido à experiência” (TISSERON, 2014, p. 56, tradução minha).

Em referência a Lichtenstein (1963), Tisseron observa a relação direta entre a intensidade dessa angústia e o desejo, sempre presente em nós, de renunciar à identidade humana. Todo ser humano existe na constante tensão entre manter ou renunciar a sua identidade. “Esta fase da vergonha, cuja intensidade é variável, não pode jamais ser nomeada. Ela corresponde, de fato, a uma experiência da ordem do indizível. Ela não poderá jamais ser recordada” (TISSERON, 2014, p. 57, tradução minha).

### ***A confusão***

Para Tisseron (2014), a confusão é a primeira defesa contra a destruição. Trata-se, na verdade, da consequência da perda dos referenciais, tanto em termos de conteúdos, quanto de contentores. É ainda uma defesa contra o risco de destruição física que ameaça o sujeito. “Na confusão, o sujeito, que perde de qualquer forma todo contato com os marcos de seu mundo interno, se preserva do risco de desintegração psíquica” (TISSERON, 2014, p. 57, tradução minha). Semelhante à fase anterior, pode variar de duração e intensidade, mas diferentemente desta, é capaz de deixar traços mnêmicos. É importante registrar que tanto a fase do risco de aniquilação, quanto a fase da confusão não estão presentes nas vergonhas menores, aquelas que afetam apenas uma área parcial da personalidade do sujeito.

## ***A vergonha***

Ao se referir a essa fase, Tisseron (2014) traça uma clara distinção entre a confusão e a vergonha propriamente dita. Enquanto a primeira, ao destruir as referências internas do sujeito, coloca-o diante do risco de ser reduzido a mero objeto, a vergonha, enquanto sentimento vivido, oferece-lhe a oportunidade de se reapropriar de uma identidade de sujeito, mantendo-o, portanto, um pouco mais distante do risco de destruição psíquica. Se o sentimento de vergonha denuncia a ameaça que espreita o sujeito, deixar de senti-la denuncia que algo relativo à própria humanidade já se perdeu.

Do ponto de vista das referências sociais, sendo estas na maioria das vezes justamente o que se impõe na vergonha, o autor se questiona se, dentre outros motivos, não seria a perda dos referenciais internos e temporais que levam o sujeito a buscar nas referências exteriores a ele, uma forma de reencontrar a estabilidade perdida. Deste modo, a vergonha seria experimentada, antes de tudo, em relação ao meio ambiente.

De toda forma, diante da vergonha sentida, o sujeito instaura uma separação entre duas instâncias, “uma que é envergonhada e outra que envergonha. É por isso que, para o indivíduo, poder nomear de ‘vergonha’ o que se experimenta – ou poder aceitar que essa nomeação lhe seja imposta do exterior – corresponde a uma tentativa de recuperar sua posição” (TISSERON, 2014, p. 57, tradução minha). Em citação de Jankélévich, o autor complementa: “A vergonha é a primeira fobia de má consciência que se percebe como objeto e que sabe que esse objeto ainda é o Eu como sujeito” (JANKÉLÉVICH, 1949, apud TISSERON, 2014, p. 58, tradução minha).

Do âmbito dessa compreensão, a vergonha pode ser pensada como o primeiro passo a partir da desintegração psíquica em direção à reapropriação de si. Nem sempre será a retomada da possibilidade de pensar o mundo, aliás, muitas vezes não é, mas já é a retomada da possibilidade de pensar em si, mesmo que ao longo dessa tentativa a vítima possa ser enganada por seu carrasco e forçada a, por vias perversas, ganhar sua confiança. Sendo assim, quando tomada da perspectiva que a precede e não da perspectiva de suas consequências, “a vergonha, no caminho que leva do risco de morte psíquica à reestruturação simbólica do Eu e do mundo, está resolutamente situada do lado das forças da vida” (TISSERON, 2014, p. 58, tradução minha).

Para o autor, a recuperação de si através da vergonha pode se dar por dois mecanismos. No primeiro deles, o sujeito retoma os seus sentimentos, sem o risco da identificação com o objeto e, recuperando a consciência de si como indivíduo, ainda que seja como indivíduo envergonhado, pode manter-se protegido do risco do subjugo do outro. Ainda que haja dor e sofrimento, o sujeito se reconhece como sujeito.

Em relação ao segundo, lembrando que a vergonha introduziu uma demarcação entre a instância que faz vergonha e outra que tem vergonha, ou seja, uma que responde à participação do sujeito naquilo que ele imagina do grupo aviltador a seu respeito e outra que diz respeito à sua forma de responder a essa ameaça, Tisseron aponta que, nesse sentido, a vergonha alcança uma forma imaginária de integração à comunidade, mesmo que a um preço alto.

A reapropriação do sentimento de existência ocorre em detrimento do sentimento de valor. O indivíduo se reunifica, mas como sujeito indigno. No entanto, essa mesma indignidade contribui, à sua maneira, para a ressocialização. De fato, ao reconstituir a sua identidade do ponto de vista do olhar do outro, o indivíduo se afirma solidário aos valores que funda o grupo. É em nome dessa solidariedade que ele é posto para fora. A vergonha assegura ao indivíduo um lugar no grupo, ao mesmo tempo que o força a deixar o lugar temporariamente vazio. Assim se revela uma contradição essencial da vergonha: estruturante em certos aspectos (em relação à confusão que a precede), e desestruturante por outros (TISSERON, 2014, p. 58, tradução minha).

Tanto as possibilidades de reorganização do sujeito, quanto a intensidade das fases que a precedem vão determinar sua evolução. Nesse sentido, diferentes efeitos, mais ou menos desorganizadores, estão ligados à violência do impacto recebido pelo sujeito, mas também à maior ou menor flexibilidade de sua economia psíquica. Em certos casos, a vergonha pode permear toda a personalidade, levando a uma verdadeira desapropriação de si, num completo abandono da própria personalidade em favor de uma instância dominante; em outros a vergonha fixa-se a estruturas de caráter, determinando um estado depressivo permanente; pode ainda desenvolver-se de forma perversa, em torno dos prazeres ligados à vergonha. Há ainda a possibilidade de que o sujeito não se “curve” à vergonha; nesses casos as possibilidades de superação do afeto se dão em torno de sentimentos associados a ela.

### ***Os sentimentos que acompanham a vergonha***

Certamente, quanto maior a integridade da personalidade, maior a chance de os sentimentos serem experimentados. De qualquer forma, reunificar-se às custas da vergonha impõe ao sujeito lidar com algumas emoções complexas, ligadas à experiência inicial relativa à vergonha. Todavia, com a diferença de que “essas emoções são experimentadas agora sob a forma de sentimentos possíveis de nomear, dos quais num primeiro plano a raiva (com suas variantes de indignação) e o desejo de vingança, mas também a culpa” (TISSERON, 2014, p. 59, tradução minha). Já a angústia de ser abandonado, essencial à experiência inicial da vergonha, justamente por ser uma emoção que mobiliza extrema angústia de passividade, raramente será experimentada e nomeada como tal.

O essencial em relação às formas de lidar com a vergonha, como, por exemplo, reformulá-la, tentar esquecê-la ou ainda superá-la pela via da criatividade, vai se construir ao redor desses sentimentos.

Esses destinos da vergonha envolvem as possibilidades próprias do sujeito no momento, suas figuras internalizadas – que lhe fornecem os tantos modelos – e os dados do ambiente à medida que permitem, encorajam ou, ao contrário, desestimulam certas atitudes afetivas e comportamentais (TISSERON, 2014, p. 59, tradução minha).

### **5.6 A Vergonha de Ser e a Vergonha Original**

A vergonha, designada às vezes como origem, outras como consequência, opera uma espécie de circuito diabólico, delimitando um campo que funciona numa lógica “autoalimentadora” de vergonha. Há certas situações em que o sujeito aceita a humilhação que lhe é imposta, talvez como uma espécie de prova da sua indignidade; em contrapartida, há também aquelas situações em que o afeto desempenha um papel dinâmico, permitindo ao sujeito reverter ou mudar a situação. De outra perspectiva, é difícil, por exemplo, manter bem marcados os limites entre vergonha corporal e vergonha sexual, entre vergonha moral e vergonha psíquica, conforme distinções propostas por Gaulejac (2006). Da mesma forma, falar da vergonha pressupõe passagens constantes do subjetivo ao grupo, do íntimo ao social, do individual ao coletivo (GAULEJAC, 2006; TISSERON, 2014; CICCONE; FERRANT, 2015, tradução minha).

Neste cenário complexo, considerando as possíveis relações e os possíveis efeitos da vergonha nas populações excluídas, vítimas de processos econômicos que impõem toda sorte de violência, certamente haveria muitas questões endereçadas à psicanálise, incluindo questões relativas às imigrações forçadas e aos refugiados mundo afora. De certo, dada a complexidade e a profundidade que o tema exige, não caberia trabalhá-las no recorte dessa pesquisa, mas vale ressaltar que tais situações e as vergonhas que elas coadunam vão além do evento excludente em si. Estas envolvem ainda modificações psíquicas que são fenômenos impossíveis de precisarmos se foram induzidos por tais exclusões socioeconômicas ou se pré-existiam a elas, sendo apenas ativadas num *après-coup*.

### ***A vergonha de ser***

Nesse cenário específico e apontando algumas questões ligadas às relações entre a vergonha, suas origens e aspectos sociais da atualidade, Ciccone e Ferrant (2015) expõem um relato clínico não só ilustrativo, como também chocante. Trazido por assistentes sociais que atuam com pessoas em situação de grande precariedade, o relato oferece o ponto de partida para a apresentação do que os autores classificam como *vergonha de ser*.

Durante uma ronda costumeira, na busca por moradores de rua, com o intuito de ofertar-lhes acomodações para escapar do frio, da fome etc., a equipe encontra afundado sob os arcos de uma ponte, escondido atrás de caixas de papelão, um homem que até então nunca haviam visto. Quanto mais tentavam contato, mais o homem se enfiava em sua toca, dificultando o acesso a ele. Não demorou para que os assistentes sociais percebessem que, além do medo intenso, havia ainda a dificuldade da língua: ele não falava francês. Embora acostumados a lidar com pessoas vulneráveis, sem possibilidades de higiene e em condições bastante precárias, todos do grupo estavam fortemente impactados pelo cheiro que vinha do homem e de seu arredor.

Após muitas tentativas de oferta de comida e água, em vários idiomas e com gestos, passadas mais de uma hora, ele finalmente aceitou um gole de água. É nesse momento que o grupo de assistência fica totalmente paralisado pelo odor de podridão e excremento que emanou do homem. Ao mesmo tempo, ele respondeu com um sorriso, um sorriso sem dentes e revelou um olho morto ou perfurado, que

desencadeou uma onda de náuseas na equipe. Tempos depois, rastejando-se para fora da toca, ele foi levado ao pronto socorro. Aliás, foi carregado, já que não se sustentava em pé e também não parava de sorrir. Ao tocarem em suas luvas, os assistentes não conseguiam distinguir se algumas partes moles, grudentas eram partes da sua pele, roupa, fezes ou pedaços de papelão.

É apenas ao chegarem ao hospital que, então, todos se dão conta da vergonha, “que se apodera deles diante do olhar perplexo do residente de plantão que por sua vez os observa e acaba dizendo: o que vocês querem que eu faça com isso? O homem ainda sorri, apoiado nos braços da assistente social” (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 88, tradução minha). Poucos dias depois, o homem morreu no hospital.

Conforme os autores, para além da desorganização somática e do desamparo retratado, do início ao fim este caso esteve atravessado pela onipresença do cheiro e das sensações vividas pelo grupo de assistentes sociais. Ainda que todos estivessem habituados às situações de precariedade, aquele corpo desfeito, decomposto, “apodrecido em vida” havia causado forte impacto na equipe. Apesar disso, o homem sorridente e agarrado à assistente social parecia totalmente alheio ao efeito que causava nas pessoas. Afinal, foi o residente, com sua frase contundente, quem revelou a vergonha.

Ainda que a história pregressa do homem não fosse conhecida e que pudéssemos pensar que ele havia se escondido fora do olhar das pessoas por vergonha, a equipe contesta essa hipótese. As assistentes sociais insistem que ele não parecia nada incomodado com o cheiro que exalava, e seus gestos não demonstravam qualquer sinal de vergonha. Já a equipe sentira vergonha por tudo:

vergonha por fazer esse “serviço”, vergonha do nojo que sentiram, enfim, vergonha diante do residente “bem limpo sobre ele” enquanto tinham a impressão de “feder como cabras”. Quando o interno diz: o que você quer que eu faça com isso? Ele expressa um pensamento, ou sentimento, que provavelmente acompanhou grande parte da existência desse homem. O “isso” é desumanizante, dessubjetivante, e talvez carregue o traço do vínculo negativo que foi construído entre este homem e seu ambiente, pelo qual ele talvez tenha sido desde o início – nada mais – que “isso” (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 88, tradução minha).

Diante desse relato, os autores propõem a noção de *vergonha de ser*, como um efeito e também um sinal de um trauma narcísico primário.

Cientes do papel fundamental desempenhado pelo ambiente na constituição da cria humana e tomando as interações diárias mãe-bebê como fundamentais para a construção e organização do afeto que, por sua vez, não é inato, os autores perguntam o que poderia ter acontecido nas relações primárias do homem encontrado sob a ponte? Como compreender a especificidade dessa forma de vergonha sentida pelos que estão a sua volta, mas não por ele próprio?

Ora, sabe-se que, por um lado, o afeto refere-se ao somático, a determinado estado fisiológico do sujeito e, por outro, está ligado à linguagem, ao universo dos significados e das relações<sup>53</sup>. Em relação à vergonha, os autores apontam que as pesquisas baseadas na observação de bebês mostram sua ligação com a desesperança e a autoestima, ou melhor, com o fracasso do desenvolvimento desse sentimento.

Pode-se dizer que o sentimento que o bebê tem de seu próprio valor é condicionado pela interiorização de seus objetos de amor e apego – objetos parentais, mas também fraternos. O amor, a empatia que o bebê recebe, e a gratidão que desenvolve por esses objetos e seus investimentos fortalecem sua autoestima. Esse sentimento é, ao contrário, atacado pelas vivências de inveja, raiva, ciúme que o bebê sente dos objetos ao seu redor. A forma como é ajudado ou não a tratar, a transformar, a superar essas vivências, a ser consolado, é determinante quanto à capacidade de autoconfiança, de autoestima que ele pode desenvolver (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 45, tradução minha).

De acordo com Ciccone e Ferrant (2015), para Stern algumas das importantes funções do ambiente na construção da autoestima diz respeito ao que a autora chama de “espelho vivo” e “sintonia afetiva”. É a mãe ou quem interage com o bebê que, ajustada afetivamente a ele, numa compreensão íntima de suas experiências subjetivas, vai pouco a pouco traduzindo seu comportamento, forma, entonação, ritmo, enfim, aquilo que o bebê produz na interação com essa pessoa. Através de gestos, de mímica, a mãe expressa ao bebê aquilo que ela percebe de seu mundo interno, como tristeza, raiva, surpresa, impaciência, alegria, enfim todos esses estados afetivos são simulados e dramatizados pela mãe, que, ao mesmo tempo, dando nome a essas emoções, traz a criança para o universo dos sentidos e das trocas.

---

<sup>53</sup> Aspectos apresentados no capítulo 2, referente aos trabalhos de Jean-Marie Robine (2016).

Quanto mais o bebê vive ajustes afetivos, mais ele sente que a vida afetiva, a vida subjetiva, a subjetividade são partilháveis. Quanto menos ele se beneficia de comportamentos de afirmação afetiva, mais sentirá que a subjetividade não é partilhável (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 45, tradução minha).

Dos momentos de afinação com o objeto, da confirmação de que a vida afetiva é partilhável resultam o sentimento de harmonia interna com o objeto e o fortalecimento da autoestima.

Este funcionamento se aplica também às experiências sociais e ao compartilhamento intersubjetivo realizado aí, incluindo a transmissão de afetos como a culpa e a vergonha. De acordo com o autor, tanto um afeto quanto o outro pressupõe transmissão via comportamentos que usam *referência social* ou *olhar referencial*, termos que nomeiam “o comportamento da criança que, nos dois primeiros anos, diante de uma situação desconhecida, enigmática ou incerta, lê o sentido da situação no rosto da mãe (ou do adulto presente) e regula suas condutas conforme sinal emocional dado por ele” (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 46, tradução minha). A vergonha, mais ligada ao olhar do que à culpa, é particularmente afetada por esse funcionamento. É por meio dos componentes “reativos” da referência social que se transmite aquilo que não deve ser feito e, em contraposição, com os componentes “proativos” transmite-se aquilo que deve ser feito.

Os componentes proativos dão a sensação de um interesse conjunto: o outro é um suporte com o qual o bebê tem a sensação de “estar junto”; se constrói assim um tipo de “eu diádico”; os componentes reativos, ao contrário, dão ao bebê a sensação de estar sozinho, largado pelo objeto, impotente. Nos dois casos, desenvolve-se um *senso compartilhado* da situação (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 46, grifos do autor, tradução minha).

Logo, são os componentes proativos que levam o bebê a experimentar afinamento afetivo com o adulto que lhe assiste, permitindo, assim, o desenvolvimento e fortalecimento dos sentimentos de segurança, harmonia e, portanto, autoestima. Assim, mesmo diante das emoções avassaladoras vividas pelo bebê, ao exercer as funções de “sintonia afetiva” e “espelho vivo”, a mãe consegue ecoar, conter, significar e devolver ao bebê uma forma de experiência não transbordante e, portanto, não traumática. É deste modo que o bebê vai sendo pouco a pouco introduzido na dimensão do brincar.

O trauma narcísico primário específico à vergonha de ser está ligado ao fracasso dessa função de fazer eco e “espelho vivo”. O sentimento de continuidade narcísica fica esburacado, inconsistente. Nessa conjuntura, o objeto não foi “psiquicamente ausente”, foi ativamente desqualificador. A função de espelho diz ao bebê que suas necessidades são ruins, sujas e inadmissíveis, de modo que o sujeito é inteiramente apanhado em uma desqualificação de suas necessidades, isto é, de seu próprio ser. Podemos, portanto, dizer, neste sentido, que a vergonha de ser é uma vergonha primária (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 89, tradução minha).

### ***A vergonha originária***

Freud, em *O mal-estar na civilização* (2017g), apresentando o que chama de “uma especulação teórica”, supõe que, no começo do processo de civilização, ao tomar a decisão de andar ereto, o ser humano torna visível os genitais que até então haviam permanecido ocultos. Surge, então, a necessidade de protegê-los, “despertando assim o pudor” (FREUD, 2017g, p. 68) e, conseqüentemente, é criada a categoria do íntimo. Portanto, para Freud, a vergonha é fundamentalmente um marcador da hominização.

Diante dessa declaração freudiana, Ciccone e Ferrant (2015, p. 90, tradução minha) acrescentam:

sem vergonha não há humanidade. Isso que propomos chamar de vergonha original, não é apenas o organizador do primeiro grupo humano, na esteira da morte do pai (Janin, 2003, 2007), mas um organizador de todo grupo. Ela é o objeto de um pacto silencioso entre os membros de um grupo, no modelo do pacto de negação descrito por René Kaës (1993). A vergonha original diz respeito à origem anal do humano. Está presente como organizador em todas as formas de agrupamento e se constrói primeiro no seio familiar

Segundo os autores, sendo a vergonha um afeto eminentemente humano, ela inevitavelmente nos lembra da animalidade presente em cada um de nós, e ainda da animalidade nomeadamente humana, tanto relativa à filogênese, como também ligada ao desenvolvimento psicológico, afetivo e emocional. Diferentemente dos animais, os humanos guardam uma vida privada, secreta; não só não mostram, como também não falam tudo uns aos outros, sustentado uma marcada distinção entre o íntimo e o social e os humanos justamente se reconhecem nessa capacidade de não ser transparente, de poder se guardar dos olhares alheios. Tornar-se humano e continuar pertencendo à humanidade pressupõe se reconhecer e reconhecer o outro sobre a base de uma zona de intimidade inviolável. A vergonha surge justamente quando essa intimidade é quebrada, expondo o que deveria permanecer oculto.

Em nossa sociedade ocidental, o domínio da intimidade reúne ao mesmo tempo o que pertence ao corpo (sua anatomia, sua fisiologia, suas funções vitais de excreção), ao sexual e à narrativa de sua própria história. O corpo pode ser exposto, sem vergonha muito desorganizadora, em certas circunstâncias na frente do médico, no hospital, no vínculo inicial com a criança e na relação sexual, mas geralmente permanece uma área secreta (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 90, tradução minha).

Para além desses enquadres específicos, a exposição do corpo e sua intimidade “assim exposta revelam sempre, em vários graus, a abjeção (Kristeva, 1980), ou seja, fundamentalmente o anal e o informe em nós. A vergonha sinal de alarme e a vergonha experimentada são os ecos amortecidos pela ligação intersubjetiva” (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 90, tradução minha).

Freud, referindo-se ao impulso de limpeza e ao desejo de eliminação dos excrementos para evitar a percepção sensorial desagradável que eles nos causam, sublinha que nos bebês não há essa aversão. Como uma parte desprendida do corpo, eles são inclusive tomados por valiosos.

Tal inversão de valor não seria possível, caso essas substâncias expelidas do corpo não fossem condenadas, por seus fortes odores, a partilhar o destino reservado aos estímulos olfativos depois que o ser humano adotou a postura ereta [...]. Quem é sujo, isto é, quem não esconde os próprios excrementos, ofende o outro, não demonstra respeito por ele, o que também é confirmado pelos mais fortes e mais usuais xingamentos (FREUD, 2017g, p. 63).

Logo, tudo que se aproxima do anal é potencialmente causador de vergonha. Essas referências compartilhadas coletivamente são necessárias para sustentar e assegurar no cotidiano a condição de humano. Conforme Ciccone e Ferrant, as barreiras conquistadas pelo processo cultural são frágeis, portanto, suscetíveis de serem varridas por eventos violentos e traumáticos. Nessas circunstâncias, aquilo que no dia a dia deveria se manter encoberto revela-se. “O humano fica então nu e sua nudez psíquica não é coberta pelo olhar do outro semelhante” (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 91, tradução minha).

Segundo os autores, dentre as circunstâncias potencialmente corrosivas às distinções humanizantes necessárias entre o íntimo e o social, encontram-se os estados de grande dessocialização. As populações excluídas, como por exemplo os moradores de rua, ao serem acompanhadas e ajudadas, mesmo que por equipes especializadas, permanecem expostas aos olhares constantes daqueles que as

assistem. O mesmo acontece com pessoas portadoras de deficiência física grave, em dependência diária de ajuda, cujos corpos são constantemente manipulados. Nessas condições de total ausência de privacidade, não há espaço íntimo em que o sujeito possa se refugiar, resultando em uma espécie de esmagamento da profundidade e das diferenciações psíquicas. De qualquer forma, nenhuma situação até então acompanhada pela equipe, apresentou o caráter extremo do relato do homem sob a ponte.

Os laços estreitos que os moradores de rua estabelecem com objetos ou animais de estimação são, na verdade, uma das únicas saídas para o controle que o olhar social exerce sobre eles. Tanto os objetos quanto os animais de apego encarregam-se de conter os destroços da intimidade. São eles que abrigam o resto de humanidade desses sujeitos, cujo corpo

perde, ao mesmo tempo, sua função de base e de núcleo íntimo. Ele é ao mesmo tempo exibido e abandonado, sem que o sujeito se sinta afetivamente envolvido em um vínculo de pertencimento a esse corpo. O sujeito em situação de exclusão também se depara com a falta de consideração do outro semelhante. Eles são vistos sem ser olhados e na maioria dos casos encontram indiferença. Essa ausência de mutualidade no olhar do outro, este desaparecimento da função de espelho no encontro com o outro humano, contamina o vínculo consigo mesmo. Quando um sujeito é atingido repetitivamente pela indiferença, acaba por ser indiferente a si mesmo. Só se pode sentir pertencente ao grupo humano na mutualidade dos olhares (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 91, tradução minha).

Assim, os autores apontam a dupla transparência que atinge o sujeito que vive esta grande exclusão. Ao mesmo tempo que o outro sabe tudo dele, que não há qualquer domínio do oculto, ele não existe para o outro, não é olhado. O fundamental de si é tanto absolutamente visível, quanto negado. “A vergonha é então onipresente, [...] esta vergonha geralmente não é experimentada pela própria pessoa. Ela é desviada, sentida pelos profissionais e dá a sensação de que o sujeito dessocializado é desavergonhado” (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 92, tradução minha).

Em outro fragmento clínico, os autores relatam sobre um paciente que, em companhia de alguns amigos, caminhando à noite pelas ruas da cidade, encontra um morador de rua. Sujo, provavelmente bêbado e com um largo sorriso sem dente, o homem pede um cigarro. O paciente, evitando estragar sua noite prazerosa com este encontro, simplesmente empurra o morador de rua com gesto de braço e o chama de nojento. Ainda sorridente, o homem apenas responde: “obrigado senhor, tenha boa noite”. Os amigos dividem opinião diante da atitude grosseira do paciente, uns

apoiando, outros criticando. Mas o que de fato impactou o paciente, fazendo-o levar o ocorrido à análise, foi a polidez do morador da rua em contraste com sua grosseria.

A culpa o fez considerar a ideia de voltar atrás e dar um cigarro, se desculpando com o homem, que em nenhum momento havia ficado zangado. Mas, sobretudo, o paciente se sentiu envergonhado. Até então ele se considerava uma pessoa equilibrada e tolerante, mas na verdade havia sido ofensivo e desprezível. Foi difícil revelar algo tão desagradável sobre si. Enquanto o sem-teto não havia se envergonhado com a rejeição recebida, o paciente, ao contrário, sentiu-se humilhado pelo homem que, mesmo mal tratado lhe desejou boa noite com um sorriso.

Assim, vê-se que a vergonha tanto sinaliza um movimento para fora da comunidade, como também, num contraponto, é justamente o que permite a renovação do vínculo intersubjetivo. De qualquer forma, trabalhar com a vergonha é extremamente desafiador, sendo que um dos aspectos mais complexos dessa tarefa se deve, precisamente, ao fato de o sujeito envergonhado ficar tentado a não se ver, a não se sentir e, sobretudo, a não falar publicamente dessa dor, daquilo que passou ou daquilo que foi, ou seja, evita-se reviver o evento vergonhoso, ficar novamente “nu” diante dos seus. “A fuga, a renúncia e a prontidão podem se alternar, mas às vezes, a morte também, como recusa definitiva em reconstruir a vergonha” (CICCONTE; FERRANT, 2015, p. 92, tradução minha).

O que está em jogo no trabalho de suporte aos portadores de vergonha é a possibilidade da “construção e a continuidade de uma mutualidade de trocas com o outro semelhante. Isso implica fundamentalmente que o olhar do outro vista a nudez” (CICCONTE; FERRANT, 2015, p. 92, tradução minha). Poder sentir vergonha entre os semelhantes, e não de forma solitária, demanda um tanto de coragem, mas também a chance de encontrar um ouvinte capaz de reconhecer o outro sofredor, capaz de sofrer frente ao sofrimento desse outro e, ainda, capaz de sentir-se convocado a diminuir esse sofrimento. Em síntese, a vergonha experimentada pelo próprio sujeito tem função organizadora, humanizadora e ainda reumanizadora.

## **5.7 O Trabalho, a Injustiça e a Vergonha**

Christophe Dejours (2012), referindo-se ao desemprego que atinge a Europa desde a década de 1980, aponta o processo de dessocialização progressiva e seus efeitos sobre os alicerces da identidade como um importante fator de sofrimento e de

adocimento metal e físico dos franceses sem emprego. Mas, conforme o autor, ainda que toda França saiba do aumento do número de excluídos e do risco de exclusão, “nem todos partilham hoje do ponto de vista segundo o qual as vítimas do desemprego, da pobreza e da exclusão social seriam também vítimas de uma injustiça. [...] Para muitos cidadãos, há aqui uma clivagem entre *sofrimento* e *injustiça*” (DEJOURS, 2012, p. 19, grifo meu).

Resulta dessa clivagem que o sofrimento, ainda que visto como uma adversidade, não é tomado como motivo de uma reação política ou apoio social. “O sofrimento somente suscita um movimento de solidariedade e de protesto quando se estabelece uma associação entre a percepção do sofrimento alheio e a convicção de que esse sofrimento resulta de uma injustiça” (DEJOURS, 2012, p. 19), ou seja, a capacidade de se indignar ou se resignar diante de fenômenos como, por exemplo, o desemprego e seus efeitos sobre a vida do sujeito vai depender dos vínculos estabelecidos entre o sofrimento alheio e a injustiça que o alimenta.

Conforme Dejours (2012), os cidadãos franceses, aderidos ao discurso economicista em vigor, veem a crise de desemprego e a exclusão inerente a ela como uma fatalidade, uma causalidade do destino, sem que haja qualquer responsável, ou qualquer injustiça na origem desse infortúnio. Para o autor, tal adesão trata-se de uma manifestação da banalidade do mal:

A exclusão e a adversidade infligidas a outrem em nossas sociedades, sem mobilização política contra a injustiça, derivam de uma dissociação estabelecida entre adversidade e injustiça, sob o efeito da banalização do mal no exercício de atos civis comuns por parte dos que não são vítimas da exclusão (ou não o são ainda) e que contribuem para excluir parcelas cada vez maiores da população, agravando-lhe a adversidade (DEJOURS, 2012, p. 21).

O ajustamento à causa economicista, incluindo a conseqüente separação entre adversidade e injustiça, não é simples produto da resignação ou da impotência diante do sistema, mas o reflexo da defesa do sujeito contra a consciência desagradável de ser, ele próprio, cúmplice e, em alguma medida, responsável pelo agravamento dessa adversidade. O que o autor refere como banalidade do mal é justamente a banalidade do processo que subjaz à eficácia do sistema liberal e que favorece a tolerância social tanto para o mal quanto para a injustiça. Em sua hipótese, não foi apenas a taxa de desemprego que se alterou a partir de 1980, mas toda forma de reagir da sociedade.

Vemos nisso essencialmente uma evolução das reações sociais ao sofrimento, à adversidade e à injustiça. Evolução que se caracteriza pela atenuação das reações de indignação, de cólera e de mobilização coletiva para ação em prol da solidariedade e da injustiça, ao mesmo tempo que se desenvolveriam reações de reserva, de hesitação e de perplexidade, inclusive de franca indiferença, bem como de tolerância coletiva à inação e de resignação à injustiça e ao sofrimento alheio (DEJOURS, 2012, p. 23).

No bojo dessa reflexão, no tange ao sofrimento, Dejours (2012) o estende também àqueles que estão empregados, cujo temor de não satisfazerem, de não estarem à altura das expectativas organizacionais, de sua cultura e ideologia, os lançam na angústia do medo da incompetência. Outras vezes, o sofrimento vem das situações em que, de algum modo, o trabalhador está impedido de desempenhar bem sua função, vivendo justamente sob a pressão de ter que trabalhar mal e constringendo-se por isso. Mesmo quando esses obstáculos são vencidos, sempre às custas de muito esforço, muita paixão e investimento pessoal, o trabalhador acaba tendo que enfrentar a falta de reconhecimento dos companheiros e/ou dos superiores. Para Dejours, nessas vivências encontra-se uma importante fonte de adoecimento. Quando a dificuldade e o esforço de superação são tratados com indiferença ou ainda negados pelo entorno, a saúde mental do trabalhador é colocada em risco, uma vez que os referenciais nos quais se apoia a identidade são, assim, atacados.

Do reconhecimento depende na verdade o sentido do sofrimento. Quando a qualidade de meu trabalho é reconhecida, também meus esforços, minhas angústias, minhas dúvidas, meus desânimos adquirem sentido. [...] O reconhecimento do trabalho ou mesmo da obra pode depois ser reconduzido pelo sujeito ao plano da construção de sua identidade. [...] O trabalho se inscreve então na dinâmica da realização do ego (DEJOURS, 2012, p. 34).

Desse modo, Dejours (2012) vai nos conduzindo ao campo dos sofrimentos negados e aos ataques, nas dinâmicas do trabalho, aos referenciais identitários e sua relação com a vergonha, que tanto atinge os desempregados quanto os empregados. Para o autor, não deve haver uma oposição total entre o mundo dos excluídos e o mundo dos que estão empregados; ter emprego não é sinônimo de saúde e inclusão. Essa fronteira é muito sutil, uma vez que o trabalho também é atravessado pelo discurso economicista predominante, transformando o sujeito empregado em alguém abastado e, como tal, um privilegiado que não tem do que reclamar. Tal lógica discursiva centra toda preocupação e sofrimento no fato de se ter trabalho ou não se ter trabalho, quer dizer, o discurso sobre a precariedade e o sofrimento no campo

trabalhista é reservado ao risco da perda do emprego. O esforço de Dejours é justamente mostrar que os trabalhadores estão cada vez mais prisioneiros dessa lógica restrita. O risco de perder o emprego faz com que o sujeito se silencie quanto a suas necessidades e se adapte, ainda que isso custe sacrificar parte de si. Mas esse silêncio, sobretudo, se instala pela vergonha diante da falta de espaço e de reconhecimento coletivo para seu sofrimento. Não é possível falar e também não há como ser escutado.

Em outras palavras, Dejours aborda a vergonha a partir de uma dinâmica coletiva, de modo que “a indiferença pelo sofrimento psíquico dos que trabalham abriu caminho portanto à tolerância social para o sofrimento dos desempregados” (DEJOURS, 2012, p 40). Na hipótese do autor, o enfraquecimento das organizações sindicais e a crescente dessindicalização, “que avançou tão rápido quanto a tolerância, a injustiça e a adversidade alheia” (DEJOURS, 2012, p. 37) estão na linha de frente desse problema, mas não como a causa dessa tolerância, e sim como consequência dela. “Na verdade, a questão do sofrimento do trabalho e, de modo mais geral, das relações entre subjetividade e trabalho foi negligenciada pelas organizações sociais muito antes de eclodir a crise do emprego” (DEJOURS, 2012, p. 37).

Praticamente descartados do debate nas grandes organizações sindicais, a saúde mental, o sofrimento psíquico, o medo da alienação e a crise do sentido de trabalho deixaram de ser uma pauta. Quando muito pautou-se a saúde do corpo e as reivindicações relativas aos acidentes de trabalho e às doenças profissionais. Já as questões relativas à subjetividade do trabalhador foram frequentemente rejeitadas e desqualificadas, suscitando, inclusive, desconfiança e até reprovação pública, uma vez que eram acusadas de “privilegiar a subjetividade individual, de supostamente levar a práticas individualizantes e de tolher a ação coletiva. A análise do sofrimento psíquico remetia à *subjetividade* – mero reflexo fictício e insignificante do *subjetivismo* e do idealismo” (DEJOURS, 2012, p. 38, grifo do autor).

Conforme Dejours (2012), o vazio deixado pelas organizações sindicais no que tange às questões mais subjetivas e ligadas ao sentido do trabalho foi ocupado pelo novo conceito de “recursos humanos”, ou seja, passou a integrar as discussões sobre cultura empresarial, projeto institucional, mobilização organizacional etc., o que aumentou ainda mais o espaço ocupado pelos patrões, em detrimento daquele

ocupado pela capacidade de resistência e ações coletivas das organizações sindicais. Fato é que,

a falta de reação coletiva diante da adversidade social e psicológica causada hoje pelo desemprego foi, portanto, precedida por uma recusa deliberada de mobilização coletiva em face do *sofrimento* causado pelo *trabalho*, sob o pretexto que esse sofrimento resultava da sensibilidade exacerbada, de que se mobilizar pelo sofrimento psíquico era tomar o reflexo pela causa e levar ao impasse o movimento sindical (DEJOURS, 2012, p. 40, grifo do autor).

Ora, se a indiferença diante do sofrimento psíquico dos trabalhadores favoreceu a tolerância social quanto à injustiça e ao sofrimento dos desempregados, a manutenção e o crescimento dessa tolerância veio justamente das práticas discursivas neoliberais. O tema ligado à *organização da empresa* suplantou o tema ligado ao *trabalho* e ao *trabalhador*. Tratou-se de desqualificar as preocupações centradas na subjetividade do trabalhador. Os “mesmos que geravam a adversidade social, o sofrimento e a injustiça, eram também os únicos a se preocuparem em forjar novas utopias sociais [...] a promessa de felicidade não estava mais na cultura, no ensino ou na política, mas no futuro das empresas” (DEJOURS, 2012, p. 41). Assim, muito rapidamente, esse processo todo instalou as condições que levaram o empregado que sofre, por exemplo, com o aumento da jornada de trabalho ou ainda com a deterioração das relações sociais dentro da empresa, a permanecer calado. Diante da reprovação silenciosa do corpo social, tornou-se muito mais difícil qualquer ação individual ou coletiva que visasse melhores condições de trabalho: como reclamar, se há tantos desempregados prontos para ocupar a vaga do trabalhador queixoso?

Eis o cenário ideal para o agravamento da vergonha espontânea de protestar. Para o trabalhador empregado torna-se socialmente vergonhoso reclamar “de barriga cheia”, vergonhoso sofrer com o trabalho quando tantos sofrem com o desemprego. “É como se hoje as relações de dominação e injustiça social só afetassem os desempregados e pobres, deixando incólumes os que, por terem emprego e recursos são privilegiados” (DEJOURS, 2012, p. 44). No nível coletivo e político, os trabalhadores que tentam lutar por meio de greves também encontram dificuldades. Segundo o autor, estes deparam-se com “o efeito subjetivo do juízo de desaprovação proferido pelos políticos, os intelectuais, os executivos, a mídia e até a maioria silenciosa, segundo os quais se trata de greves de ‘abastados’” (DEJOURS, 2012, p.

43), cuja mobilização pode inclusive colocar em risco a sobrevivência das empresas já, supostamente, precárias.

A vergonha de queixar-se pode agravar-se num nível tal que até mesmo suicídios cometidos no local de trabalho deixam de ser analisados, explicados e discutidos.

Terrível precedente de banalização de um ato desesperado, conquanto espetacular e eloquente, manifestadamente dirigido à coletividade do trabalho e à empresa. Assim, a morte de um homem, de um colega de empresa, pode fazer parte da situação de trabalho e ser relegada à condição de incidente comum [...] silêncio e mutismo dentro em pouco resultam em sigilo e, por fim, amnésia forçada (DEJOURS, 2012, p. 45).

Portanto, a vergonha de promover um debate sobre o sofrimento e a injustiça a que se está submetido no trabalho, faz com que o trabalhador resista a qualquer demonstração pública de sua agonia. Segundo Dejours (2012), o processo de construção da tolerância ao sofrimento pode ser, então, dividido em três fases, sendo a primeira representada pela recusa das organizações sindicais de levar em conta a subjetividade do trabalhador; a segunda pela vergonha de tornar público o sofrimento ligado ao trabalho; e a terceira pela clivagem entre a população dos que trabalham e dos que são vítimas do desemprego.

Nesse contexto, o trabalhador não só se mantém mudo, como ainda corre o risco de se organizar numa posição psíquica capaz de mantê-lo surdo e cego em relação ao sofrimento do outro. “Afetivamente, ele pode então assumir uma postura de indisponibilidade e de intolerância para com a emoção que nele provoca a percepção do sofrimento alheio” (DEJOURS, 2012, p. 46). Justamente por não suportar os próprios afetos de reação em relação ao que percebe, o sujeito abstrai-se do sofrimento do outro, torna-se indiferente. Conseguir tratar o suicídio de um colega de trabalho como incidente comum, “pressupõe acionar uma defesa (negação<sup>54</sup>) que funcione como um anestésico contra a própria emoção, mas supõe também “vacinar-se” contra o sofrimento alheio, para não correr o risco de suspender a amnésia e ser tomado de angústia” (DEJOURS, 2012, p. 46).

Para não se tornar um desempregado e para não passar vergonha, antes de mais nada, o sujeito deve tentar se ajustar às exigências do mundo trabalho. Em

---

<sup>54</sup> Remeto o leitor à *terceira tópica*, de Christophe Dejours, publicada em *Primeiro o corpo. Corpo biológico, corpo erótico e senso moral* (2019).

relação ao sofrimento do outro, convém acreditar que não se pode fazer nada, aliás, até mesmo a própria percepção desse sofrimento constitui uma vergonha ou ainda uma dificuldade subjetiva que pode atrapalhar sua performance. O melhor a fazer é fechar os olhos, ouvidos e boca, quer dizer, lançar mão de alguma reação defensiva. Seja pela via da recusa, da negação ou do recalçamento, o sujeito busca, a qualquer custo, evitar a percepção.

Com relação aos efeitos psicopatológicos dessas escolhas defensivas, Dejours (2012) define, de forma geral, algumas possibilidades. Em certos casos, o sujeito sofre uma espécie de mutação, de modo a abstrair de si parte de sua própria experiência; no aparelho psíquico instaura-se a lógica da clivagem, isolando radicalmente qualquer coisa que possa atrapalhar sua sobrevivência na empresa. Desta forma, o trabalhador evita a dessocialização, mas passa a viver em um estado de vergonha “branca” crônica. Conforme Dejours (2019), esse tipo de estratégia defensiva custa caro ao sujeito, transformando-lhe a economia psíquica de tal forma que o Eu, potencialmente aberto às trocas e suficientemente permeável ao que lhe chega de fora e de dentro, torna-se patologicamente alterado; há um empobrecimento da vida psíquica. O que normalmente tenderia a enriquecer o Eu, como sonhos, encontros, surpresas boas ou ruins, investimentos e lutos, permanece, em grande parte, à margem do Eu.

O sujeito, desqualificando o mundo afetivo, assim como as possibilidades de expressão dos sentimentos, assume uma vida operatória, desafetada, evitando qualquer tipo de contato que seja capaz de mobilizar seu mundo interno e, conseqüentemente, oferecer perigo à clivagem. “Com um discurso impessoal, convencional, adquirido por aprendizagem, desprovido de duplo sentido e de ambigüidade, fundamentalmente apartado do inconsciente” (DEJOURS, 2019, p. 88), o sujeito vai garantindo certa integridade. No entanto, por ser em grande parte psiquicamente privado de sua capacidade representativa, adquire uma fragilidade que o predispõe ao adoecimento somático. Nessas condições, ainda que capaz de preservar a vida social, seus relacionamentos são superficiais, as conversas íntimas são evitadas e dificilmente ele consegue estabelecer vínculos mais profundos. Assim, pouco a pouco, as relações vão ficando escassas e o sujeito vai se isolando em torno da vergonha que ele se recusa a sentir.

Em outros casos, a organização defensiva contra o sofrimento produz uma espécie de *reversão brutal* e o sujeito se “dobra” ao sistema, tornando-se plenamente adepto das regras imposta pelo discurso neoliberal. “Há pois aqui uma espécie de

alquimia social, graças a qual o vício é transmutado em virtude [...]. Podemos identificar com precisão o principal ingrediente dessa reação alquímica: chama-se *virilidade* (DEJOURS, 2012, p. 81, grifo do autor). O sujeito viril é aquele que se sente tranquilo em infligir sofrimento a outro, o mesmo sofrimento que ele recusa para si. Por sinal, tal virilidade é medida exatamente pela violência que se é capaz de cometer. Ele faz o trabalho sujo e o faz sem sentir vergonha. Aliás, nesse sistema, abster-se dessas práticas tirânicas é considerado covardia, fraqueza, baixeza ou mesmo falta de solidariedade. Aquele que se recusa à brutalidade é chamado de “viado”, fresco, frouxo, um sujeito cheio de “mimimi”.

Obviamente, o líder do trabalho do mal é antes de tudo perverso, quando usa o *recurso à virilidade* para fazer o mal passar por bem. É perverso porque usa o que em psicanálise tem o nome de *ameaça da castração* como instrumento da banalização do mal. Aqui, como se vê, a dimensão psicoafetiva é central, e a abordagem clínica, esclarecedora. É por mediação da ameaça da castração simbólica que se consegue inverter o ideal de justiça (DEJOURS, 2012, p. 82, grifo do autor).

Desse modo, o autor sustenta que, em estratégia defensiva contra o afeto, ao recusar a vivência do sofrimento, o sujeito acaba, ele próprio, gerando a violência, ou seja, torna-se violento. Logo, para Dejours, o sofrimento não é uma consequência da violência, mas, ao contrário, vem antes desta. O sofrimento vem primeiro, depois a violência. “Portanto para além do sofrimento existem as defesas. E as defesas podem ser terrivelmente perigosas, pois são capazes de gerar a violência social” (DEJOURS, 2012, p. 84). De qualquer forma, vale lembrar que, ainda assim, as estratégias defensivas têm um papel importante na proteção da integridade psíquica e somática.

Contudo, Dejours (2012) não deixa de notar que, muitas vezes, o sujeito, na tentativa de evitar, por exemplo, ser taxado de frouxo, aceita participar de atos condenáveis, mas acaba, de toda forma, sofrendo moralmente com isso.

Para continuarem a viver psicologicamente participando do “trabalho sujo”, na moderna empresa e conservando seu senso moral, muitos homens e mulheres que adotam esses comportamentos viris elaboram coletivamente “ideologias defensivas”, graças às quais se constrói a racionalização do mal (DEJOURS, 2012, p. 88).

Trata-se do que o autor define como *estratégias coletivas de defesa*, que consiste numa espécie de negação coletiva diante das práticas tirânicas. São estratégias que se servem da mentira e da racionalização. Para que a mentira se

sustente, qualquer prova que possa embasar uma argumentação contrária a ela deve ser eliminada. Portanto, não se trata apenas de silêncio e de dissimulação, mas do franco apagamento de qualquer vestígio, incluindo a destruição de lembranças passíveis de serem utilizadas como referências para uma comparação crítica, logo, potencialmente ameaçadoras para a estabilidade da mentira.

Nesse cenário é comum que as práticas discursivas se tornem distorcidas, podendo funcionar como um importante recurso para a racionalização da mentira. Outras vezes, o discurso submete-se a uma espécie de raciocínio paralógico, de modo que, mesmo que se reconheça que uma experiência, um comportamento ou um pensamento seja inverossímil, o sujeito atribui-lhe uma aparência de justificação. No caso, por trata-se de uma estratégia grupal, a justificação é usada de modo coletivo, social e político. Assim, conforme Dejours (2012), “a racionalização retoma a totalidade dos elementos da mentira, não para justificá-los um por um, mas para produzir uma justificação global de seu princípio, em nome de uma racionalidade externa à própria mentira” (DEJOURS, 2012, p. 72).

Aqui estamos no campo daquilo que Hannah Arendt (2021) tão bem explorou no julgamento de Eichmann e que, possivelmente, nos seja familiar no Brasil atual. “O ciclo se completa quando a estratégia coletiva de defesa se junta ao processo de racionalização para alimentá-lo e dele se nutrir” (DEJOURS, 2012, p. 91). Em nome de certa ideologia, o processo de racionalização da mentira, acaba por transformá-la em “verdade”. São as pessoas, no início do bem, que, defendendo-se contra o sofrimento da vergonha, acabam por tornar-se, sem inibição, defensoras e propagandistas da mentira.

Próximos do poder, ou assim se julgando por sua participação no “trabalho sujo”, tornam-se propagandistas do poder e da racionalidade estratégica da empresa. Por fim, são eles os mais eloquentes defensores da racionalidade estratégica na sociedade civil, muito embora esse engajamento seja o término de um processo cuja origem é racional e defensiva (DEJOURS, 2012, p. 92).

Dessa maneira, Dejours (2012) vai nos mostrando que, em qualquer uma dessas defesas, o sujeito torna-se incapaz de identificar-se com o outro. No primeiro caso, ele se afasta de sua parte sofredora, clivando-se e isolando-a em uma parte de seu mundo interno. O uso desse recurso comporta o não reconhecimento do próprio sofrimento, assim como o do sofrimento alheio, determinando uma atitude de

indiferença em relação a si e aos outros. Toda a dinâmica envolvida leva o sujeito a manter-se preso ao processo do qual, num primeiro momento, ele se alienou. No segundo caso, a estratégia defensiva envolve os outros, convocando-os a figurar aquilo que o sujeito não é capaz de suportar em seu interior, ou seja, na posição viril é sempre necessário que o outro venha dar figurabilidade à parte negada de si. Mas, ainda que o sujeito tenha comportamentos aparentemente sádicos, no limite, ele não age movido pelo mundo pulsional, ou seja, não o faz por prazer, mas por uma espécie de racionalidade instrumental, praticados em nome de uma eficiência burocrática. “Os agentes que colaboram na execução zelosa do mal, da violência ou da injustiça, sem serem seus idealizadores, são por vezes acometidos da mesma banalidade que o mal de que participam” (DEJOURS, 2012, p. 137).

Tomando o trabalho como o grande palco da injustiça e do sofrimento, o autor relacionou a vergonha à inibição da ação social diante do sofrimento alheio. Sobretudo, o autor nos mostrou que a vergonha pode muitas vezes reverter-se em desprezo pelo semelhante. A defesa viril, um dos destinos reativos da vergonha, no limite, não só desqualifica o outro, como francamente destrói as formas de alteridade.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vergonha é uma dor que não se esquece; mas que também não se mostra. Como sentimento em si, não diz muita coisa a priori: difícil saber sua causa, seus mecanismos ou suas consequências. Pode tanto denunciar a clivagem capaz de defender o aparelho psíquico daquilo que está momentaneamente sem sentido, quanto se traduzir na confusão em que todo sentido está irremediavelmente perdido. Com importante papel, é capaz de funcionar como um sinal de alarme ao Eu, mobilizando no sujeito habilidades de enfrentamento.

O presente trabalho reflete a tentativa de se aproximar de uma compreensão metapsicológica desse afeto, que, aliás, nem sempre atende pelo próprio nome. Existem muitas definições possíveis para o conceito de *vergonha*. Algumas vezes ela brota estampada em nosso rosto, nos faz corar, gaguejar, baixar os olhos numa reação espontânea para camuflá-la. Outras vezes, ela se apresenta de forma indireta, disfarçada por trás de uma máscara que a torna irreconhecível. Por apresentar-se de formas tão díspares, podemos considerar que a palavra vergonha abarca várias noções diferentes:

a emoção crua ligada à confusão e à perda dos referenciais (que às vezes não é reconhecida como tal); o julgamento sobre a emoção (é a partir da comparação de si com um modelo que o sujeito propõe a si mesmo, ou que adota de fora, que resulta a percepção da vergonha como tal); e o julgamento que influencia tanto a emoção quanto as possíveis causas da vergonha (este julgamento então implica possibilidades de ação) (TISSERON, 2014, p. 177, tradução minha).

Em relação à experiência em si, a vergonha comporta muitas emoções, afetos, sensações, enfim, contém uma gama de elementos diferentes, reais ou fantasiosos, que se articulam entre si, formando um conjunto de sentimentos variados. Todo o conjunto faz parte do sentimento de vergonha, incluindo a raiva, a culpa, o amor, o ódio, a cólera, a agressividade, a confusão, o medo, e outros tantos. Justamente por essa complexidade, Gaulejac (2006) a considerou um “meta-sentimento”, que mistura aspectos psicosssexuais, psicoafetivos e psicossociais. Sendo assim, da mesma forma que falamos em *sentimentos de culpa*, parece legítimo usarmos também a expressão *sentimentos de vergonha*.

De qualquer forma, ao ouvirmos relatos de vergonha, no geral conseguimos identificar algumas características comuns: a ilegitimidade, expressa numa sensação

de estar no lugar errado, de ocupar uma posição que não é a nossa; a inferioridade, um *não se sentir à altura* de determinado ideal; o desmoronamento da imagem parental idealizada, que faz com que a criança se sinta humilhada; e sobretudo o sentimento de dilaceramento, como estar sendo cortado por dentro. Aliás, Mannoni (1991) descreveu a vergonha como sendo, exatamente, a ruptura das identificações no nível do Eu. Não se trata de uma experiência egoica de ambivalência, mas de um conflito mais profundo em que o sujeito vive uma situação paradoxal capaz de levá-lo a renegar parte de si.

Contudo, apesar de certo núcleo comum manifesto nas histórias de vergonha, por articular tantas dimensões e particularidades, sistematizá-la teoricamente não é tarefa fácil. Ouvi-la também não é. À medida que minhas pesquisas avançavam, aquilo que num primeiro momento havia sido uma espécie de “intuição clínica” foi pouco a pouco ganhando alguma textura, produzindo efeitos na minha escuta clínica. Eu já podia ouvir a vergonha de Camila<sup>55</sup>, com todos aqueles lutos impossíveis. O pai, alcoólatra, irresponsável e “trambiqueiro”, capaz de roubar o pequeno comércio da família levando todos à ruína, foi o último a se revelar como tal; mas ele estava lá desde o princípio, a fazer-me oscilar entre a Camila advogada, reconhecida no trabalho por sua honestidade e retidão na administração da contabilidade da empresa, e a Camila que alterou meus recibos para aumentar sua restituição no imposto de renda. Estranhamente eu duvidava estar, frente a frente, com uma perversa. Mas também havia a avó, espanhola, preconceituosa, puritana e fervorosamente religiosa, única a oferecer à Camila uma rotina de cuidados. Seus ataques à nora, “negrinha e vadia” (sic), as constantes idas aos cemitérios e aos velórios também estavam lá em Camila, em seus rituais góticos, no marido que a desqualificava e sobretudo na raiva que sentia pela mãe, permeando toda sua análise. E finalmente a mãe; ali, presente o tempo todo. A mãe bêbada que ela tinha que buscar na rua, lavar, vestir. Os escândalos públicos, a cor da pele, o cabelo enrolado, a pobreza familiar, a alegria exagerada e sua mania de festa. Quantos e quantos motivos para se envergonhar. Histórias que Camila nem queria se lembrar, mas que se revelavam em seu bloqueio para aprender inglês, impedindo-a de ser promovida e privando-a das viagens ao exterior; se revelavam nos jantares com a presidência da empresa, nos quais era

---

<sup>55</sup> As vinhetas clínicas apresentadas não permitem identificar seus autores, mantendo preservado o sigilo, resguardando-os eticamente.

tomada por um sentimento de humilhação, de inadequação, que lhe roubava os pensamentos, fazia sumir-lhe a voz, faltar-lhe o chão, sentir aquelas tonturas. “Naquela mesa não deveria caber alguém como eu” (sic). Havia ainda os tantos sonhos em que Camila organizava festas, mas esquecia de encomendar a comida. Se a morte do pai desencadeou os ataques de pânico, se as lembranças da morte da avó foram apagadas – apesar de ter acontecido há menos de 10 anos – a morte da mãe não havia lhe causado qualquer dor, por ela não vertera nenhuma lágrima. Quantos túmulos revisitamos, quantos choros que só então puderam ser chorados, mas, sobretudo, quantas histórias encontradas.

Também já podia ouvir Gabriela, que finalmente, após anos de análise, tantos silêncios, inibições, retraimento e solidão, lembra-se daquele dia na escola. Devia ter por volta de 5 anos, a professora a encontra com sua melhor amiga, Sandra; estão se beijando, escondidas atrás de um armário. Gabriela não entende o que estava fazendo de errado, mas devia ser algo terrível, já que os pais de ambas foram chamados. A família de Sandra era muito religiosa, e Gabriela temeu pela amiga, temeu pelo mal que ela havia feito a ela. Foi assim que descobriu que era uma menina má. Elas romperam a amizade, era melhor afastar-se da amiga e, depois, de todos os outros. Felizmente, restou-lhe a literatura e a escrita, uma forma de preservar seu diálogo com o mundo e que atualmente vem ocupando novo espaço. Gabriela está se tornando uma escritora e ensaia passos para tornar-se uma analista.

Há ainda Felipe, o menino do interior, de cidade pequena, do pai funcionário público, rigoroso, burocrata, com cabeça sempre baixa numa misteriosa resignação e uma história de vida a respeito da qual quase nada podia ser falado; o menino que era sempre o último a ser escolhido para os times de futebol na aula de educação física. O “nerd”, de quem todos riam, o menino estranho, que não ia a festas, com horário para voltar pra casa, que nada sabia dos assuntos de família; aquele com quem o pai nunca tivera uma conversa de amigo, descontraída, como “os pai e os filho crescidos, que sentam-se juntos à mesa para beber uma cerveja e compartilhar sonhos e lembranças” (sic). Vir para São Paulo, cursar a universidade pública, ser aprovado num programa de *trainee* importante, assumir funções de liderança tanto dava-lhe satisfação e certo orgulho, como também lhe causava intensa ansiedade. Somente a dedicação aos estudos e ao trabalho, que frequentemente o levavam à exaustão, podia permitir-lhe deixar de ser o caipira da cidadezinha. Mas as tantas pequenas doenças o atrapalhavam, as diarreias constantes, as dores de estômago e

também aquela dificuldade no traquejo social insistiam em não ceder. Aos poucos, foram chegando os sonhos com os cenários suntuosos, com móveis de madeiras nobres, com ternos de casimira inglesa, aqueles bons tecidos que o pai logo cedo o ensinara a escolher. Vem sendo mais fácil se socializar, mas Felipe precisa de mais e segue estudando ferrenhamente para ser aprovado para um MBA em Columbia.

E Cláudio, sua timidez, sua suscetibilidade às histórias de suicídio, o pavor da falta de companhia para descer as escadarias do colégio. Sua sensibilidade, o agarramento com a mãe e a lembrança vergonhosa de ser ridicularizado pelo pai quando, ainda muito pequeno, pede de presente um bichinho de pelúcia. Eles eram próximos, mas um dia, subitamente, deixaram de se falar. O pai emudeceu e Cláudio emudeceu. Desde então, tornou-se difícil sustentar amizades, sempre chegava o dia em que, subitamente, todos se calavam. Numa repetição sem fim, de tempos em tempos Cláudio voltava a estar só. Recentemente, algo ensaia se transformar: os encontros tornaram-se mais divertidos e uma antiga amizade pôde ser resgatada. Ao que parece, pouco a pouco a voz vem-lhe retornando à garganta.

Ou, ainda, Cecilia e seus sucessivos abortos espontâneos. Sua falta de assunto nas sessões e aquele silêncio a nos assombrar. O vazio denso e eu, atordoada, sem saber por onde seguir. Enfim a maternagem se torna possível e Cecília se torna mãe de duas meninas. Mas como é ser mãe? Como fora ser filha? Como é ser pediatra e não suportar as mães que lhe pediam para dar aquilo que ela não tem? Conhece medicina muito bem, passa nos concursos mais difíceis, sustenta o trabalho no hospital, mas passa mal antes de ir para seu próprio consultório. Decide fechá-lo. Aos poucos vão lhe surgindo questões: o que se passa com minha mãe? Que distanciamento é esse? Por que esse sentimento estranho que me faz querer abraçar, acolher, ninar minhas filhas? Por que essa necessidade em fechar o consultório? Teria a ver com as mães? “Estranho, lembrei-me de estar no carro com minha mãe, tocava uma música no rádio e eu sabia a letra todinha, cantava animada, orgulhosa; então ela olha pra mim e, zombando, me pergunta que cantoria boba era aquela. Senti tanta, tanta vergonha. Não canto mais” (sic).

Enfim, tantas maneiras diferentes de se envergonhar e lidar com a vergonha. De qualquer forma, há um traço que as definem: a angústia de ser excluído. Nesse sentido, a vergonha dialoga com o medo, o medo presente no desagarramento, na impossibilidade de pedir proteção no corpo da mãe, mas também com o medo da perda de proteção no corpo da comunidade, o que nos permite conceber a vergonha

como uma angústia social, anunciadora do risco da exclusão; do desagarramento absoluto sentido frente ao grupo, conforme descreveu Hermann (1972).

Da perspectiva metapsicológica, enquanto afeto e no que diz respeito ao inconsciente-mãe, a vergonha não é capaz de pedir-lhe ajuda. Ao contrário, ela justamente comunica a um terceiro extrapsíquico que rompemos com a mãe, recusando o desejo de agarramento, e que estamos prontos para fazer parte do corpo social. Na base da constituição do humano, a vergonha sinaliza efetivamente o surgimento de si, da experiência de desagarramento e da perda do investimento materno, na vergonha de ser. Se nas origens ela é a experiência de deixar de fazer parte da mãe, em um segundo momento trata-se do “deixar de fazer parte” em sua dimensão amplamente social, referindo-se à perda dos laços e ao apagamento da mutualidade de olhares. Assim, podemos entender que a vergonha implica a realidade perceptiva, ou seja, tem a ver com a presença do outro, enquanto objeto de segurança e compartilhamento de afeto; inclui a possibilidade de poder se expressar afetivamente a um outro e que esse outro possa tanto receber este afeto quanto compartilhar dele. Em outras palavras, a vergonha está ligada ao próprio vínculo, às condições para que ele possa se estabelecer. De certo modo, refere-se “menos ao objeto da pulsão e mais ao objeto fonte de segurança e compartilhamento de afeto, que implicam uma dimensão perceptiva, tátil e motora” (CICCONE; FERRANT, 2015, p. 105, tradução minha).

Penso que aí esteja a especificidade da vergonha, quer dizer, no tipo de ligação que se estabelece com o objeto e o tipo de operação psíquica desencadeada nesse encontro – ou, em alguns casos, poderíamos dizer, desencontro. Nesse sentido, Sandor Ferenczi, Nicholas Abraham e Maria Torok puderam nos oferecer contribuições clínicas e teóricas de importância vital para a compreensão metapsicológica da vergonha que, em última instância, é o afeto imposto por um aviltador capaz de provocar um tipo clivagem no Eu, ou ainda, uma cripta capaz de guardar o segredo vergonhoso de um objeto de amor. A vergonha caminha lado a lado com a clivagem do Eu e o segredo. A criança envergonhada cresce guardando em si, incorporado como uma parte dela, o adulto aviltador e sua vergonha.

Ao longo da vida, a cada vez que se depara com a iminência de ser excluída do grupo a que pertence, o aviltador é reativado. Mas este não foi um adulto qualquer; para ter o poder de induzir um afeto dessa natureza, ele deve ser um objeto que desempenhe um papel de Ideal de Eu para a criança, assim como também deve, ele

próprio, conhecendo o desejo escondido e a desonra, se oferecer como objeto de agarramento. Ao guardar este segredo, a criança busca encobrir a vergonha do objeto para poder, assim, preservá-lo como ideal e, conseqüentemente, preservar a própria tópica.

Logo, podemos presumir que existe uma situação violenta na origem da vergonha. Se, no início, enraizada na infância, a violência está nas próprias relações familiares, deixando marcas fundamentais, mais tarde estará nas relações sociais. À medida que a criança cresce, a vergonha vai se consolidando por diversas etapas e pouco a pouco pode invadir o conjunto do funcionamento psíquico. Vê-se assim sua dupla vertente: no que se refere ao corpo social está a angústia de exclusão e no que se refere ao funcionamento psíquico está o risco da desagregação psíquica. Frente a essa complicação, estudar a vergonha engloba compreender sua gênese, mas também suas formas de interiorização e as estratégias defensivas postas em prática pelo sujeito para lidar com ela.

Se a culpa é normalmente tratada por meio do recalque, a vergonha, por sua vez, é sepultada na cripta erguida no interior do Eu. Abraham e Torok (1995b) usam, respectivamente, os termos: recalque dinâmico e recalque conservador, para referir-se a esses mecanismos. Enquanto a culpa, correspondendo à lógica dos processos neuróticos, segue os caminhos do retorno do recalque e satisfaz-se pela via simbólica, a vergonha, enterrada viva, só é capaz de empregar condutas de evasão e desvios. Assim, ela não pode jamais ser esquecida e ainda que o tempo amorteça seu impacto, a vergonha está sempre pronta para voltar à cena. Sem intermediação simbólica ela permanecerá no sujeito como um bloco de realidade, infiltrando-lhe a vida psíquica e trazendo-lhe conseqüências graves, incluindo o comprometimento de uma vida inteira.

Assim, a vergonha pode envolver diferentes reações. Em alguns casos, a representação da memória vergonhosa surge subitamente em meio a uma série associativa, provoca certo desconforto e depois se dissipa, até que ressurgue posteriormente em nova ocasião. Em outros casos, ela parece estar lá o tempo todo, contaminando parte ou toda a dinâmica psíquica e demandando o uso de modalidades defensivas específicas. O núcleo vergonhoso, relativo tanto ao acontecimento quanto aos afetos ligados a ele, fica isolado do restante da circulação psíquica, protegido por medidas de evitação, parecidas com aquelas empregadas nas problemáticas fóbicas. Em conseqüência, diferentemente do recalque, que comporta a transformação

do recalçado, aqui não há alteração e todo o núcleo permanece intacto e, portanto, potencialmente nocivo ao sujeito.

Não pude deixar de estabelecer certa relação entre o mecanismo e os efeitos do sepultamento da vergonha e a terceira tópica de Christophe Dejours (2019) que, resumidamente, propõe a noção de um inconsciente clivado em duas áreas distintas: de um lado o inconsciente sexual, recalçado, passível de se fazer conhecer no pré-consciente pelo retorno do recalçado e pelas representações de palavra; e de outro lado o inconsciente “sem pensamento”, amencial, formado pela violência exercida pelos pais contra o pensamento e o corpo da criança e, portanto, formado à parte de qualquer pensamento desta ou, em termos ferenczianos, à margem das introjeções. Diferentemente do inconsciente recalçado, o principal modo de reação do inconsciente amencial é a desorganização do Eu, o desligamento crítico ou ainda o agir compulsivo esvaziado de pensamento. Da perspectiva clínica, seus reflexos são as manifestações violentas da passagem ao ato, algumas perversões e as somatizações.

As contribuições de Dejours, fundamentais para a compreensão e o manejo da clínica não neurótica, nos convidam a pensar sobre as figuras da pulsão de morte e os contextos traumáticos. É nessa chave que proponho pensarmos a vergonha. As situações sepultadas pelo recalçamento conservador, aquelas geradas em experiências de dor e vergonha, tendem a permanecer fora do circuito das palavras, resultando em incorporações e/ou criptas causadoras de sintomas típicos da clínica não neurótica. Em outras palavras, a vergonha é justamente o afeto motor, causador da clivagem e desses muitos fenômenos não neuróticos.

O Eu, clivado e funcionando numa espécie de registro duplo, ao mesmo tempo esconde e revela a vergonha, numa forma muito semelhante com aquela que trata o trauma: o sujeito repete o compartilhamento de um indizível, desencadeia algo no outro e em si, mas não é capaz de deixar de repetir. De tal modo, a clínica psicanalítica atravessada pela vergonha é precisamente esta que impõe ao analista o desafio de recompor o cenário psíquico no qual, sob efeito do trauma ou ainda de uma elaboração impossível, um dos elementos constitutivos da interiorização da experiência foi, na melhor das hipóteses, recalçado, temporariamente clivado ou ainda permanentemente clivado e negado. Tais cenários envolvem traços de situações impensáveis que não puderam ganhar representações de palavras e, muitas vezes, nem mesmo representações de objeto; envolvem certas fantasias cujas imagens e

afetos foram amputadas das palavras que as originaram e de seu potencial de ação no mundo; envolvem atos compulsivos oriundos de imagens incapazes de adquirirem palavras que os atribuam sentido; envolvem as *formas de ser* desvinculadas da experiência corporal, do sentido de continuidade de ser.

Penso que são nessas configurações clínicas que se torna imprescindível escutarmos a vergonha, considerarmos sua existência, mesmo que o sentimento de vergonha não esteja presente como tal. As situações vergonhosas sepultadas nem sempre são perceptíveis, não nos basta seguir as pistas do retorno do recalcado e nem as buscar exclusivamente na transferência tal qual a conhecemos na clínica neurótica. Aqui, novamente resgatando as contribuições de Dejours (1999) em sua referência ao tempo do pático, ressalto a importância da *contemplação* em detrimento da *ação interpretativa*. A compreensão da vergonha nos impõe a disposição à relação com o desconhecido e as revelações do *não acabado*; nos impõe o envolvimento com as ocorrências ligadas aos ambientes de violência e desonra; e nos questiona para além das vivências singulares.

Diante dessa complexidade, não basta analisar as experiências nas quais a criança foi o alvo da vergonha, mas também aquelas nas quais ela presenciou a humilhação de seus pais, bem como as situações vergonhosas que foram ocultadas dela, gerando os segredos de família e seus efeitos ao longo das várias gerações. É nesse ponto que reencontro meu paciente, neto de armênio, apresentado na introdução deste trabalho e cuja história familiar guardava as tantas dores e os tantos segredos vividos em um genocídio. “Tais famílias, nas quais uma vergonha familiar é completamente coberta pelo silêncio, são muitas vezes o local de eclosão de patologias graves, psíquicas, mas também físicas” (TISSERON, 2014, p. 87, tradução minha). Estes são os segredos sobre os quais não podemos fazer qualquer referência nem mesmo dizer que *há* algo que não pode ser dito. Envolvem perturbações da memória e da linguagem, as quais remontam traumas que atravessam gerações. Aquele que carrega o peso da vergonha de um ascendente, não a experimentou ele próprio e nada sabe dos segredos que a protegem, esta não diz respeito à dinâmica psíquica pessoal, mas à dinâmica psíquica de outro em si.

Ao deparar-se com o objeto parental clivado pela vergonha, a criança também seguirá clivada. Certamente a clivagem de um e de outro se dá por experiências diferentes, ou seja, o que se transmite transgeracionalmente não é a experiência em si, mas a própria clivagem. Se na primeira geração, por ser vergonhoso, o segredo é

indizível, na segunda, ele só pode ser pressentido, mas não nomeado; finalmente, é na terceira que ele nem mesmo pode ser pensado. Assim, as assombrações fantasmagóricas das vergonhas familiares, as lacunas deixadas em nós pelos segredos dos outros são quase sempre devastadoras para as gerações seguintes, podendo ainda “determinar o destino de uma raça” (ABRAHAM; TOROK, 1995c, p. 78). Portanto, muitos desses segredos vergonhosos podem ser compartilhados por toda a comunidade, tornando-se segredos comuns a uma época, a uma região geográfica, ou mesmo a uma categoria social ou profissional. Quando ligados a acontecimentos públicos, os segredos tornam-se verdadeiros muros de silêncio, difícilíssimo de serem transpostos.

Assim, saliento outro aspecto marcante da vergonha, ou seja, sua conexão com o grupo e mais amplamente com o mundo social. Para além da família, também a sociedade atribui um lugar a cada um de nós e ao qual tentamos a todo custo nos ajustar, simplesmente para não sermos rejeitados. Na rotina do dia a dia, uma série de situações cotidianas podem ser vividas com vergonha, envolvendo múltiplas causas que interagem numa espécie de cadeia circular, capaz de alimentar um círculo vicioso, ou seja, os primeiros ataques narcísicos tornam o sujeito suscetível à vergonha, e à medida que as situações vergonhosas vão acontecendo, a construção dos referenciais internos do sujeito vai sendo mais e mais comprometida, privando-o da estabilidade psíquica necessária para enfrentar situações sociais difíceis. Esse desajuste o leva não só a reagir a tais situações com mais sentimentos de vergonha, como alimenta a sensação interna de inadequação em relação a sua existência no mundo, em um ciclo interminável de vergonha e sofrimento social.

Frente à violência da humilhação, do desprezo infligido ao sujeito por seus grupos sociais, os sentimentos de impotência e nulidade só tendem a crescer. Dispondo cada vez menos de meios para reagir e ainda mais envergonhado por isso, a desvalorização e a indignidade são confirmadas. Uma vez internalizada a vergonha, o sujeito reassume a responsabilidade pela violência e humilhação de que fora objeto. Nesse duplo movimento inibição/reação, organiza-se tanto a reação que o livra da vergonha imediata frente ao gesto hostil, quanto aquela que organiza as reações psíquicas ao longo do tempo.

Está pronto o ciclo que perpetua a vergonha numa escala social, mantendo à margem tantos indivíduos, tantas populações. A partir daí, a vergonha pode seguir por vários destinos, incluindo sua reversão em desprezo pelo sofrimento alheio como nos

mostrou Dejours (2012) nas dinâmicas do trabalho, mas que certamente atinge outros setores. Ou ainda sua reversão em vergonha reativa (GAULEJAC, 2006), por sua vez capaz de mostrar ao sujeito que ele precisa reagir para recuperar sua imagem, provando aos outros que não é nem indigno, nem desprezível. Mesmo que ambos, vergonha reativa e desprezo, mantenham o outro como espectador e testemunha da dissipação do afeto, as consequências em jogo parecem bem diferentes. Na primeira, o sujeito não tem a necessidade de atribuir ao outro a parte de si que tenta apagar, ou seja, não aciona a lógica do desprezo, podendo preservar, portanto, a alteridade.

Dito isso, indago-me sobre o papel da vergonha na manutenção da injustiça social, dos preconceitos, da miséria, das tantas formas de produzirmos exclusão. Como denunciar os efeitos da dominação que produzem a humilhação, o desprezo, a exclusão? E, novamente, como no início desse trabalho, ainda que de outra perspectiva, refaço a pergunta: o que pode a psicanálise dizer sobre isso? Como ouvir a vergonha dos excluídos? Ou ainda dos que excluem? E, estendendo a mim a ferida: por que meu interesse por esse tema? Qual seria o meu lugar de exclusão? Talvez o da mulher, nascida numa família com outras tantas mulheres, vivendo no mundo das injustiças de gênero. “Afim de contas, todas as mulheres estão na mesma situação que eu, só posso também sentir desprezo por elas, como por mim mesma. São eles, os homens, que detêm todos os valores, todos os atributos que os tornam dignos de ser amados e admirados...” (TOROK, 1995c, p. 127).

Em 2017, o jornal *Folha de São Paulo* fez uma série de reportagens com o título: *Um mundo de muros, as barreiras que nos dividem*<sup>56</sup>. Passando por quatro continentes, a matéria expõe um mundo cada vez mais entrecortado por muros e cercas que separam fronteiras, freiam refugiados, mas sobretudo dividem populações, escondendo a pobreza, o medo, a guerra e a desigualdade. Não por acaso, dois desses muros são chamados pela população de “muro da vergonha”. São justamente aqueles que, no interior do próprio país, dividem a população entre os que podem e os que não podem ser vistos. As justificativas costumam ser sempre as mesmas: “são questões de segurança”, defesa da população de um dos lados do muro e o perigo representado pelos do lado de lá. Um desses muros está em Lima, no Peru, outro em Cubatão, no Brasil.

---

<sup>56</sup> Disponível em: <http://arte.folha.uol.com.br/mundo/2017/um-mundo-de-muros/>. Acesso em: 1 ago. 2021.

O muro peruano, feito em concreto e arame farpado, com 10km de comprimento vem sendo construído ao longo de mais de 30 anos. Na prática, separa indígenas de “gringos”, alargando a distância entre os pobres e os ricos, como bem retratou um dos entrevistados: “Lembro-me da primeira vez que o vi. Quase chorei porque me pareceu muito forte, um símbolo muito visível de ‘não quero nem pensar em você’” (MAISONNAVE; PRADO, 2017). Localizado no limite entre La Molina, uma das 43 municipalidades de Lima e San Juan de Miraflores, onde está Pamplona Alta, favela com 96 mil habitantes e seus casebres de compensado, erguidos em ruas esculpidas nas pedras da montanha pelos próprios moradores, o muro resume o abismo social e étnico no país. De um lado do muro, estão os moradores dos condomínios e suas grandes mansões com piscinas. Já do outro lado, em Pamplona, sequer há água encanada; a população, dependente de caminhões-pipas, não só sofre com a falta de água, como paga por ela cerca de 10 vezes mais que os ricos. De acordo com a explicação de um dos moradores, isso acontece “porque estamos na pobreza, é muito difícil sermos ouvidos”. Mas, nem todos do lado de La Molina estão de acordo com a manutenção do muro, para alguns “o pior racismo é aquele que as pessoas dizem que não existe” (MAISONNAVE; PRADO, 2017). Seja lá como for, fato é que a construção do Muro da Vergonha seguiu aumentando no mesmo ritmo de ampliação das favelas e ambos seguem crescendo.

O muro brasileiro, com 3 metros de altura, 25 centímetros de espessura e 1 km de extensão, foi construído pela Ecovias em maio de 2016, na altura do quilômetro 58,5 da rodovia do Imigrantes, em Cubatão. Este, na prática, esconde dos turistas que passam pela rodovia a pobreza dos 25 mil habitantes da favela de Vila Esperança. Esconde seus desempregados e seu esgoto a céu aberto, conforme expõe uma entrevistada dentre as centenas de milhares de paulistas de classe média que descem para o litoral pela Imigrantes: “não faço a menor ideia do que tem atrás desse muro”. Foi Sebastiao Ribeiro, líder comunitário, conhecido por Zumbi, que o batizou de muro da vergonha: “quando não sabem o que fazer, constroem um muro e acham que resolveram o problema” (MELLO, 2017).

E desse modo seguimos erguendo criptas, subindo muros, sem nos darmos conta, assim como os turistas paulistas que se banham nas praias do litoral, de que, justamente por falta de saneamento básico, em Vila Esperança todos despejam seus esgotos no rio que deságua nessas mesmas praias em que nos banhamos.

## REFERÊNCIAS

- ABRAHAM, K. **Teoria psicanalítica da libido**. Rio de Janeiro: Imago, 1970.
- ABRAHAM, N. A casca e o núcleo. In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995a. p. 191-212.
- ABRAHAM, N. Apresentação de Thalassa. In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995b. p. 19-28.
- ABRAHAM, N. Para introduzir o “instinto filial” (1972). In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995c. p. 311-352.
- ABRAHAM, N. O “crime” da introjeção (1963). In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995d. p. 119-128.
- ABRAHAM, N. O símbolo ou o além do fenômeno (1961). In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995e. p. 29-74.
- ABRAHAM, N. O tempo, o ritmo e o inconsciente. Reflexões para uma Estética Psicanalítica (1962). In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995f. p. 85-116.
- ABRAHAM, N. Reflexões fenomenológicas sobre as implicações estruturais e genéticas da psicanálise. In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995g. p. 75-84.
- ABRAHAM, N. Pequenas Anotações sobre o Fantasma (1975). In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995h. p. 391-397.
- ABRAHAM, N.; TOROK, M. A tópica realitária. Notações sobre uma Metapsicologia do Segredo (1971). In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995a. p. 237-242.
- ABRAHAM, N.; TOROK, M. Luto ou melancolia: introjetar-incorporar (1972). In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995b. p. 243-257.
- ABRAHAM, N.; TOROK, M. “O objeto perdido-ego”: notações sobre a identificação endocríptica (1975). In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995c. p. 277-296.
- ACIDIGITAL. Em um dia como hoje ocorreu o genocídio armênio. **ACIDigital**, 24 abr. 2017. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/em-um-dia-como-hoje-ocorreu-o-genocidio-armenio-80384>. Acesso em: 14 set. 2017.
- AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2015

AGÜERO, J. C. **Los rendidos**: Sobre el don de perdoar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

ANTUNES, S. P. **Os caminhos do trauma em Nicolas Abraham e Maria Torok**. São Paulo: Escuta, 2003.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das letras, 2021

BÍBLIA Sagrada: Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Sociedade Bíblia do Brasil, 1995.

BLEICHMAR, S. [sem título]. In: WAISBROT, D. *et al.* **Clínica psicoanalítica ante las catástrofes sociales**: la experiencia argentina. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2003. p. 35-51.

CALLIGARIS, C. Dois tipos de vergonha (moralidade 2). **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 09 fev. 2006. Ilustrada. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0902200631.htm>. Acesso em: 5 maio 2019.

CICCONE. A., FERRANT. A. **Honte, culpabilité et traumatisme**. Paris: Dunod, 2015

ELIAS, N. **O processo civilizador**. uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. v. 1.

DEJOURS, C. As doenças somáticas: sentido ou sem-sentido? **Pulsional Revista de Psicanálise**, São Paulo, ano 12, n. 118, fev. 1999.

DEJOURS, C. **Primeiro o corpo**. Corpo biológico, corpo erógeno e senso moral. Rio Grande do Sul: Dublinense, 2019.

DEJOURS, C. **A banalização da injustiça social**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2012

ENDO, P. C. **A violência no coração da cidade**. São Paulo: Escuta, 2005

FELMAN, S. Educação e crise, ou as vicissitudes do ensino. In: NESTROVSKI, A.; SELIGMANN, M. (org.). **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, 2000. p. 13-71.

FERENCZI, S. **Thalassa**: ensaio sobre a teoria da genitalidade. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FERENCZI, S. O conceito de introjeção. In: FERENCZI, S. **Psicanálise I**. São Paulo: Martins Fontes, 1992a. p. 181-184.

FERENCZI, S. Transferência e introjeção. In: FERENCZI, S. **Psicanálise I**. São Paulo: Martins Fontes, 1992b. p. 77-108.

FERENCZI, S. A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. In: FERENCZI, S. **Psicanálise IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1992c. p. 47-51.

FERENCZI, S. Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: FERENCZI, S. **Psicanálise IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1992d. p. 97-106.

FERENCZI, S. O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios (1913). In: FERENCZI, S. **Psicanálise II**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 45-61.

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos (1900)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. IV-V).

FREUD, S. Carta 102. In: FREUD, S. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1899)**. Rio de Janeiro, Imago: 1996b. p. 328-329. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I).

FREUD, S. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896 [1893-1899]). In: FREUD, S. **Primeiras publicações psicanalíticas (1893-1899)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. p. 163-183. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. III).

FREUD, S. Rascunho K. As neuroses de defesa (um conto de fadas natalino) (1896). In: FREUD, S. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1889)**. Rio de Janeiro, Imago: 1996d. p. 267-276. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I).

FREUD, S. Carta 69. In: FERENCZI, S. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (1886-1899)**. Rio de Janeiro, Imago: 1996e. p. 309-311. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. I).

FREUD, S. Lembranças encobridoras (1899). In: FREUD, S. **Primeiras publicações psicanalíticas (1893-1899)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996f. p. 285-304. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. III).

FREUD, S. À guisa de introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2004a. p. 95-131. (Obras psicológicas de Sigmund Freud, v. I).

FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico (1911). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2004b. p. 63-77. (Obras Psicológicas de Sigmund Freud, v. I).

FREUD, S. Pulsões e destinos da Pulsão (1915). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2004c. p.133-173. (Obras Psicológicas de Sigmund Freud, v. I).

FREUD, S. Além do princípio de prazer (1920). In: FREUD, S. **Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2006a. p. 123-198. (Obras psicológicas de Sigmund Freud, v. II).

FREUD, S. Luto e Melancolia (1917). In: FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. p. 99-122 (Obras Psicológicas de Sigmund Freud, v. II).

FREUD, S. Caráter e erotismo anal (1908). In: FREUD, S. **O delírio e os sonhos na Gradiva**, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909). São Paulo: Companhia das letras, 2015a. p. 350-358. (Obras completas, v. 8).

FREUD, S. Sobre as teorias sexuais infantis (1908). In: FREUD, S. **O delírio e os sonhos na Gradiva**, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909). São Paulo: Companhia das letras, 2015b. p. 390-411. (Obras completas, v. 8).

FREUD, S. Totem e Tabu (1912-1913). In: FREUD, S. **Totem e tabu, contribuições à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das letras, 2015c. p. 13-244. (Obras completas, v. 11).

FREUD, S. A dinâmica da transferência (1912). In: FREUD, S. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a. p. 133-146. (Obras completas, v. 10).

FREUD, S. “Autobiografia” (1925). In: FREUD, S. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das letras, 2016b. p. 75-167. (Obras completas, v. 16).

FREUD, S. “Batem numa criança”: contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais (1919). In: FREUD, S. **História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016c. p. 293-327. (Obras completas, v. 14).

FREUD, S. Nota sobre o “bloco mágico” (1925). In: FREUD, S. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das letras, 2016d. p. 267-282. (Obras completas, v. 16).

FREUD, S. Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci (1910). In: FREUD, S. **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, 2016e. p. 113-219. (Obras completas, v. 9).

FREUD, S. “História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”): (1918[1914]). In: MORENO, M. M. A. **História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016f. p. 13-160. (Obras completas, v. 14).

FREUD, S. A angústia. In: FREUD, S. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)**. São Paulo: Companhia das letras, 2017a. p. 519-544. (Obras completas, v. 13).

FREUD, S. Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”, 1905 [1901]). In: FREUD, S. **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, 2017b. p. 173-320. (Obras completas, v. 6).

FREUD, S. A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial (1926). In: FREUD, S. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das letras, 2017c. p. 124-230. (Obras completas, v. 17).

FREUD, S. A vida sexual humana. In: FREUD, S. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)**. São Paulo: Companhia das letras, 2017d. p. 401-423. (Obras completas, v. 13).

FREUD, S. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: FREUD, S. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das letras, 2017e. p. 13-123. (Obras completas, v. 17).

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: FREUD, S. **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, 2017f. p. 13-172. (Obras completas, v. 6).

FREUD, S. O mal-estar na civilização: (1930). In: FREUD, S. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017g. p. 13-122. (Obras completas, v. 18).

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do Eu (1921). In: FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das letras, 2017h. p. 13-113. (Obras completas, v. 15).

FREUD, S. A cisão do Eu no processo de defesa (1940 [1938]). In: FREUD, S. **Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**. São Paulo: Companhia das letras, 2018. p. 124-230. (Obras completas, v. 19).

FREUD, S.; BREUER, J. **Estudos sobre a histeria (1893-1895)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

GAULEJAC, V. **As origens da vergonha**. São Paulo: Via Lettera, 2006.

GINZBURG, C. O vínculo da vergonha. **Serrote**, São Paulo, edição especial, p. 6-22, 2020. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/wp-content/uploads/2020/07/serrote-especial-em-quarentena.pdf>. Acesso em: 06 jul. 2020.

GREEN, A. Enigmas de la culpa, misterio de la vergüenza. **Revista Chilena de Psicoanálisis**, v. 1, n. 1, p. 58-67, 2004.

HERMANN, I. **L’instinct filial. Introducion a Hermann par Nicholas Abraham**. Paris: Dënoel, 1972.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. **Houaiss eletrônico**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2015. 1 CD-ROM. Versão 2009.12.

KOLTAI, C. Entre psicanálise e história: o testemunho. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 24-30, 2016.

KUPERMANN, D. **Por que Ferenczi?** São Paulo: Zagodoni, 2019

LANDA, F. **Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise**. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

LAPLANCHE, J. **Novos fundamentos para a psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAPLANCHE, J. A partir da situação antropológica fundamental. In: LAPLANCHE, J. **Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006**. Porto Alegre: Editora Dublinense, 2015. p. 103-115.

LEVI, P. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988

LEVI, P. **Os afogados e os sobreviventes**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2016.

LEVI, P. **A trégua**. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

MAISONNAVE, F.; PRADO, A. Muro da vergonha separa indígenas de 'gringos' em Lima. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 21 ago. 2017. Disponível em: <http://arte.folha.uol.com.br/mundo/2017/um-mundo-de-muros/peru/segregacao/>. Acesso em: 1 ago. 2021.

MANNONI, O. **Isso não impede de existir**. São Paulo: Papyrus, 1991

MEDIPÉDIA. **Epilepsia**. [s.l.]: Medipédia, 14 mar. 2012. Disponível em: <https://www.medipedia.pt/home/home.php?module=artigoEnc&id=314>. Acesso em: 8 maio 2019.

MELLO, P. C. À beira da estrada a pobreza se esconde e o crime prospera. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 24 jul. 2017. Disponível em: <http://arte.folha.uol.com.br/mundo/2017/um-mundo-de-muros/brasil/excluidos/>. Acesso em: 1 ago. 2021.

MORENO, M. M. A. **Trauma: o avesso da memória**. 2009. 168f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, 2009.

NESTROVSKI. A.; SELIGMANN-SILVA, M. Apresentação. In: NESTROVSKI. A.; SELIGMANN-SILVA, M. (org.). **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, 2000. p. 7-12.

PINHEIRO, T. **Ferenczi**. Do grito à palavra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995

RAND, N. **Quelle Psychanalyse pour demain?** Voies ouverts par Nicholas Abraham et Maria Torok. Ramonville Saint-Agne: Érès, 2001

ROBINE, J. M. **O self desdobrado**. São Paulo: Summus Editorial, 2006.

SEGAL, H. **Introdução à obra de Melanie Klein**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

SELIGMANN-SILVA, M. Narrar o trauma – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008.

TISSERON, S. **Les secrets de famille, la honte, leurs images et leur objets**. CAIRN.INFO; Eres. p. 53-68, 2001. Disponível em: <https://www.cain.info/la-psychanalyse-avec-nicolas-abraham-et-maria-toro---page-53.htm>. Acesso em: 1 ago. 2021.

TISSERON, S. *et al.* **Le psychisme à l'épreuve des générations**. Clinique du fantôme. Paris: Dumond, 2012.

TISSERON, S. **La honte. Psychanalyse d'un lien social**. Paris: Dumond, 2014.

TOROK, M. Doença do luto e a fantasia do cadáver saboroso (1968). In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995a. p. 215-236.

TOROK, M. Notas do Seminário sobre a Unidade Dual e o Fantasma (1977). In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995b. p. 361-387.

TOROK, M. A significação da “inveja do pênis” na mulher (1964). In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995c. p. 127-162.

VENTURI, C.; VERZTMAN, J. Intersecções da vergonha na cultura, na subjetividade e na clínica atual. In: VERZTMAN, J. *et al.* (org.). **Sofrimentos narcísicos**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, UFRJ; Brasília: CAPES PRODOC, 2012. p. 119-145.

WIKINSKI, M. **El trabajo del testigo: testimonio y experiencia traumática**. Buenos Aires: La Cebra, 2016.

XAVIER, V. P. **O sentimento de vergonha na psicanálise: uma abordagem metapsicológica**. 2010. 127f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, 2010.

ZALTZMAN, N. **A pulsão anarquista**. São Paulo: Escuta, 1994.