



Marylink Kupferberg

FILHOS DA GUERRA:

Um estudo psicanalítico sobre o trauma e a transmissão

Tese de Doutorado

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor pelo Programa de pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio

Orientador: Profa. Ana Maria Rudge

Rio de Janeiro, janeiro de 2004

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Marylink Kupferberg

Psicóloga graduada pela PUC-Rio, especialista em psicologia clínica, psicanalista membro efetivo da Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro onde exerceu diversos cargos de diretoria e de coordenação de ensino além da coordenação de seminários para o Instituto de Formação.

Ficha Catalográfica

Kupferberg, Marylink

Filhos da guerra : um estudo psicanalítico sobre o trauma e a transmissão / Marylink Kupferberg ; orientadora: Ana Maria Rudge. – Rio de Janeiro : PUC-Rio, Departamento de Psicologia, 2004.

276 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise. 3. Genocídio. 4. Trauma. 5. Transmissão. I. Rudge, Ana Maria. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDC: 150



Marylink Kupferberg

“Filhos da Guerra: Um estudo psicanalítico sobre o trauma e a transmissão”

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profª Ana Maria Rudge

Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profª . Betty Bernardo Fuks

Departamento de Psicologia – CESJF

Profª . Estrella D'alva Benaion Bohadana

Universidade Estácio de Sá – UNESA

Prof. Chaim Samuel Katz

Formação Freudiana – RJ

Prof. Octavio Almeida de Souza

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC- Rio

Rio de Janeiro, / / 2004.

A Fela e Ignatz, *in Memoriam*.

Ao meu irmão, Henry, e a nossos filhos

Daniel, Paola e Juliana

Flavia e Eric.

Agradecimentos

O reconhecimento e as dívidas que constituí ao longo da produção desta tese são expressão dos laços que foram se construindo e se consolidando. Esta oportunidade me deixa feliz ao poder manifestar meu agradecimento profundo às pessoas que estiveram presentes de diferentes maneiras durante o percurso que tracei nesta pesquisa.

Em primeiro lugar este trabalho é resultado, *in memoriam*, do amor pela vida e pelo saber que meus pais me transmitiram, apesar de tudo.

Ao meu analista, que me ajudou a ouvir, em minha história, outras histórias que eu não conhecia.

A Ana Rudge, orientadora de minha tese, pela acolhida sempre afetuosa, o estímulo a avançar no saber e o respeito que sempre demonstrou pelas diferenças, sem abrir mão do rigor na leitura de cada um dos textos.

A Betty Fuks, amiga, leitora e ouvinte, sou grata pela enorme contribuição à consistência de minhas reflexões, quando discutiu pontos fundamentais desta tese e aceitou a co-orientação.

A Glória Costa, minha crítica literária predileta, que foi fundamental para que eu persistisse na intenção diante das dificuldades do caminho.

Ao Prof. Chaim Katz e ao Prof. Otávio Souza, pela inestimável contribuição no exame de qualificação e nos ensinamentos que pude assimilar e utilizar na tese.

A Carlos Irineu da Costa e Carmen Branco, pelo valioso apoio na revisão e edição deste texto.

A Marise e Verinha, pela seriedade e carinho em todos os momentos.

Ao Zinde, por tudo...e mais um pouco.

Resumo

Marylink Kupferberg:

Filhos da Guerra:

Um estudo psicanalítico sobre o trauma e a transmissão

Rio de Janeiro, 2004, 276 f., Tese de Doutorado, Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

O objetivo dessa tese é estudar a transmissão de um evento traumático, de natureza catastrófica, tendo como paradigma a Shoah. À luz da teoria freudiana e com o olhar de alguns autores de outras áreas do conhecimento, que trataram do tema, sustenta-se que acontecimentos traumáticos de tal monta geralmente caem em zonas de silêncio, produzindo graves seqüelas. Essas continuam a se manifestar, com a transmissão de patologias psíquicas às sucessivas gerações.

Os conceitos revistos permitiram uma maior visibilidade do modo como se opera a transmissão inter-geracional de um trauma. Pesquisas realizadas a partir de testemunhos de sobreviventes da Shoah e de seus descendentes, apontam para a necessidade de se considerar esses estudos como imprescindíveis e fundamentais para o tratamento de sobreviventes de catástrofes coletivas. Com isso pretende-se, em primeira instância, o desenvolvimento de meios que evitem a repetição traumática.

O estudo interdisciplinar sobre o tema em questão traz uma importante contribuição para a abordagem da violência e de seus efeitos e o tratamento de suas seqüelas. O resultado a que se chegou visa oferecer uma contribuição para o necessário e urgente esforço de combate, dentro do possível, à violência destrutiva que ameaça a própria civilização.

Palavras-chave

Psicanálise; genocídio; trauma; transmissão; Shoah.

Abstract

Marylink Kupferberg:

Sons of War:

A Psychoanalytical Study on Trauma and Transmission.

Rio de Janeiro, 2004, 276p, Doctorate Thesis, Psychology Department, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The objective of this thesis is to study the transmission of a catastrophic traumatic event, the Shoah being taken as paradigmatic. Under the light of Freudian theory and with the regard of some authors of other areas, which tackled the subject, it is supported that traumatic events of such magnitude generally fall in zones of silence, producing serious sequels. The consequences of the trauma then remain active, with the transmission of psychological pathologies to successive generations.

The concepts enhanced here allow for a better visibility of the way the inter-generational transmission of trauma operates. Researches developed on the basis of testimonies by Shoah survivors and their descendants, point to the necessity of considering these studies as fundamental to the treatment of survivors from collective catastrophic events, aiming to develop means to avoid the traumatic repetition.

The interdisciplinary study of these questions brings an important contribution to the understanding of violence and its effects and the treatment of its sequels. The conclusions aim to offer a contribution to the necessary and urgent effort to counter fight, as much as possible, the destructive violence that threatens civilization itself.

Keywords

Psychoanalysis; genocide; trauma; transmission; Shoah.

Sumário

1	Introdução	1
1.1	Apresentação	1
1.2	Os Filhos da Guerra	3
2	Catástrofe e Testemunho	15
2.1	Guerra e Morte em Freud	31
2.2	A <i>Pulsão</i> e a Destruição	33
2.3	A Shoah como Paradigma da Catástrofe	44
2.4	Catástrofe e Trauma	51
2.4.1.	Catástrofe e Barbárie	53
2.5	Guerra e Extermínio: uma Interpretação Psicanalítica	59
3	As Versões do Trauma em Freud	64
3.1	Breve Revisão da Metapsicologia do Trauma	69
3.1.1.	Dois Modelos Teóricos sobre o Trauma	73
3.2	Neurose Traumática e Angústia	78
3.3	A Linguagem do Trauma: A História de Tancredo e Clorinda	82
3.4	Trauma e Testemunho	86
3.5	Trauma e Sobrevivência	89
3.6	Da Experiência Traumática à Possibilidade de se Fazer História	92
3.6.1.	Despertar: Encontro com o Real	95
3.7	As Neuroses Traumáticas e a Guerra	97
3.8	Trauma e <i>Durcharbeitung</i>	102
4	Para Introduzir uma Metapsicologia da Transmissão	105
4.1	<i>“Aquilo que Herdaste de Teus Pais ...”</i> : A Transmissão em “Moisés e o Monoteísmo”	115
4.2	<i>“...Conquista-o para fazê-lo teu”</i> . O Supereu e a Herança.	127
4.2.1.	Identificação e Narcisismo	128
4.3	Os Dois Tempos da Identificação	133
4.3.1.	O Projeto Identificatório	137
4.4	O <i>Supereu</i>	141

5 O Lugar da Realidade em Psicanálise	147
5.1 A <i>Verleugnung</i> Freudiana	151
5.2 Silêncio Partilhado	154
5.3 A Contribuição de Nicolas Abraham e Maria Torok	163
5.3.1. Um Pouco de História	166
5.3.2. Anasemia e Símbolo	172
5.3.3. O Processo de Introjeção e a Fantasia de Incorporação	178
5.3.4. A Doença do Luto	182
5.3.5. A Tópica Realitária e a Cripta	185
5.3.6. A Tópica do Segredo e o Fantasma	189
6 Trauma, Silêncio e Transmissão Intergeracional	195
6.1 Da Shoah à Reconstrução	197
6.2 Testemunhos: uma Perspectiva Clínica	209
6.3 Efeitos da Transmissão Traumática sobre a <i>Terceira Geração</i>	217
6.4 O Silêncio e a Transmissão da Memória	224
6.5 Art Spiegelman: “ <i>Maus</i> ”	230
6.5.1 Maus I : A História de um Sobrevivente	234
6.5.2 Maus II: E foi aí que Meus Problemas Começaram	235
6.6 Trauma e Humor	238
7 Conclusão	251
8 Referências Bibliográficas	261
8.1. Filmes	273

1

Introdução

1.1 Apresentação

To be rooted is perhaps the most important
And the least recognized need of the human soul...
To be able to give, one has to possess;
And we possess no other life, no other living sap,
Than the treasures stored up from the past
And digested, assimilated and created afresh by us.
Of all the human soul's needs,
None is more vital than this one of the past

Simone Weil

Nas linhas que se seguem, tracei o caminho que percorri desde a primeira visada sobre a tatuagem inscrita na pele alva do braço que me sustentou no processo de me constituir mulher. Vislumbres sucessivos das marcas deixadas pelo sofrimento cujo nome se deu a conhecer anos mais tarde: *Auschwitz*.

A história da família que conheci através dos sobreviventes da *Shoah* ressoa nestas páginas escritas, testemunho dos ensinamentos que recebi sobre a importância a ser dada à transmissão.

Diante das perguntas feitas a respeito do significado daquele conjunto enigmático de letras e números, a resposta, para as crianças, era sempre a mesma – Aquele número era o do telefone de nossa casa que desta forma jamais seria esquecido. Palavra de mãe é sinônimo de verdade, logo, vários anos transcorreram para que a pergunta viesse a ser recolocada e aos poucos se descortinasse a História que se escondia detrás daquela inscrição inapagável.

Os traços deixados no corpo e na alma daqueles que sobreviveram ao horror dos mais de mil e quinhentos Campos de Concentração Nazistas que povoaram a Europa durante a II Guerra Mundial, inesquecíveis sem dúvida, não só deixaram sua marca nos sobreviventes como, apesar do silêncio, mapearam a história da geração que foi acalentada nos seus braços.

A pergunta sobre o sentido do que acontecera se repete desde então, não mais endereçada diretamente, mas sim a *todos* aqueles que, do mesmo modo que eu ou de formas diferentes, são filhos de sobreviventes da *Shoah*, e que foram capazes de perceber em suas próprias vidas os efeitos de uma transmissão realizada pelas beiradas do Simbólico – por meio de palavras, atos, gestos, marcas e silêncios – como consequência dos traumas resultantes dessa ou de outras catástrofes, traumas que jamais puderam ser elaborados.

O título desta tese representa simultaneamente, um *Kadish* – a prece que os judeus rezam para seus mortos - e uma herança. *Kadish*, por todos aqueles que nos deixaram um legado enigmático a ser decifrado, marcado por silêncios e lacunas. Herança, pela transmissão recebida, a ser passada às gerações futuras.

Muitos dos livros, filmes, poesias e falas que encontrei procurando por testemunhos daqueles que tentaram colocar palavras para romper o silêncio a respeito do que acontecera durante o domínio do nazismo, fizeram parte do meu processo de luto pelos meus pais, a quem pude reencontrar em muitas das páginas lidas durante a feitura desta tese. O trabalho realizado faz parte do destino a ser dado ao legado por mim recebido.

Percorri este caminho contando com a ajuda de alguns dos muitos pensadores, alguns muito próximos e outros distantes que, tal como aconteceu comigo, escutaram nas dobras do silêncio, o emudecimento dos desejos, das sensações e dos sentimentos, traços de uma memória, como resposta possível à catástrofe. Testemunho acolhido que, ao ser transformado em narrativa e reflexão, permite tornar dizível aquilo que, enquanto murado pelo silêncio, não cessa de se repetir de geração em geração.

1.2

Os Filhos da Guerra

O que me incomoda agora é o seguinte: se nós não lidamos com os nossos sentimentos, se não entendemos nossa experiência, o que estamos fazendo com os nossos filhos?¹

Somos o que somos, podemos alterar um pouco, mas nunca poderemos erradicar o que aconteceu. A grande pergunta é: estamos transferindo as nossas ansiedades, medos e problemas para as gerações vindouras? É por isso que eu acho que estamos falando aqui não só da geração perdida... como o termo cunhado depois da Primeira Guerra Mundial... Desta vez lidamos com as gerações perdidas. Não somos somente nós. É a geração que virá. E eu acho que essa é a maior tragédia daqueles que sobreviveram.²

Meu próprio interesse pelo tema da transmissão entre as gerações surgiu de uma profunda perplexidade e uma curiosidade, acompanhada de um estado de alerta.

Primeiro, a perplexidade. Como é possível aos homens repetirem, em tão breve espaço de tempo, atrocidades que foram levadas a cabo durante décadas, sem ao menos reexaminarem as condições que geram uma cultura onde o mal coletivo se tornou banal? Ouvindo as vozes contemporâneas, cujo trabalho e contexto de referência são indispensáveis para uma compreensão das raízes filosóficas, psicológicas, políticas e estéticas do desumano no humano, como compreender esse paradoxo do surgimento da barbárie, repetidamente, no próprio cenário da civilização humanística?

Em seguida, o estado de alerta. Se a repetição é compulsiva, como diz Freud, se a barbárie convive intimamente com a cultura, a catástrofe do regime do nazismo, onde se institucionalizou a morte programada em escala industrial, com a qual uma grande parte da civilização colaborou com a cumplicidade ou a indiferença, e uma outra parte levou anos para tomar conhecimento, pode acontecer de novo. Se concordamos com a afirmativa de que o inumano é produto

¹ Felman, S. Educação e Crise, ou as Vicissitudes do Ensinar in *Pulsional Revista de Psicanálise*, Ano XI e XII, nº 116 e 117, São Paulo, Livraria Pulsional, 1998/99. p. 9. Este ensaio foi originalmente publicado em *American Imago* 48, No.1(1991)

² Arquivo de Vídeo Fortunoff para Testemunhos do Holocausto, Universidade de Yale, vídeo 15. Trata-se, segundo Felman, de um empreendimento de criar (recriar) um discurso, para uma experiência histórica que aniquilou a própria possibilidade de discurso e provocar a experiência de libertação do silêncio.

do humano e a barbárie é inseparável da cultura, e portanto também o são as raízes do ódio e de seu correlato, o exercício da violência sobre o outro, então se impõe uma exigência ética de que nossa atenção se volte para essas questões.

Exercer a psicanálise me obriga a estar, mais do que nunca, a abraçar esta posição, já que a clínica hoje é povoada pelos fantasmas dos fatos traumáticos gerados pela violência que se produz no cotidiano de todos nós. Enquanto pertencente à *Segunda Geração*³ Pós-Guerra, meu lugar de proximidade em relação ao evento que tomo como paradigma, a *Shoah*, me convoca à investigação daquilo que um psicanalista pode oferecer como contribuição ao campo de pesquisa do traumático, de sua transmissão e de seus efeitos nas gerações seguintes.

O tema da *transmissão* vem me interessando desde o início de minha formação psicanalítica, ainda na graduação em Psicologia. Como psicanalista dedicada à clínica e ao ensino da psicanálise, me deparei com o inevitável fenômeno da repetição, principalmente de geração para geração, presente não só em situações na clínica como em acontecimentos evidentes na cultura em geral.

A constatação de uma aparente impossibilidade de criação de novas formas de interação entre as diferentes gerações e da persistência das práticas sociais que se destacam pela sua dimensão de violência e segregação, e de distintas formas de *xenofobia*⁴, me levou a inquietações e interrogações.

Inicialmente, minha questão principal se concentrava no sentido do *hereditário* na obra freudiana, despertando o desejo das primeiras pesquisas.

Tratava-se apenas de uma terminologia derivada do biologismo?

O aparelho psíquico já existia no nascimento, com conteúdos que eram herdados?

Caso os conteúdos psíquicos fossem herdados, como poderia isso se compatibilizar com a idéia de Freud, já nos estudos sobre as afásias, de que um aparelho de linguagem se constitui em relação com outro aparelho de linguagem?

Iniciei meus estudos sobre a questão da hereditariedade no texto freudiano, tentando encontrar subsídios teóricos para descrever de que maneira se dá a influência que uma geração pode exercer sobre as seguintes, evitando correr o

³ Termo usado para nomear a geração nascida depois da guerra, filhos dos sobreviventes da *Shoah*, daí o título do trabalho.

⁴ Sobre este tema ver o artigo de Zygoris, R. De alhures ou de outrora ou o sorriso de xenófobo in *O Estrangeiro* organizado por Koltai, Caterina, São Paulo, Editora Escuta, 1998, p.193.

risco de cair num reducionismo ‘biologizante’ ou numa ‘geneticização’ do aparelho psíquico.

Como pensar a transmissão inter-geracional, a partir da teoria freudiana da constituição do sujeito?

As figuras do arcaico e do hereditário poderiam constituir operadores conceituais para entender de que maneira se transmite uma *verdade histórica* de uma geração para outra. Seria uma primeira pista para compreender como se efetua a transmissão de um conteúdo psíquico, e em especial quando se trata de um conteúdo traumático.

Nossa referência teórica é Freud, o que não significa deixar de utilizar conceitos de outros autores que sejam úteis para melhor compreender ou complementar o tratamento dos problemas aqui abordados. Contudo, essa extensão será limitada ao aproveitamento conceitual que for necessário, sem comentários mais profundos sobre a contribuição dos demais autores, o que extrapolaria em muito os objetivos deste trabalho. A pesquisa fundamentada nos achados clínico-teóricos de Freud em seu percurso para o estudo da *genealogia do sujeito*, genealogia entendida como a descrição das etapas constitutivas do ser humano desde a perspectiva psicanalítica, foi amplamente enriquecida pelos textos de alguns dos pesquisadores que se dedicaram a uma releitura dos escritos freudianos e que, além disso, também se interessaram pela temática da transmissão.

Aqui cabe uma observação: apesar de sabermos que o conceito de *sujeito* não se encontra na tradução da Edição Standard Brasileira dos textos de Freud, sua utilização neste trabalho, tanto quando nos referimos ao sujeito da psicanálise quanto ao sujeito freudiano, é relevante, dada a necessidade de diferenciá-lo da noção de indivíduo e do posicionamento diante de uma leitura da obra freudiana informada pelos psicanalistas que procederam a uma releitura, o mais expressivo dos quais foi, sem dúvida, Jacques Lacan. Lacan atribuiu ao conceito de sujeito um lugar paradigmático da novidade da teoria freudiana, sustentando a presença dos famosos três registros, articulados como nó borromeano (Chemama, 1995:121), que vão constituir a realidade do desejo: o *Imaginário*, o *Simbólico* e o *Real*. A sua tese, do “Inconsciente estruturado como linguagem”, isto é, como cadeia significante, aponta para uma exterioridade ao sujeito que, desde sempre, é constituído por uma ordem que o transcende e o determina (dimensão do

simbólico) e algo da ordem do impossível, que escapa a qualquer representação (dimensão do *real*). Portanto, o sujeito de que trata a psicanálise se constitui sempre em relação a um outro sujeito, dentro de um contexto marcado pelo tempo, que se caracteriza pelo entrecruzamento de uma força pulsional e uma cadeia de representações, capaz de levá-lo a construir uma história singular. Exigido a um trabalho permanente de simbolização, o sujeito freudiano se mantém em constante transformação.

Muitas questões surgiram durante o longo caminho da pesquisa:

1. Como se transmite de uma geração a outra um significante?
2. Caso o sujeito tenha sofrido uma experiência traumática que não pôde ser integrada à via associativa mediada pela linguagem, quais serão seus efeitos?
3. É possível se pensar em transmissão desta experiência para a geração seguinte?
4. De que modo é possível diferenciar a transmissão, de uma geração para outra, de uma experiência vivida e simbolizada, da transmissão de uma outra experiência cujo efeito traumático tenha afetado sua inscrição no campo da circulação de significados?
5. Como se processa a transmissão de um trauma que não sofreu *perlaboração* (*Durcharbeitung*) de uma geração para outra?

Para tratar dessas questões fez-se necessário o estudo da constituição do *sujeito* dentro da *cultura* na teoria freudiana, valorizando-se os processos de *identificação*, que são básicos na constituição do sujeito e do valor determinante da cultura nesta constituição.

Inicialmente, a pesquisa teórico-conceitual se constituiu em uma análise crítica dos textos de Freud e de alguns comentadores de sua obra, tendo a *transmissão* como o elemento estrutural que se entrecruza, identifica e diferencia dos discursos sobre a transmissão (*possibilidade / impossibilidade*) exercidos pela biologia e pelas teorias da comunicação. Destacam-se, na escolha dos comentadores da obra freudiana que se dedicaram à temática da filiação-transmissão em psicanálise, fiéis à concepção da constituição do sujeito em Freud, indissociável da cultura: Ferenczi (1922); Grannoff (1975); Costa (1985); Aulagnier (1989); Birman (1994); Torok e Abraham (1995); Rudge (1998); Fuks (2000).

A análise dos impasses que se impõem à transmissão, em particular os impasses produzidos a partir de vivências catastróficas, concentrou-se na *Shoah* como paradigma de catástrofe. A consequência das vivências desta catástrofe, traumáticas na maior parte das vezes, em inúmeros casos foi o *silêncio*, efeito de uma impossibilidade de transpor os acontecimentos vividos para uma narrativa, cuja importância quero ressaltar.

Após o término da guerra, uma ‘zona de silêncio’ se instalou em torno do que acontecera, para grande parte dos sobreviventes. Silêncio da maioria dos próprios judeus (exceto os militantes de esquerda, ainda que apenas de forma coletiva, em suas agremiações), que levaram pelo menos 40 anos para ter coragem de falar e gritar ao mundo o que acontecera. Silêncio de historiadores e pesquisadores que, assombrados com a alta tecnologia, a burocracia e a precisão da máquina de extermínio, começaram a estudar documentos quase em segredo. Silêncio de sobreviventes, de testemunhas, de participantes, “até que o silêncio foi sufocando a todos e explodindo como uma panela de pressão mantida por muito tempo, tempo demais, em fogo lento” (Kuperman, 1997:237).

O final dos anos 70 e a década de 80 foram anos marcados pelos depoimentos sobre o extermínio dos judeus durante a segunda guerra mundial, testemunhos que levaram a uma progressiva intensificação de debates públicos em torno do tema, nas mais diferentes áreas do conhecimento. Nunca antes se havia publicado ou falado tanto. No Brasil menos ainda, tendo-se acesso ao material traduzido muito depois da época de sua publicação em outros países, e mesmo assim de forma restrita. Entre os psicanalistas pouco se falou ou escreveu sobre o tema, embora o próprio Freud tenha sido alvo da segregação nazista, que levou ao extermínio, ao que sabemos, de suas irmãs e ao exílio, onde veio a falecer, dele e de sua família. Sabemos que o silêncio não se instalou apenas do lado do sobrevivente. Primo Levi ilustra muito bem esse aspecto, quando relata como, ao voltar de Auschwitz, desejando partilhar o acontecido com seus próximos, esbarrava na indiferença e na resistência que expressavam em saber o que acontecera. Nas primeiras páginas de seu livro *Os Afogados e os Sobreviventes*, Levi descreve o que enfrentaram os poucos sobreviventes que chegaram de volta para suas casas, através do relato de um sonho que se repetia,

Quase todos os sobreviventes, oralmente ou em suas memórias escritas, recordam um sonho muitas vezes recorrente nas noites de confinamento (...) o de terem voltado para casa

e contado com paixão e alívio seus sofrimentos passados, dirigindo-se a uma pessoa querida, e de não terem crédito ou mesmo nem serem escutados. Na forma mais típica (e mais cruel), o interlocutor se virava e ia embora silenciosamente (Levi, 1990:1).

A hipótese investigada diz respeito também a esse tipo de silêncio, imposto por aqueles que durante a guerra ficaram indiferentes e, depois dela terminada, nada queriam saber a respeito do que havia acontecido, ou porque eram culpados, ou porque não suportavam a realidade do horror apresentado, silêncio que, como aprendemos com Freud, fez parte integrante do processo traumático e que, por isso mesmo, atingiu muito além da geração de sobreviventes.

Primo Levi acreditava que ambos os grupos, vítimas e opressores, tinham consciência do absurdo que ocorria em Auschwitz, daí parecer plausível, já no cotidiano da vida dos *Lager*, que ninguém fosse acreditar no que mais tarde pudesse ser contado pelos sobreviventes, já que, segundo ele próprio pensava, nem eles próprios acreditavam no que acontecia. É por esta razão que o escritor espanhol Jorge Semprun afirmou em suas memórias que a experiência vivida em Buchenwald não era indizível, era 'invivível'. É verdade que a ameaça do silêncio já pesava sobre os acontecimentos daquela época e acompanhou todo o processo de avanço do plano genocida de Hitler. O que sim sabemos, através de Levi e outros que pouco a pouco foram trazendo à luz o que se passou, é que nem todos os alemães aceitavam o massacre, embora soubessem das atrocidades cometidas nos *Lagers*, nos *ghettos*, e nas cidades ocupadas. Mas o silêncio que reinou sobre o que estava acontecendo, impedindo a difusão da verdade,

(...) constitui uma das maiores culpas coletivas do povo alemão e a mais aberta demonstração de vileza a que o terror hitleriano o tinha reduzido: uma vileza tornada hábito, e tão profunda que impedia os maridos de contarem às mulheres, os pais aos filhos; sem a qual não se teria chegado aos excessos, e a Europa e o mundo, hoje, seriam diferentes (Idem. *ibidem*).

Que significado podemos atribuir aos efeitos dessa imposição do silêncio, tanto aos alemães quanto aos seus prisioneiros, desde então? O medo e a ignorância forjada deliberadamente por interesses que nada tinham de humanitários calaram muitos que poderiam ter contribuído para que o mal não se alastrasse tão facilmente. Afinal, como se pode ver no filme de Lanzmann (1985), *Shoah*, os campos de concentração constituíam um sistema entrelaçado com a vida cotidiana do país, tanto de uma perspectiva política quanto econômica, já que muitos lucravam com o sistema de mão de obra escrava implantada, e inclusive, com o fornecimento de diversos produtos para a fábrica de atrocidades.

Muitos anos transcorreram até que a verdade sobre os *Lager* viesse a público, que se suspendesse esse silêncio sem o qual não se poderia ter chegado aos horrores a que se chegou. Mesmo depois de terminada a guerra, quando tantos alemães afirmaram “não saber” o que estava ocorrendo, tentando se manter à margem das conseqüências de seus atos (ou omissões), ainda permaneceu o silêncio que, como antes, se constituiu como um obstáculo poderoso a qualquer forma de elaboração do traumático, a qualquer processo de luto. E, por isso mesmo, ele se perpetuou. Se os homens não fossem tão profundamente indiferentes ao que acontece com os demais, *Auschwitz* não teria sido possível, teria sido considerado inaceitável.

A obrigação de lembrar, de não deixar ser esquecido, se processa, sobretudo, a partir de um trabalho coletivo, o que torna necessário o encontro de testemunhas que se confrontem com a própria incredulidade, de tal forma que um trabalho contínuo, de desconstrução de negações e da recusa da realidade, possa ser exercido. O difícil é saber como efetuar o confronto com a verdade do vivido, sempre da ordem do insuportável, sem que o caminho de acesso dê lugar a uma nova catástrofe isto é, a uma retraumatização (Rosenblum, 2000). Para desenvolver esta temática foi preciso situar a catástrofe (a *Shoah*) entre a história e a psicanálise, o que significou ocupar-se com o trauma e seus destinos.

O estudo foi iniciado, então, com uma cuidadosa abordagem da figura da *catástrofe* e da conceituação psicanalítica do *trauma* nas suas diferentes versões ao longo das etapas do percurso freudiano, bem como das modalidades possíveis de elaboração e reconstrução da vida psíquica diante dos efeitos devastadores de uma catástrofe. O passo seguinte foi abordar a importante contribuição de Sándor Ferenczi, tal como tratada no artigo “Confusão de línguas entre os adultos e a criança” (1933) e o debate entre ambos, a partir do qual a ênfase sobre um fator exógeno na situação traumática voltou à cena psicanalítica depois da Primeira Guerra Mundial. Este debate deixou conseqüências e herdeiros – os psicanalistas húngaros Nicholas Abraham e Maria Torok, cuja contribuição (1947-1998) é das mais originais e consistentes para o tema aqui desenvolvido. O rigoroso estudo de Fabio Landa (1999) facilitou sua compreensão, dada a complexidade dos remanejamentos conceituais introduzidos desde Ferenczi, como os conceitos de *introjeção das pulsões*, *incorporação*, *símbolo* e *anassemia*, até a riqueza da

criação, por Maria Torok, da figura metapsicológica da *Cripta*.⁵ O estudo conceitual de suas descobertas, que estenderam o alcance teórico e clínico das investigações do *traumático* e seus destinos na clínica e na cultura, facilitou a delimitação do campo de estudo – o debate em torno da *transmissão em psicanálise* e sua aplicação na compreensão dos efeitos traumáticos gerados a partir de uma catástrofe, a *Shoah*, efeitos que vieram incidir sobre as gerações subseqüentes. Pensar de que maneira a *Segunda Geração* foi receptáculo para a transmissão de vivências traumáticas daqueles que os precederam e com eles conviveram.

Resumindo, parte-se da hipótese de que “Os Filhos da Guerra”⁶ – a *segunda geração* – foi marcada pelos efeitos da transmissão de *zonas de silêncio* resultante do traumático vivido pela geração protagonista, os *sobreviventes* da *Shoah*, a partir dos acontecimentos da Segunda Guerra mundial, acontecimentos que derrubaram as ilusões que porventura a civilização ocidental tenha erigido sobre si mesma e que deixaram o século XX marcado pelo horror. Para tanto foi necessário aprofundar o estudo da figura da *catástrofe* coletiva e seu correlato na vida psíquica, o *trauma* e as modalidades possíveis de elaboração e reconstrução do tecido cultural e da vida psíquica diante de seus efeitos devastadores.

Além da bibliografia relacionada à psicanálise e à história, na segunda parte desta pesquisa foram utilizados alguns depoimentos, e entrevistas, realizados com filhos de sobreviventes do holocausto. O material selecionado serve para ilustrar os efeitos da *Shoah* sobre a geração nascida no pós-guerra, em muitos casos alvo do silêncio sobre sua história (dos sobreviventes e de seus antepassados), como forma de dar visibilidade aos mecanismos inconscientes de transmissão da *violência* do *traumático*, geradora de conseqüências importantes para sua constituição psíquica.

⁵ Ao percorrer a obra de Abraham e Torok é preciso levar em conta que, para eles, como veremos adiante, o mecanismo psíquico fundamental é o da *introjeção das pulsões*, conceito entendido como modelo de funcionamento psíquico, constituindo-se como base sobre a qual se alinham as reflexões teóricas desses autores.

⁶ Referência ao título de um filme de Agnieszka Holland (1998) baseado nas memórias de *Shlomo Perel*. Trata-se da história de um adolescente judeu que durante a II Guerra Mundial escapou da prisão, fazendo-se passar por *ariano*. Serviu na Wehrmacht de 1941 a 1942, tendo sido interno numa escola para a elite da juventude hitlerista de 1942 a 1945, onde foi consagrado herói alemão sem que jamais tenham descoberto sua verdadeira identidade. *Filhos da Guerra*, o título que escolhi, passou a ser utilizado nesta tese para denominar a *segunda geração*.

O estudo dos efeitos de uma catástrofe sobre a geração seguinte sustenta a hipótese de que esta é atravessada pelos seus efeitos traumáticos, sem tê-la vivenciado concretamente. Para o desenvolvimento desta segunda parte da pesquisa, utilizam-se testemunhos publicados de filhos de sobreviventes de um genocídio⁷, a *Shoah*, que foi considerado paradigmático (Hannah Arendt), ao explicitar o horror da racionalidade tecnológica empregada pela política racista nazista na história da cultura ocidental.

Bruno Bettelheim, Charlotte Delbo, Elie Wiesel, Helen Epstein, Ida Fink, Jean Améry, Jorge Semprun, Primo Levi; Claude Lanzmann⁸, Alain Resnais & Marguerite Duras, Agnieszka Holland, Roman Polanski em filmes; Paul Celan⁹ na poesia, Art Spiegelman em sua ilustração ‘cômica’, nos mostram que “o que vem à tona, então, de forma filtrada, são fragmentos, ou cacos de uma memória esmagada pela força de ocorrências que não chegam nunca a se cristalizar em compreensão ou lembrança” (Nestrowsky & Silva, 1998/99: 6). Um “não dito”, único modo de expressar a impossibilidade de compreender o horror, a partir do qual é gerada uma modalidade de *silêncio* transmitido de geração em geração.

Ao mesmo tempo, no campo da discussão sobre transmissão intergeracional, acompanha-se o percurso dos autores que se mantêm dentro da tradição teórico-conceitual da psicanálise (René Kaës, Alain Mijolla, Barranes, Serge Tisseron, entre outros) e os que, além disso, se dedicam ao estudo dos impasses e obstáculos em seu percurso (Maria Torok, Nicolas Abraham, Piera Aulagnier.). Como leitura complementar para se obter uma maior compreensão sobre o lugar que a *Shoah* ocupou e segue ocupando na Modernidade, leituras de historiadores, sociólogos e estudiosos da cultura nos ajudaram a compor a intersecção entre psicanálise e os demais campos do saber, necessária para a realização deste estudo (Eric Hobsbawm, George Steiner, Saul Friedlander, Zygmunt Bauman).

⁷ Termo criado pela ONU para qualificar o que ocorreu com os judeus sob o nazismo, define o objetivo político de eliminar todos os membros de um grupo étnico, até o último representante, sem distinção de idade ou de sexo.

⁸ O filme-documentário *Shoah*, de Claude Lanzmann, que originalmente deveria se chamar *O local e a palavra*. O ensaio *The return of the voice: Claude Lanzmann's Shoah*, de Felman, S (1991) demonstrou em que medida o cineasta empreendeu um trabalho de cercamento ao sem-limites, ao indizível.

⁹ Paul Celan, na realidade Anselm, fez da linguagem poética seu instrumento de testemunho, de resposta à catástrofe, cuja ausência de forma e de medida ele procurou cercar com as palavras, portadoras do horror e do sofrimento, na língua que os engendrou.

Em resumo, na primeira etapa foi utilizado o instrumental teórico da psicanálise, obtido a partir de uma pesquisa teórico-conceitual sobre a figura do trauma e da transmissão no discurso freudiano, na tentativa de compreender os seus destinos e seus efeitos para a geração seguinte, quando se trata de um conteúdo traumático. Alguns dos efeitos decorrentes desta transmissão, cujas causas permaneceram desconhecidas enquanto perdurou o *silêncio* sobre a história dos antepassados, fazem parte dos depoimentos apresentados na última etapa. A partir de testemunhos publicados, busca-se demonstrar de que maneira os psicanalistas podem contribuir para a análise de uma problemática que, além de atingir o sujeito, atinge o próprio tecido que constitui o campo social.

Nem sempre foi possível permanecer dentro dos limites do campo psicanalítico, apesar do esforço, porém sempre é tranquilizador lembrar que Freud demonstrou não existir um antagonismo entre a constituição do indivíduo e da cultura, autorizando a associação da pesquisa psicanalítica com os demais campos do saber.

O capítulo 2 é dedicado a um estudo sobre a catástrofe e como se dá o trabalho de representação, destacando-se nele a figura do *testemunho*; foi enfocada, como exemplo paradigmático de uma *catástrofe*, a *Shoah* e suas conseqüências para os sobreviventes.

O capítulo 3 aborda a conceituação de *trauma* em psicanálise, como possibilidade de uma abordagem psicanalítica dos fenômenos decorrentes dos efeitos de uma catástrofe coletiva sobre aqueles sujeitos que a vivenciaram. Esta pareceu ser a melhor seqüência lógica para a apresentação deste estudo, para o qual foi acompanhado o trajeto de Freud e Ferenczi e focalizado o debate que pode ser estabelecido entre ambos a respeito desta temática. Parte-se da hipótese de que, pelo fato de se estar estudando a transmissão realizada por sujeitos que atravessaram vivências *catastróficas*, a possibilidade de terem constituído traumas, eventualmente neuroses traumáticas é freqüente. Portanto, trata-se de investigar como um acontecimento traumático, que vem envolto por um *silêncio* que carrega as marcas de um vivido não metabolizado psíquicamente, é transmitido para as gerações seguintes.

O capítulo 4 trata de alinhar os caminhos abertos na escrita freudiana para abordar as questões centrais deste estudo, a saber:

Como são transmitidos os efeitos de uma experiência catastrófica sobre um coletivo quando efeitos traumáticos são gerados em indivíduos particulares e no próprio tecido social, de uma geração (a dos sobreviventes) para outra (a de seus descendentes)? Quais os efeitos desta transmissão sobre a segunda geração? A escolha do itinerário conceitual se concentrou em dois eixos principais: nos temas que compõem a constituição do Eu e do Supereu, o plano identificatório, e no estudo da transmissão tal como é apresentada por Freud em “Moisés e o Monoteísmo” (1939).

O capítulo 5 se inicia com uma explanação a respeito do lugar da realidade no âmbito da teoria freudiana, passando em seguida a ser enriquecido com as contribuições de Nicholas Abraham e Maria Torok, tributários das concepções psicanalíticas de Freud e Ferenczi e da fenomenologia de Husserl. A original abertura para o progresso da psicanálise introduzida por estes psicanalistas, eles próprios sobreviventes da catástrofe que significou o nazismo, foi o caminho que se revelou mais fértil de trilhar, para obter instrumentos conceituais que permitissem ampliar a compreensão em torno do trauma, seus efeitos e sua transmissão. O material já estudado nos dois primeiros capítulos foi integrado ao estudo dos *efeitos da transmissão* do traumático por parte dos sobreviventes para a geração seguinte, quer esta transmissão tenha se processado pelas vias da *simbolização*, quer pela via do *silêncio*, entendido como uma das formas de reação ao *traumático*. Admitindo-se uma patologia da transmissão originada na impossibilidade de se simbolizarem eventos vividos como traumáticos, como pensar os efeitos da devastação psíquica, para além da vida de um sujeito, nas suas ressonâncias através das gerações? A investigação dos impasses sofridos na transmissão, abordados a partir da leitura de uma vivência catastrófica, que é potencialmente traumatogênica, para o sujeito e para a cultura, foi realizada a partir da contribuição de Abraham e Torok.

No capítulo 6 são focalizadas pesquisas realizadas com testemunhos de sobreviventes e de descendentes de *segunda* (filhos) e *terceira geração* (netos), selecionados na literatura de distintos campos do saber, cujos autores, em sua maioria afetados pelas marcas que foram gravadas em seus familiares e seu contexto cultural, se dedicaram a pensar sobre os seus efeitos. O capítulo se completa com um estudo sobre o trauma e a criação humorística, inspirado no relato do cartunista americano Art Spiegelman, da vida de seus pais durante a

guerra e das marcas que lhe foram transmitidas. Apresentado em seu livro “Maus”, obra que consideramos se tratar de um processo de perlaboração (*Durcharbeitung*) do traumático e de um trabalho de luto.

Embora a vivência da *catástrofe*, dolorosa trajetória dos que sobreviveram aos horrores da II Guerra Mundial, não os tenha atingido factualmente, entende-se que a *segunda geração* se constituiu no caldo de cultura que formou seus pais. Esses efeitos mereceram pesquisas, descrições e divulgação, a partir do testemunho de alguns de seus membros e do esforço de pesquisadores de diferentes áreas.

Segundo as pesquisas aqui acompanhadas, a necessidade de testemunhar e endereçar esse testemunho publicamente se deveu freqüentemente ao desejo de manter viva a memória da *Shoah*, na tentativa de assegurar um movimento permanente de questionamento por parte das futuras gerações. Além de conservar a memória do ocorrido, tem este trabalho como objetivo principal contribuir para uma visão mais clara do processo de elaboração de um acontecimento catastrófico, seus efeitos sobre o próprio sobrevivente e sobre aqueles que dele passaram a depender em seu processo de constituição enquanto sujeitos.

Durante as etapas deste percurso, inúmeras questões foram levantadas: acerca do representável e do irrepresentável do ponto de vista da metapsicologia freudiana; acerca do trauma e de sua importância nas duas tópicas; a respeito do lugar da agressão, da violência e da barbárie na vida contemporânea, sempre dentro da perspectiva da psicanálise, mas sem dispensar o intercâmbio com os demais campos do saber. Questões que, à medida que foram sendo formuladas, foram realçando de forma constante a relevância de se estudar a *transmissão*, com a finalidade de se destacarem as ferramentas conceituais na teoria psicanalítica que possibilitem a compreensão daquilo a que hoje assistimos. Seja sob a forma de repetições de mecanismos de segregação e exclusão, seja sob formas de violência até o extermínio, trata-se de uma realidade que a modernidade um dia acreditou que pudesse não mais se repetir.

2

Catástrofe e Testemunho

A nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem.¹⁰

No ano de 1946, na Itália devastada do pós-guerra, Primo Levi (1919-1987) foi o primeiro sobrevivente dos horrores do nazismo a afirmar a necessidade de se pensar a *Shoah* desde o ponto de vista psíquico. Nas linhas iniciais de seu primeiro testemunho, *É Isto um Homem?*¹¹, Levi escreve que a função deste livro não se resumia ao registro de denúncias dos eventos dolorosos e acusações feitas aos responsáveis pelos acontecimentos atrozizados ocorridos durante a II Guerra Mundial. Seu objetivo era o de garantir uma documentação suficiente para que fosse possível a produção de um estudo desapaixonado “de certos aspectos da alma humana” (Levi, 1988:7).

Shoah é uma palavra hebraica que significa *catástrofe* ou *destruição*, às vezes *desolação*. O termo, originariamente um termo bíblico significando um desastre de amplas proporções, tem sido utilizado desde o término da II Guerra Mundial como o equivalente hebraico para *Holocausto* e apareceu neste contexto, pela primeira vez, numa brochura concernente ao auxílio dispensado aos judeus poloneses, publicada em Jerusalém em 1940. Os dois termos denotam a tentativa feita pelos alemães nazistas, sob a liderança (*Führung*) de Hitler, de destruir os judeus da Europa durante a II Guerra. Sem dúvida muitos outros indivíduos e grupos foram perseguidos e sofreram destino semelhante durante esse período, mas somente os judeus foram marcados para completo e total aniquilamento.

Pesquisadores acabaram por preferir usar o termo hebraico, por considerarem que o termo *Holocausto*, que significa literalmente “um sacrifício completo por fogo”, tende a dar uma conotação sacrificial à destruição de 6

¹⁰ Levi, P. **Os Afogados e os Sobreviventes**, tradução de Henriques.L.S., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, p.51.

¹¹ Levi, P. **É Isto um Homem?** Rocco, Rio de Janeiro, 1988. Vale lembrar que o título dado a este primeiro livro, testemunho, de Primo Levi corresponde a um verso do Inferno de Dante que inspirou o poema que abre seu relato. p. 9.

milhões de judeus, perpetrada pelos nazistas e seus seguidores, na Europa entre 1933-1945, conotação que não condiz absolutamente com a compreensão que temos a respeito dos acontecimentos daquela época. Concordamos com as pesquisas do filósofo Giorgio Agamben, que em seu livro ‘Homo Sacer’ (1995), figura do direito arcaico romano que se inclui na ordem político-jurídica como figura *matável* ou como *vida nua*, isto é, uma vida que não merece ser vivida, justifica a impropriedade do uso do termo *Holocausto* para nomear o extermínio dos judeus,

Deste ponto de vista, querer restituir ao extermínio dos hebreus uma aura sacrificial através do termo “holocausto” é uma irresponsável cegueira historiográfica. O hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida matável e insacrificável. O seu assassinato não constitui, portanto, como veremos, nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera “matabilidade” que é inerente à condição de hebreu como tal. (...) os hebreus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, “como piolhos”, ou seja, como vida nua (Agamben 1995: 121).

Em outras palavras, segundo Agamben, os judeus se constituíram como *homo sacer*, representantes da *vida nua*, para os nazistas e colaboradores, cuja “biopolítica genética converteu-se também em tanatopolítica”. (Agamben,2002:160) Uma vez considerados intoleráveis passaram a ser exterminados, abolindo-se a sociedade que, até então, se sustentava a partir do *narcisismo das pequenas diferenças*. Em função desta diferença, prenhe de sentidos, que Agamben descreve tão claramente em seu livro, escolhemos neste estudo, como mais apropriado, usar o termo hebraico *Shoah* para nos referirmos ao episódio considerado como o paradigma de uma catástrofe.

Primo Levi nasceu em Turim, Itália, em 31 de julho de 1919, filho de judeus piemonteses provenientes da Espanha e da Provença. Em 1938, apesar da imposição das primeiras leis raciais pelo governo fascista, como proibir a frequência dos judeus às escolas públicas, permite-se ainda aos que já estavam na universidade continuar a cursá-la. Dessa forma, Levi chegou a se formar na Faculdade de Química antes que o acesso às universidades fosse proibido aos judeus. Levi passa a freqüentar círculos de estudantes antifascistas de todas as origens e, ao mesmo tempo em que se aproxima da Literatura, se opõe ao fascismo. É como militante que ingressa no clandestino Partido da Ação em 1942, meses antes da queda do governo fascista e da prisão de Mussolini. Quando as forças alemãs ocuparam o norte e o centro da Itália, Levi se uniu a um grupo da

Resistência que operava no Vale D'Aosta. Foi preso na madrugada de 13 de dezembro de 1943 e encaminhado para o campo de concentração de Carpi-Fòssoli destinado a prisioneiros políticos. Mas os nazistas passaram a ocupar o campo em 1944, quando então Levi é deportado num comboio ferroviário, junto com outros prisioneiros de todas as faixas de idade, para *Auschwitz* na Polônia. Pequena cidade pacata na Silésia, *Auschwitz – Oswiecim* em polonês – foi onde os alemães construíram o maior conglomerado da morte industrialmente imposta aos judeus, transformando-a num campo de concentração e de extermínio que ficou conhecido como Auschwitz-Birkenau¹² (Wiesel, 1978:70). Levi lá permaneceu prisioneiro até a derrota dos alemães e a liberação do campo pelo exército aliado em 1945. Foi sobrevivente, segundo ele próprio declara, devido, além da sorte, a diversas circunstâncias afortunadas – conhecia bem o alemão, tinha uma profissão que lhe conferia uma habilidade específica, havia necessidade de mão de obra escrava na Alemanha (mesmo dos judeus, após Stalingrado), só ter ficado doente quando o campo já estava sendo evacuado e ter tido a proteção, e no final os cuidados, de Alberto, seu amigo inseparável com quem compartilhou a cama e cada grama extra de comida que um dos dois conseguia. Durante um processo de difícil reinserção na Itália devastada do pós-guerra e atormentado pelos horrores da vivência de Auschwitz, resolveu dar seu testemunho que, inicialmente, teve uma boa aceitação da crítica, mas uma indiferença absoluta do público, que só viria a descobri-lo anos mais tarde (1956). A partir de então, suas palavras correm mundo e foram traduzidas para várias línguas. Escritor e poeta, Levi legou suas memórias como trabalho testemunhal e suas reflexões como humanista e pensador, mas nunca deixou de trabalhar na profissão que escolhera quando jovem, a Química. Em seu último livro, uma coletânea de contos que foram escritos entre 1977 e 1987, originalmente publicados na imprensa e compilados em livro postumamente (Levi, 2003), ele reconhece que o passar dos anos não empalideceu as recordações do horror nem as dissipou, pelo contrário, elas se enriqueceram com detalhes que acreditava esquecidos e muitas delas passaram a adquirir sentido à luz das recordações reveladas por outras pessoas, por meio das cartas que recebia ou dos livros que chegou a ler. Marco Belpoliti, um dos mais importantes críticos do autor, na apresentação desse último livro, chama-nos a

¹² Birkenau com sua estação ferroviária e diversos centros fabris fazia parte do conglomerado concentracionário de Auschwitz.

atenção para o conto *Um giallo do Lager*, no qual se encontra “a famosa auto-definição de ‘memória patológica’ referente ao período de *Auschwitz* em que Levi se compara a Irineo Funes, “Il Memorioso”, personagem de Borges que “tinha mais lembranças sozinho do que quanto poderiam ter todos os homens desde que o mundo existe” (Levi, 2003:19,121), apesar de sabermos que *Auschwitz*, como outros campos de extermínio, representou uma das tentativas mais bem elaboradas de apagamento da memória, dos acontecimentos e da história. Em seus primeiros escritos depois de libertado, Levi consagrou não só a necessidade de reflexão incessante sobre o que marcou o humano civilizado, no século XX, de forma singular e indelével, como também apontou uma tarefa para os sobreviventes: o destino a ser dado ao seu *testemunho*: além do julgamento e da condenação pelos crimes cometidos, é apontada a necessidade de se tentar compreender o *horror* perpetrado pela cultura que até então era considerada civilizada.

Tentar compreender como psicanalista, significa pensar que, depois da *Shoah*, os escritos metapsicológicos de Freud, associados à cultura, têm de ser abordados levando em conta os acontecimentos que a engendraram, de modo a se poder compreender de alguma forma o que, na época, aboliu a possibilidade do fenômeno grupal de amor e ódio, que Freud havia conceituado como o “narcisismo das pequenas diferenças”.¹³ Em 1917, durante a I Guerra Mundial, Freud postulou esse conceito no “Tabu da Virgindade”, seguindo as idéias de Crawley (1902), segundo o qual “cada indivíduo é separado dos demais por um ‘tabu de isolamento pessoal’ e que constituem precisamente as pequenas diferenças, em pessoas que, quanto ao resto, são semelhantes, que formam a base dos sentimentos de estranheza e hostilidade, entre eles” (Freud, 1917:184). Ao que Freud, em seguida, acrescenta:

Seria tentador desenvolver essa idéia e derivar desse narcisismo das pequenas diferenças a hostilidade que em cada relação humana observamos lutar vitoriosamente contra os sentimentos de companheirismo e sobrepujar o mandamento de que todos os homens devem amar ao seu próximo (Freud, 1917:184).

Segundo a teoria freudiana, os membros de uma comunidade, em geral, dirigem seu ódio contra alguém ou um grupo considerado “estrangeiro”, isto é, aquele que é marcado por uma diferença e, através desta satisfação conveniente e

¹³ Freud conceitua o Narcisismo das Pequenas Diferenças no *Tabu da Virgindade* (1917a), no cap. VI da *Psicologia das Massas e Análise do Ego* (1921 C) e no cap. V do *Mal-estar na Civilização* (1930a).

relativamente inócua da pulsão de destruição, a coesão entre os membros de uma comunidade – que se identificam entre si a partir da identificação com o líder – torna-se possível.

Em outras palavras, é do *narcisismo das pequenas diferenças* que deriva a hostilidade de um ser humano em relação a outro; ele é, simultaneamente, a “base da constituição do ‘nós’ e do ‘outro’ na fronteira que tem por função resguardar o narcisismo da unidade” (Fuks, 2003:48) e um obstáculo constante à prevalência da solidariedade e da tolerância, sobre os mecanismos de segregação e destruição. O detalhamento deste narcisismo é realizado Em *Psicologia das Massas*. Joel Birman (1999:265), destacou o ensaio sobre a psicologia das Massas (1921), escrito no período entre as duas guerras que sacudiram a modernidade, como uma das primeiras leituras de Freud sobre o nazismo, já existente nessa época, mas sem a força de expressão popular que veio a eclodir nos anos 30. Nele estão indicadas as condições nas quais uma massa homogênea se curva ante as ordens de um líder (*Führer*), identificando-se ao ideal nele projetado e outorgando-lhe total poder de manipulação, incluído todo o potencial de violência aí implicado, uma vez que o ataque é realizado contra tudo aquilo – ou aquele – que seja indicação de qualquer diferença. Em seu paroxismo, o narcisismo das pequenas diferenças funciona diante de qualquer ameaça à estabilidade da massa homogênea e passa a requerer o triunfo dos sentimentos de companheirismo entre os idênticos e intolerância e destrutividade para com os outros, aqueles que devem ser segregados.

Em *O Mal-estar na Civilização* (1930), Freud fala da dificuldade que o homem enfrenta para renunciar à satisfação possível de ser desfrutada na agressão ao próximo, em troca da possibilidade de viver em comunidade. É aí que o conceito de *narcisismo das pequenas diferenças* lança luz sobre a inclinação do homem para a agressão ao outro, assim como aponta o lugar do estrangeiro como escoadouro dessa agressão. Em outras palavras, foi esse conceito enunciado por Freud que introduziu um modelo teórico para explicar como a inclinação do homem para a agressão é instrumentalizada na cultura – ao mesmo tempo em que satisfaz a inclinação para a agressão, facilita e promove a coesão entre os membros de um grupo. Como paradigma dos efeitos do *narcisismo das pequenas diferenças*, Freud aponta o povo judeu, que ao longo dos tempos, tornou-se alvo de incontáveis perseguições e escreve:

Com respeito a isso, o povo judeu, espalhado por toda a parte, prestou os mais úteis serviços às civilizações dos países que os acolheram; infelizmente, porém, todos os massacres de judeus na Idade Média não bastaram para tornar o período mais pacífico e mais seguro para seus semelhantes cristãos (Freud, 1930[1929]:119).

Desde 1933, Freud, ele próprio um judeu, sabia que seus livros estavam incluídos entre aqueles que, junto com tantas obras consideradas malditas, a *Entartete Kunst*¹⁴, tinham como destino a fogueira em universidades e praças públicas das cidades alemãs¹⁵. Em 1938, Freud viu sua casa ser invadida pela Gestapo – polícia secreta nazista – seus livros recolhidos e incendiados, seu dinheiro confiscado, sua filha *Anna* presa e sua família ameaçada de prisão e deportação por serem judeus. Heinrich Himmler¹⁶, braço direito de Hitler, assim ordenara, enquanto Göring, receoso da repercussão internacional que disso adviria, aconselhou-lhe cautela. Ao ter sua liberdade comprada a peso de ouro por Marie Bonaparte, Freud salvou-se das garras nazistas fugindo de Viena, em 2 de junho de 1938, acompanhado de sua família. Chegou no dia 6 de junho a Londres, onde permaneceu exilado até o final de sua vida, em 1939. Ficaram, porém, quatro irmãs em Viena, as quais, depois de um tempo confinadas em um único quarto da casa da família, foram enviadas para Theresienstadt, na Hungria. “Adolphine morreu, segundo os registros de óbitos locais, de ‘hemorragia interna’. Marie e Pauline foram enviadas para o campo de extermínio de Maly Trostinec e Rosa seguiu para Treblinka¹⁷” (Fuks, 2000:166).

Felizmente, ele não chegou a ver a dimensão que o ódio ao *estrangeiro*, materializado na figura do *judeu*, atingiu durante o domínio exercido pelo nazismo, sob as ordens de seu *Führer*, Adolf Hitler nem como a implantação da homogeneidade revelou como nunca a “miséria psicológica das massas” e com ela a impossibilidade de sobrevivência da alteridade e da intersubjetividade, isto é, o empreendimento da “economia narcísica do gozo sem reconhecimento do sujeito da diferença” (Birman, 1999: 265-6). A suspensão (*Aufhebung*) do “narcisismo

¹⁴ O nazismo teve início com a proposta *estética* de banir da cultura europeia qualquer expressão do mal, o que incluía toda aquela que não a clássica (isto é, a arte moderna, abstrata), que abrisse espaço para o que era considerado feio, perverso, doentio ou sujo.

¹⁵ Ao tomar conhecimento deste fato seu comentário foi: “Que progressos estamos fazendo! Na Idade Média, teriam queimado a mim; hoje em dia, eles se contentam em queimar meus livros” (Gay, 1989:536). Não estava distante do que iria acontecer, poucos anos depois.

¹⁶ Heirich Himmler era o comandante da SS sob cuja autoridade estavam todos os campos de concentração e de extermínio de judeus. Cabia à SS a realização do programa de aniquilação física, bem como a submissão total dos territórios ocupados pela Alemanha e, no final, a manutenção dos padrões impostos ao próprio exército.

¹⁷ Treblinka foi um dos campos de extermínio dos judeus montados pelos alemães na Polônia.

das pequenas diferenças” numa escalada progressiva levou o fenômeno ao paroxismo, incrementando o racismo que desembocou no extermínio do *outro*.

Primo Levi nos faz compreender como:

Muitos, pessoas ou povos, podem chegar a pensar, conscientemente ou não, que “cada estrangeiro é um inimigo.” Em geral essa convicção jaz no fundo das almas como uma infecção latente; manifesta-se apenas em ações esporádicas e não coordenadas; não fica na origem de um sistema de pensamento. Quando isso acontece, porém, quando o dogma não enunciado se torna premissa maior de um silogismo, então, como último elo da corrente está o Campo de Extermínio. Este é o produto de uma concepção do mundo levada às suas últimas conseqüências com uma lógica rigorosa. Enquanto a concepção subsistir, suas conseqüências nos ameaçam. A história dos campos de extermínio deveria ser compreendida por todos como sinal de perigo (Levi, 1988:7).

Considerado como um evento limite, paradigma de catástrofe da humanidade, a *Shoah* transformou-se em marco definidor da civilização moderna e redefiniu a reflexão sobre o Real e as possibilidades de sua representação, quando se apresentou a necessidade de sua inclusão no campo da circulação do que faz sentido para os humanos. O que se passou a querer foi o extermínio do *outro*, não sendo mais suficiente manter a integridade dos grupos através da identificação a um líder que dirigisse a hostilidade ao *estrangeiro*.

A polaridade contida na obra de Primo Levi revela uma realidade que foi além de qualquer possibilidade de imaginação e conceituação. Em termos psicanalíticos, podemos dizer que a realidade revelada pelo seu testemunho está para além do *narcisismo das pequenas diferenças*, quando a impossibilidade de convivência com qualquer traço de alteridade deu origem ao engendramento e concretização da mais engenhosa indústria da morte, a *solução final* – eufemismo que designa o plano dos nazistas de eliminação de todo o povo judeu da Europa durante a II Guerra Mundial. Nos textos de Levi, a tensão sempre presente entre sua necessidade e sua impossibilidade de traduzir em linguagem, capaz de produzir uma narrativa, as humilhações, a violência e as perdas - entre o que é impossível dizer e ao mesmo tempo é narrado – expõe a cada palavra a impossibilidade de metabolizar tudo aquilo que jamais deixou de ser traumático, como fica muito bem demonstrado no relato que faz de seus sonhos de angústia, que repetem os traumas do campo, na epígrafe (1946) e no encerramento (1962) de *A Trégua* (1997:358-359). Sua escrita, testemunhando os dolorosos tempos no

campo de concentração de *Auschwitz*¹⁸, coloca em pauta as conseqüências da vivência de uma catástrofe como a *Shoah* para os indivíduos e para a cultura, além das questões relativas às suas formas de representação e de transmissão. Uma vez descoberta a extensão da ferida infringida ao simbólico, tornou-se imprescindível encontrar um sentido para o passado que abra caminho para forjar políticas eficientes no presente, tarefa que não deixa de ser uma exigência comum tanto para aqueles que tratam da alma (*Seele*), quanto da sociedade (*Gesellschaft*).

A literatura contemporânea e a própria história seguem em luta com suas capacidades e incapacidades de narrar os acontecimentos e o que hoje observamos, apesar de passadas duas gerações desde a *Shoah*, é que a necessidade de encontrar formas de representar essa catástrofe, que marcou a história do século XX é crescente. Muitos foram aqueles que se dedicaram, como Freud e depois Primo Levi, a tentar compreender as razões que levam o homem civilizado a reiteradamente preferir trilhar caminhos de crueldade atroz. Sabemos que o plano de extermínio que os nazistas desenvolveram foi sustentado pelo que de mais avançado existia no pensamento científico e na tecnologia desenvolvidos na época, poderes de criação e de destruição que só fazem aumentar. Os problemas de representação enfrentados pelos sobreviventes, problemas que certamente já existiam no tempo em que ocorreu a catástrofe, continuam a produzir seus efeitos até hoje, gerando questões importantes quanto à articulação da *catástrofe*, como fato histórico e social, e como *trauma*, enquanto fato psíquico (LaCapra, 1994:220).

O que significa representar o irrepresentável? Nomear o inominável? Dizer o indizível? Como representar algo que não se constitui em memória capaz de produzir uma narrativa?

Se *representar* se apresenta como complemento do *não representar* ou do *aquém da representação*, não podemos afirmar com segurança que os limites para representar sejam efeito do trauma, uma vez que a representação é sempre incompleta. Se a incompletude é uma característica estrutural da representação, nenhum objeto ou fragmento do real se deixa capturar na totalidade (Hanns, 1996: 386-404).

¹⁸ “Auschwitz, ex-Oswiecim polonês, pequena cidade pacata na Silésia, onde os alemães construíram o maior conglomerado da morte industrialmente imposta aos Judeus” cf. Wiesel, E. 1978:70.

Ao se referir à associação que frequentemente é estabelecida entre o Mal Absoluto, tal como contido na *Shoah*, e o irrepresentável, Maria Rita Kehl considera que tudo é possível de ser representado, quando se entende que, tal como já mencionamos, “Toda representação evoca, não só a ausência da coisa, mas também a distância que a separa da coisa; toda representação contém seu traço de saudade e seu resto de silêncio – de algo que já não está, de algo que nunca se entregou inteiro à simbolização” (Kehl, 1988: 61).

Mas o que dizer a respeito do que nunca entrou na ordem do dito e que, apesar de permanecer silencioso, mudo, produz efeitos de amplo espectro e duração, como é o caso das experiências traumáticas sofridas pelos sobreviventes da *Shoah*? Qual o destino daquilo que, por ter sido traumático, da ordem do catastrófico, não pôde ser capturado pelo campo simbólico capaz de transformar impacto em pensamento/palavra, deixando o sujeito – tomando emprestada a expressão de Hannah Arendt – em estado de *de-solação*¹⁹. Como construir uma narrativa, um passado que escapou àquele que o vivenciou, um domínio sobre o real que provocou o trauma, tal como aconteceu nos *Ghettos* e nos *Lagers*, quando o sujeito se viu colocado na condição de *coisa* (*Stück*)?

Diante do traumático, há uma ruptura da capacidade de representar, de simbolizar, para um sujeito em determinada situação ou para muitos indivíduos num contexto social determinado, ruptura essa que paralisa o movimento psíquico e condena o sujeito à repetição do mesmo. No capítulo 3 abordaremos a neurose traumática desenvolvida por Freud, justamente ao se aproximar dos sobreviventes da primeira guerra mundial.

O historiador Saul Friedlander vê a *Shoah* como portadora de um *excesso* – “antes de tudo ela é marcada por um *excesso* de realidade” (Seligman-Silva, 1998:122) – que só pode ser definido por algum tipo de afirmação geral, “que tem que ser posto em frases, [mas]que ainda não pode sê-lo. Cada um de nós tenta encontrar algumas das frases” mesmo ciente da impossibilidade de se produzir de uma ‘narrativa estável’” (Friedlander, 1992:20). De acordo com Jean-François Lyotard, Auschwitz demonstrou a impossibilidade de qualquer discurso integrado sobre história e política, uma vez que as vozes dos perpetradores e das vítimas são

¹⁹ Da ordem do desenraizamento e da massificação que se deixa ouvir no jogo de palavras próprio ao termo francês *de-solée* que junta melancolia a uma privação de solo, de espaço. Cf.Kristeva,J.2002:134.

heterogêneas e mutuamente excludentes. Lyotard usa a metáfora do terremoto para expressar o que aconteceu, um terremoto tão violento que destruiu todos os instrumentos de medida e todas as organizações sociais (Friedlander, 1992:5).

A metáfora do excesso e do terremoto pode nos ser útil para retomarmos a via freudiana, com vistas à compreensão dos efeitos de uma catástrofe e com o que pode a psicanálise colaborar. No *Projeto para uma Psicologia Científica* (1894), Freud enunciou que, se a pulsão (*Trieb*) fosse inteiramente descarregada e expulsa do organismo, a vida seria inviável. Esse pressuposto teve como consequência no *Três Ensaios Sobre a Sexualidade* (1905), a concepção de que a força pulsional se situava no campo da representação, fora do qual não poderia ser pensada pela Psicanálise. Nesse sentido, a pulsão seria representada como imediatamente sexual e regulada pelo princípio do prazer, o que daria lugar à vida imediatamente. Daí que o processo psicanalítico visava ao deciframento das representações através da técnica interpretativa, semelhante a uma tradução do inconsciente. Ainda na primeira tópica da metapsicologia, em 1915, Freud estabeleceu a autonomia da força pulsional, cujo movimento inicial tende para a descarga, enunciando a diferença entre a força (*Drang*) e os destinos da pulsão. Essa posição retomou a importância fundamental do Outro, anteriormente indicada no Projeto, para acolher o movimento pulsional originário, dando início a um circuito pulsional, articulação da força e do objeto, mediada pela experiência de satisfação. Ao retornar para o organismo do sujeito, uma *marca originária* é estabelecida como um *traço* simultaneamente corporal e psíquico, processo que se repete infindáveis vezes neste vai e vem do movimento pulsional, marcando incontáveis traços superpostos devido à força pulsional constante.

O recalque originário tem o poder de transformar esse amontoado informe de traços em um *conjunto*, isto é, um *sistema* psíquico e corporal de equivalências simbólicas e prazeres. Com isso o traço se transforma em uma inscrição, ao mesmo tempo psíquica e corporal (Birman, 1998:63).

O movimento psíquico estabelecido nessa experiência originária, que implica necessariamente a presença acolhedora do investimento do Outro, pura afetação que ainda não constitui qualquer significação, é o início do circuito pulsional, garantia da vida. Só então se instala uma exigência de trabalho – “como uma medida da exigência feita à mente, no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo” (Freud, 1915: 127) – de domínio e de simbolização da afetação. A consequência de um obstáculo a este trabalho seria que “o corpo-

sujeito ficaria colado no trauma da afetação e seria precipitado impiedosamente ao masoquismo mortífero. A vida se tornaria impossível de ser regulada” (Birman, 1998:69)²⁰. Sendo assim, a afirmação da autonomia da força pulsional em relação às representações, força que é capturada, não toda, pelo campo das representações, é um marco inaugural da ruptura, que viria em 1920, com a introdução de uma pulsão sem representação e da metáfora do excesso, que vai falar de uma diferença estrutural entre o pulsional enquanto afetação e o que é da ordem da representação. É sob a forma da compulsão à repetição que o ‘excesso pulsional’, irreduzível ao registro da simbolização, se apresenta.

A partir da segunda tópica, Freud reconheceu que “O *Ics.* não coincide com o recaiado; é ainda verdade que tudo o que é recaiado é *Ics.*, mas nem tudo o que é *Ics.* é recaiado. Também uma parte do eu – e sabem os Céus que parte tão importante – pode ser *Ics.*, indubitavelmente é *Ics.*” (Freud, 1923:31). Eis que Freud não só descobriu um *Eu* cúmplice do inconsciente, como também descobriu que a questão da intensidade do afeto, que no início da Psicanálise (1890) ocupava um lugar central nas suas preocupações na clínica, voltou a se impor na clínica do trauma que ele passa a rever no tempo de paz, e que depois se viu, foi apenas uma trégua entre a catástrofe que foi a guerra que acabara de findar e a que já estava sendo gestada. Os impasses diante dos quadros clínicos, cujo funcionamento psíquico não seguia o modelo ordenado para as neuroses, levaram Freud à construção de um novo modelo teórico. Enquanto no primeiro as forças pulsionais já se encontravam ligadas às representações e a objetos de satisfação que organizavam o campo sintomático, apoiado na teoria que se sustentava no modelo da metapsicologia dos sonhos, o segundo precisou levar em conta a existência de circuitos pulsionais desordenados, tal como na realidade clínica que se apresentava nos traumas severos, as psicoses e as perversões.

É claro que as lembranças do campo de concentração existem. Os testemunhos estão nos livros, nos filmes, nos vídeos, nos museus, nos monumentos, mas então, o que está em jogo quando se fala no indizível, no inominável, no que não é simbolizável, porque é da ordem da catástrofe, da devastação psíquica que caracteriza o traumático e a angústia desencadeada por ele? Quando a referência é uma catástrofe, como foi a vida concentracionária,

²⁰ Em 1924, em *O Problema Econômico do Masoquismo* Freud reforçou a importância do Outro na viabilização da vida e da organização psíquica

entendemos que o sujeito sofre experiências que o levam a um mergulho no mais além da inquietante estranheza, situação que ‘rasgando a cadeia simbólica’ mergulha o sujeito no real da angústia. O afeto mais próximo a uma descarga energética, o que significa estar totalmente fora do campo das representações, submetido ao Outro que o condena a uma re-traumatização permanente. A angústia é o que aponta para o traumático que violou o aparelho psíquico, colocando em pane suas leis regulares ou perpetuando a ruptura que se produziu no momento mesmo do acontecimento catastrófico.

A condição para que este venha a ter um sentido para o sujeito, ganhando a capacidade de circular em meio ao campo das significações, é a *repetição* (Freud, 1920). Na suposição da impossibilidade dessa circulação, a construção de uma memória possível de ser recordada e a produção de um testemunho da vivência de uma catástrofe que possa constituir a narrativa de um passado e a perspectiva de um futuro, ficam inviáveis. Isto é, a possibilidade daquilo que aconteceu poder ser lembrado, narrado, transmitido e esquecido passa a não mais existir. Nesses casos, somente a repetição insiste, até o momento em que uma nova experiência, analítica ou não, como será visto ao longo deste trabalho, dispara o processo de simbolização que permite dominar as feridas traumáticas.

Daí nosso interesse diante da tarefa espinhosa de tentar compreender, na condição de psicanalista, como é possível representar, quer seja pela prosa ou pela poesia, pela fala ou pela imagem, uma experiência catastrófica e suas conseqüências na transmissão para as gerações subseqüentes. Durante o percurso, fomos descobrindo que esse interesse é partilhado por psicanalistas, escritores, poetas, filósofos, sociólogos, historiadores, museólogos e artistas. Portanto, contaremos com muita ajuda na leitura de escritores como Primo Levi, Jorge Semprun, Elie Wiesel, Yosef Yerushalmi; poetas, como Paul Celan; pesquisadores, sociólogos, como Zygmunt Bauman; historiadores e literatos, como Eric Hobsbawm, Dominick LaCapra, Shoshana Felman e Cathy Caruth que se dedicaram a investigar os limites da representação na interseção dos diferentes campos do saber com a Psicanálise. A compatibilidade da leitura da obra de Freud com a política radical, aquela que possibilita mudanças ao invés de acomodação, é possível quando não se recua diante da tomada de consciência da historicidade em questão ao se abordar um sintoma individual ou cultural, e se incorporam as

cicatrizes desta história, por mais dolorosa que seja, integrando-as ao presente, sem delas tentar escapar. Isso vale tanto para o sujeito quanto para a cultura.

Já no início do século XXI, quando a história da *Shoah* se tornou muito mais conhecida, graças às pesquisas dos historiadores, à filmografia, à literatura e ao depoimento dos sobreviventes, a oferta de Primo Levi de “fornecer documentos para um sereno estudo de certos aspectos da alma humana” (Levi, 1988:7) permanece como uma demanda de compreensão a respeito das causas e significações daquilo que, apesar de haver horrorizado o mundo nos anos que se seguiram ao final da guerra, não deixou de se repetir. Lamentavelmente, a “arte oblíqua de escritores como Primo Levi e Paul Celan ou de cineastas como Lanzmann e Resnais, já nos ensinou a ler em seus próprios termos, os relatos de ocorrências que não se deixam pacificar pelo conhecimento” (Nestrowski, 1988/89:94). É preciso algo mais.

As notícias dos genocídios, em diferentes partes do mundo, que se seguiram à *Shoah*, demonstram que embora Hitler tenha sido derrotado no campo militar, não se pode dizer que o mesmo tenha se dado no campo ideológico. Concordamos com Jean Améry quando diz que “Hitler conseguiu um triunfo póstumo”²¹ (Améry, 1995:13), ao observar como a segregação sustentada pela ideologia da “limpeza étnica” se afirma cada vez com mais intensidade (e sem escândalo) na sociedade contemporânea. Paulatinamente, percebe-se atualmente, a diabolização do outro, a construção progressiva de novas figuras de alteridade demonizadas, sempre numa perspectiva sub-reptícia de superioridade de uns em relação aos outros, atitude que reproduz sistematicamente a tradução de qualquer percepção de diferença ou de alteridade como um signo de superioridade/inferioridade. Daí ser impossível deixar de considerar a permanência da influência de uma ideologia nazista que, embora vencida e derrotada no campo da estratégia militar, deixa dúvidas quanto a quem foi derrotado no campo da ética e da estética, como bem nos mostrou recentemente o filme documentário sobre a cineasta alemã Leni Riefenstahl, cineasta de Hitler responsável pelos filmes que produziram o material de propaganda da ideologia nazista e do ariano ideal.

Riefenstahl, identificada como cineasta do regime nazista, marcada por um percurso profissional de brilho inegável durante a ascensão e permanência de

²¹ “À croire que Hitler a remporté un triomphe posthume”.

Hitler no poder, após a derrocada do regime, foi destinada ao mesmo silêncio que encontramos em tantos outros que tomaram parte nos mais diferentes projetos deste período, para retornar anos depois, no filme documentário, negando sua cumplicidade com o nazismo e afirmando seu desconhecimento dos fatos ocorridos durante o período em que se ocupava da propaganda do partido. Apesar disso, a riqueza de exemplos da filmografia de Frau Riefenstahl não deixa margem a dúvidas quanto “às articulações sinistras que foram estabelecidas pelo discurso nazista, entre o mundo da arte e a arianização da espécie pela mediação da biologia” (Birman, 1998:105-113). Como já mencionado a propósito da queima dos livros de Freud e a *Entartete Kunst*, a “Solução Final” estava associada a um ideal de “pureza, estética e seu contraponto à sujeira e à poluição” onde as ‘coisas’ – leia-se judeus, loucos, débeis mentais, comunistas, ciganos – que não se ajustavam ao projeto estético difundido pela propaganda nazista tinham como destino o extermínio (Bauman, 1997:13).

Hoje, passados mais de cinquenta anos desde o término do domínio militar nazista, basta acompanharmos o noticiário para tomarmos conhecimento de que a intolerância “permeada com marcas nazistas e traços fascistas” (Birman, 1998:292) se alastra por meio de certo tipo de práticas políticas e, mais grave do que isso, enraíza-se “também no campo das mentalidades e da consciência social, de forma difusa, mas eminentemente sistemática”(Idem.ibidem), se revelando “tanto nos discursos enunciados na existência cotidiana, quanto na produção artística”(Idem.ibidem) e principalmente no campo da neurociência e da medicina. Mais inquietante impossível.

O fim da Segunda Guerra Mundial foi comemorado em 8 de maio de 1945. A queda do Muro de Berlim foi festejada em 1989. Apesar disso, o fim da intolerância e da segregação jamais pôde ser comemorado, pois ambas só fizeram crescer. Em suas considerações sobre o que nomeou como a *Era das Atrocidades*, Lima Lins (1990) salienta que a derrota dos nazistas não teve o poder de erradicar os campos de concentração. Estes ficaram na memória de nossa história, e o que veio a acontecer depois deles – Hiroshima, Nagasaki, Vietnã, Iugoslávia, Ruanda, Camboja – “trouxe apenas algo como a confirmação de uma tendência quase irrefreável no sentido da destruição” (Lins, 1990:32;16), acompanhado de uma das descobertas mais sinistras e melancólicas do nosso tempo – os homens e as

nações podem matar sob certas circunstâncias, sem ter de enfrentar uma censura efetiva por parte da civilização.

A ofensa sofrida pela *geração perdida* é de natureza insanável e contagiosa, deixando seqüelas que comprometem inclusive o futuro, insiste Primo Levi:

É absurdo pensar que a justiça humana possa extingui-la. Ela é inexaurível fonte do mal: quebra o corpo e a alma dos esmagados, os destrói e os torna abjetos; recai como infâmia sobre os opressores, perpetua-se como ódio nos sobreviventes e pulula de mil maneiras, contra a própria vontade de todos, como sede de vingança, como desmoralamento moral, como negação, como fadiga, como renúncia (Levi, 1997:12-13).

Jacques Lacan, seguidor de Freud e contemporâneo da tragédia da *Shoah*, tampouco a considera como um acontecimento histórico ultrapassado a partir da derrota dos nazistas. Na proposição aos analistas de sua escola, confirmou a permanência destas marcas, considerando que o real em jogo na constituição dos campos de concentração e de extermínio é que "aquilo que a humanidade viu deles emergir, representa a reação de precursores com relação ao que irá se desenvolver no remanejamento dos grupos sociais pela ciência, em sua tentativa de universalização e normalização da sociedade" (Lacan, 1969:29). Sua abordagem do problema alertou-nos para certos fenômenos especialmente a segregação e o racismo, que se tornaram cruciais na nossa época e no atual estágio de predomínio do discurso da ciência. É nessa mesma linha de reflexão que pretendo sustentar a hipótese de que os horrores da II Guerra Mundial, os crimes denotados pelo significante Auschwitz, marcaram não só a geração que a viveu, como continuaram a marcar as gerações seguintes, de uma forma particular, quer se pense nas vítimas – judeus, ciganos, comunistas, homossexuais, aleijados, doentes mentais - quer nos algozes - alemães e seus aliados explícitos e colaboradores nem sempre explícitos, bem como seus descendentes.

Ao nos colocarmos diante da tentação fácil de estabelecer uma oposição sumária entre vítima e carrasco, é preciso ser cauteloso, do mesmo modo que quando se quer tratar desse episódio dantesco da história, como concernente somente a alemães e judeus, ou o extermínio dos armênios (1915) somente aos turcos. Somos obrigados a reconhecer que a dor lancinante, originada em cada um dos eventos atingiu o humano e se reproduziu em várias gerações.

O *Silêncio* que se instalou entre as gerações, desde a incidência das vivências traumáticas, criando o que aqui se denominará, a partir deste ponto, de “*zonas de silêncio*”, só foi sendo rompido gradualmente, ao longo dos anos que se

seguiram ao final da guerra, tornando difícil e complexo, não só o acesso ao conhecimento do que acontecera com aqueles que sobreviveram, como também criou sérios obstáculos à possibilidade de avaliação dos efeitos causados às gerações seguintes. Numa das mais belas páginas escritas a respeito do sentimento dos *Häftlinge*, termo usado pelos alemães para denominar os prisioneiros dos campos de concentração, diante da libertação, Primo Levi recorda os sentimentos dolorosos, partilhados por todos que lá se encontravam quando os russos chegaram para libertá-los do *Lager*.

Não acenavam, não sorriam: pareciam sufocados não somente por piedade, mas por uma confusa reserva, que selava as suas bocas e subjugava os seus olhos ante o cenário funesto. Era a mesma vergonha por nós, a que nos esmagava após as seleções, e todas as vezes que devíamos assistir a um ultraje e suportá-la: a vergonha que os alemães não conheceram, aquela que o justo experimenta ante a culpa cometida por outrem, e se aflige que persista, que tenha sido introduzida irrevogavelmente no mundo das coisas que existem, e que sua boa vontade tenha sido nula ou escassa, e não lhe tenha servido de defesa (Levi, 1997:12).

Zygmunt Bauman, importante sociólogo polonês, ao ter contato com a escrita biográfica de sua mulher, Janina, um testemunho sobre sua vida no Gueto de Varsóvia (1980), história de vida que até então ele ignorava, deu-se conta de que sempre havia pensado no período da ocupação da Polônia pelos nazistas como fazendo parte de um passado estático, qual um “quadro na parede” (Bauman, 1998:10), pertencente aos judeus e aos alemães. Só ao passar pela experiência do testemunho de sua mulher, que rompeu o silêncio mantido durante tantos anos, é que ele passou a olhar para o episódio negro da história do país, considerado como tendo um alto padrão de civilização na época, como quem olha de uma janela através da qual é possível o acesso a imagens de tudo aquilo que diz respeito a todos nós, desde o passado até os tempos atuais (Idem).

Anos mais tarde, o escritor alemão Günther Grass, Prêmio Nobel de Literatura, autor de várias obras que abordam as conseqüências advindas dos anos sombrios do nazismo para a formação da subjetividade alemã no pós-guerra, reconheceu publicamente que, desde a derrota do nazismo, pesa sobre a Alemanha um sentimento de vergonha, sem que, no entanto, haja uma tomada de consciência, de forma a tornar possível a elaboração dos crimes cometidos e das perdas sofridas (Grass, 1990:61).²²

Pensar todas essas questões, sumamente graves e urgentes, como psicanalista,

²² Para aprofundar essa temática ver também, Mitscherlich, A., **Die Unfähigkeit zu trauern**, Fischer Verlag, Munique, 1967

próxima de todos os pensadores mencionados e outros, mas sem deixar de marcar as diferenças de abordagens teóricas, é o projeto que nos conduz de volta à leitura da obra de Freud para pensar a questão da destrutividade, da guerra e da morte.

2.1 Guerra e Morte em Freud

A necessidade pode ser negociada e vencida, a morte não... E já a grande guerra fez da razão o seu grande cadáver (Pontalis)

Muitos anos antes de se poder imaginar a violência que iria ser deflagrada entre os homens, Freud alertou para as crenças e ilusões cultivadas naquela época a respeito dos avanços da civilização, tanto no que se referia ao progresso da tecnologia quanto da ciência. Em suas reflexões sobre a guerra, considerada como sendo a situação que confronta o homem diretamente com o limite da morte, Freud, sensível diante da dimensão destrutiva exibida pelos mesmos homens que haviam construído uma civilização que acumulara progressos em todas as áreas, desde a Ciência e a Tecnologia até as Artes, problematizou a noção de progresso, isto é, de que o avanço nos campos mencionados levaria necessariamente ao progresso da relação entre os homens, sustentáculo principal da civilização (Freud, Vol. XIV, 1915).

No caso da guerra de 1914, e das que vieram na sua esteira, deu-se justamente o contrário – todo o desenvolvimento científico-tecnológico, ao mesmo tempo em que aumentou o poder de proteção diante das forças da natureza e ampliou a capacidade do homem de criação de conforto e bem-estar, aumentou simultaneamente o poder de destruição entre os homens. O caminho trilhado pela população da Europa do início do século XX foi o segundo.

Ao tecer suas considerações sobre a guerra e a morte, Freud articulou dois eixos temáticos fundamentais – a violência e a categoria do mal nos fenômenos coletivos – e os relacionou à atitude do sujeito do inconsciente para com a morte (Fuks, 2003).

A realidade da violência e da crueldade dos acontecimentos que o rodeavam, o desmoronamento do mandamento ‘Não matarás’, enquanto dique e garantia da preservação da vida do outro, demonstrava como a atitude de descartar uma vida humana foi se tornando cada vez mais fácil e banalizado (e disso

estamos hoje mais certos ainda) (Fuks, 2003:42). Segundo Freud, o retorno da barbárie ao seio das nações civilizadas se deveu à restauração de uma figura todopoderosa, encarnação da onipotência equivalente à do pai da horda, tal como ele o descrevera em “Totem e Tabu” – sua teoria psicanalítica da origem da civilização. O texto de 1912 constrói um mito das origens, retomado sempre que ele trata da questão, no qual a figura de um legislador único, dotado de todo o poder, é assassinado pelos seus filhos. Posteriormente, desperta neles a nostalgia pela proteção e a culpa pelo assassinato. Assim, o ato assassino que faz desaparecer o legislador absoluto se constitui como a origem da filiação e da sociedade. Em outros termos, a civilização humana é tecida com as malhas da barbárie e se funda em oposição a ela inscrevendo-se no núcleo do pacto civilizatório. Mais tarde, neste lugar, se instalou o Supereu, instância legiferante e interdutora, que dependendo do grau de conflito com o Eu varia no seu grau de severidade podendo fazer ressurgir a violência e a crueldade. “Na base do mal-estar está a nostalgia da figura do pai levando à produção da barbárie e sua reprodução no campo civilizado revelando sua face negra e grotesca” (Birman, 2002:127).

Essa figura, quando de seu retorno, cuja presença se constitui em causa imediata do declínio da função paterna, Freud a identificou com o Estado.

O poder soberano do estado toma para si as mais formidáveis conquistas científicas e técnicas, e, travestido da máscara do amor, facilita todos os atos de violência contra os inimigos e a desumanização do outro, ao permitir que a destrutividade se expanda plenamente. (Fuks, 2003:41)

Freud deixou muito claro em seu texto que, na vigência da soberania da figura do estado, aquilo que estava sob a determinação da Lei, passa da exceção à regra e rompe com todos os preceitos legais, situando-se acima (fora) da lei que sustentou e garantiu o processo civilizatório até um determinado momento. A partir daí encarou sua decepção, quando constatou que os esforços culturais da história da humanidade não foram suficientes para consolidar um pacifismo que superasse a discórdia, a segregação e a destruição dos pactos sociais cuja expressão maior, no plano coletivo, é, sem dúvida, a guerra.

Neste sentido, a Primeira Guerra, contexto histórico que deu origem ao discurso freudiano sobre a guerra, a morte e a transitoriedade, foi um sinal de alarme que não se fez ouvir, uma vez que foi seguida de perto pela catástrofe ainda mais cruel, que foi a ascensão dos tempos sombrios do nazismo, seus efeitos e conseqüências que consideramos permanentes, pois o ultraje e o aniquilamento foram além da morte concreta.

O início dos anos 20 já anunciava a ascensão do nazi-fascismo em Viena, encontrando Freud cada vez mais imerso em temas que articulavam suas descobertas na clínica psicanalítica com os fenômenos que se alastravam no campo da cultura e da política.

Desde *Além do Princípio do Prazer* (1920) até *Moisés e o Monoteísmo* (1939[1934-38]), passando entre ambos pela *Psicologia dos Grupos e Análise do Eu* (1921) e *Mal-estar na Civilização* (1930[1929]), ele dedicou-se a investigar a destrutividade e o mal, os conflitos entre o amor e ódio, além da segregação que acabou por levar, sem que ele estivesse vivo para saber, ao extermínio de milhões de pessoas.

2.2

A Pulsão e a Destruição

A partir de consulta ao debate sobre as diversas teorias da agressão, apresentado por Peter Gay no apêndice de seu livro *O Cultivo do Ódio* (1995),²³ verificamos que, para ele, é impossível unificar os conceitos sobre a agressão.

Segundo Gay, parte dos etologistas (Lorenz, Eibl-Eibesfeldt, 1970) postulam um impulso agressivo inato e defendem suas qualidades evolucionistas adaptativas, baseados em observações dos animais traduzidas para os humanos. Eles discordam daqueles que afirmam que, se as predisposições são herdadas, isso não significa que não possam ser condicionadas (Eibl-Eibesfeldt). Já os adversários da Etologia e da Sociobiologia propõem uma “concepção supersocializada do homem” (Wrong, 1961) garantindo serem aprendidas as diversas modalidades de apresentação da hostilidade. Daí a história da agressão registrar variações, dependendo de cada tempo e lugar.

Gay ressalta a definição dada por Stone (1971), considerado como expressão de uma terceira escola de psicanálise, nem dogmática nem simplista, que reconhece a existência de vários graus e formas de agressão e se recusa a tomar o impulso à agressão como correspondente ao impulso sexual. Considera que a sua expressão não é nem espontânea nem contínua e é muito mais variada em seus efeitos do que o sexual. “(...) Quando um desordeiro atira num inimigo,

²³ A sugestão de inclusão deste estudo na tese foi feita pela Profa. Ana Maria Coutinho, enquanto Coordenadora do Seminário de Doutorado.

quando uma mãe superprotetora não deixa o filho ir nadar com os colegas, quando um Don Juan inveterado realiza sua costumeira sedução sem amor, ou quando uma pessoa deixa deliberadamente de cumprimentar um conhecido”, os atos partem de diferentes motivações e se dirigem a objetivos distintos, o que abre uma perspectiva pluralista para se pensar as figuras da agressão e do ódio, que segundo o autor, possibilita "o triunfo do tumulto da experiência sobre a limpeza da teoria" (Stone apud Gay, 1995:532-533).

Com os estudos sobre os *sonhos típicos*, que abriram passagem ao complexo de Édipo a partir da rivalidade bíblica entre os irmãos, a agressividade e a atitude do homem frente à morte passaram a se constituir em um tema fundamental de investigação de Freud. Em 1908, escreveu a *Neurose Moderna e a Moral Sexual Civilizada* em que demonstrava claramente sua crença na harmonia possível entre pulsão e civilização, harmonia atingível pela mediação do *Logos científico*, crença que partilhava com seus pares cuja formação cultural Romântica e Iluminista (*Bildung*) era comum na Viena do início do século. Mas a guerra que estourou em 1914, com a carnificina que se alastrou, acabou de vez com qualquer ilusão baseada no pressuposto de um ideal civilizatório associado ao progresso, indicando seus limites. A eclosão inesperada da barbárie, instalada em nações de alto nível cultural, trouxe uma cruel desilusão aos que acreditaram no progresso científico.

Não podemos deixar de sentir que jamais um evento destruiu tanto de precioso nos bens comuns da humanidade, confundiu tantas das inteligências mais lúcidas, ou degradou de forma tão completa o que existe de mais elevado. A própria ciência perdeu sua imparcialidade desapaixonada; (Freud,1915:285)

Foi nesses termos que Freud anunciou, em *Reflexões para os Tempos de Guerra e Morte*(1915), o traumatismo da Primeira Guerra Mundial. Freud referia-se ao ódio e aos sentimentos maus e egoístas. Suas crenças nessa época apontavam para o fato de que o homem sem a ação da civilização é potencialmente destrutivo. Mas já indicava seus futuros passos teóricos, ao constatar serem os homens basicamente criaturas impulsivas, cruéis e malignas que, diversamente dos animais, não eram assim por defesa ou necessidade, mas sim, por prazer. Os impulsos primitivos maus e selvagens nunca desapareciam.

Eles conviviam lado a lado com os mais altos produtos da civilização mantendo, como companheiras inseparáveis, a barbárie e a cultura no mesmo indivíduo.²⁴

Considerou injustificada a decepção que muitos demonstraram com a barbárie da guerra nesta época, por acreditar que correspondia à manutenção de uma ilusão nos efeitos exclusivamente benignos do progresso da civilização, ilusão que ele mesmo havia sustentado até então. Os resultados da Primeira Guerra Mundial, com seu desfile de horrores, deixaram patente o quanto a expectativa de que a razão cultivasse o interesse pelo bem comum era absolutamente irrealizável.

O tema da violência foi abordado no conjunto da sua obra de diversas maneiras. Já o havia sido anteriormente, associado à violência do sexual na *sedução*, à violência da pulsão no *trauma* (1905), à violência do Imperativo categórico em *Totem e Tabu* (1912), bem como na postulação da teoria da pulsão de morte (1920), mas só em 1930 é que ele passa a se concentrar nessa temática, que o levou a reformular o seu edifício teórico, tanto no que se refere à teoria pulsional, quanto no que se refere à arquitetura de seu aparelho psíquico.

A partir de 1920, com a mudança da teoria pulsional, Freud se concentrou cada vez mais nos problemas relativos a destrutividade no/do homem. A *pulsão de morte* reordena o dualismo pulsional, colocando-se ao lado de *Eros*, ou *pulsão de vida*, interferindo decisivamente na explicação dos mecanismos do funcionamento psíquico. A positividade da destrutividade foi ganhando terreno, à medida que Freud procurava compreender o preço que o homem era obrigado a pagar para ser incluído no processo civilizador.

No *Mal-estar na Civilização* passou a elaborar uma crítica sistemática aos pressupostos que vigoravam na primeira teoria pulsional, quando os pólos em oposição eram Eros e a Civilização. Modificou sua posição frente a essa oposição e uma nova leitura da inserção do sujeito na cultura passou a vigorar. “A questão do destino da espécie humana parece-me colocar-se da seguinte maneira: o progresso da civilização poderá, e em que medida, dominar as perturbações trazidas à vida em comum pelas pulsões humanas de agressão e de autodestruição?” (Freud, 1930:147).

²⁴ Barbárie, de origem grega, significava tanto falta de civilidade quanto crueldade. Bárbaro, na antiguidade, era nação não-grega, considerada atrasada, primitiva, inculta e brutal.

Quando, em 1920, Freud introduziu o novo dualismo pulsional, as pulsões sexuais englobaram as pulsões de auto-conservação em oposição à pulsão de morte e as figuras da morte e da destrutividade passaram ao primeiro plano de sua teoria. A partir de então, ele passou a afirmar com insistência a intrincação das pulsões, isto é, as pulsões de morte e as sexuais estão sempre misturadas (*Triebmischung*), e é apenas através da sexualidade que a pulsão de morte, silenciosa e invisível, expressa-se e ganha visibilidade. Procurou determinar uma energia própria da pulsão de morte, tal como a libido era a energia das pulsões sexuais, para marcar a articulação das conseqüências de ambas. “Sabe-se”, conta Michel de Certeau, “que durante algum tempo, Freud pensara em chamar *Destrudo* aquilo que mais tarde chamou de *pulsão de instinto de morte*. Pensava assim opô-lo mais claramente à Libido” (Certeau, 2000:341). Propôs então *destrutividade* como característica distintiva da pulsão de morte, sem conseguir ainda afirmar sua autonomia em relação às pulsões sexuais.

Luiz Alfredo Garcia-Roza destaca na leitura de Jean Hyppolite do texto freudiano de 1925, *A Negativa (Die Verneinung)*, a tese das duas pulsões básicas que aparece claramente enunciada, concebendo-as como os princípios – conjuntivo e disjuntivo. (Garcia-Roza, 1990:149). Já em 1938, no *Esboço de Psicanálise*, Freud reafirma essa concepção, fazendo uma analogia entre as duas forças pulsionais e outras duas forças opostas – atração e repulsão, citando o filósofo Empédocles de Acragas.

O objetivo das pulsões sexuais é estabelecer unidades cada vez maiores e, assim, preservá-las - em resumo, unir. O objetivo do segundo, pelo contrário, é desfazer conexões e, assim, destruir coisas. No caso da pulsão destrutiva, podemos supor que seu objetivo final é levar o que é vivo a um estado inorgânico. Por esta razão chamamo-la também de *pulsão de morte* (Freud, 1938:173).

Essa concepção da pulsão de morte é retomada por Jaques Lacan no *Seminário 7*, quando propõe que entender a “vontade de destruição” como dissolução de nexos já existentes não é a mesma coisa que “destruir as coisas do mundo’ num sentido nihilista ou derrotista, mas no sentido de desfazer as formas *conservadas* pela pulsão sexual enquanto reprodutora do mesmo” (Garcia-Roza, 1990:150). A concepção da pulsão, que é de morte, como causadora de um constante *devir* que jamais permite perfazer uma totalidade estável, é sem dúvida uma visão que garante a força criadora e um permanente movimento de renovação. Em 1927, ao discorrer sobre as origens da religião Freud já afirmava:

Acho que se tem de levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais, e que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana. (Freud,1927:17)

Mas somente três anos mais tarde, no “Mal-estar na civilização”, é que viria a admitir a tese de uma destrutividade fundamental inerente ao ser humano, colocando-se então, ainda que contrariado, ao lado daqueles pensadores, como Kant e Goethe, que acreditavam ser o homem dotado de uma vontade maligna original.

Recordo minha própria atitude defensiva quando a idéia de uma pulsão de destruição surgiu pela primeira vez na literatura psicanalítica, e quanto tempo levou até que eu me tornasse receptivo a ela. Que outros tenham demonstrado, e ainda demonstrem, a mesma atitude de rejeição, surpreende-me menos, pois ‘as criancinhas não gostam’ quando se fala na inata inclinação do homem para a ‘ruindade’, a agressividade e a destrutividade, e também a crueldade. (Freud,1930:124)

A tese defendida neste artigo é a respeito da primariedade da inclinação do homem para a agressão, quando ele considera impossível deixar de reconhecer a ubiquidade da agressão e destruição não eróticas, como autônomas e pulsionais, pois só em fusão (*Triebmischung*) com as sexuais é que se erotizam. É explicitada nos termos que se seguem:

O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes pulsionais deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. – *Homo homini lupus*²⁵ (Freud,1930:116).

Infelizmente os anos seguintes e “o que a História nos conta (...)” iriam confirmar cada um dos pontos assinalados por Freud, nesta tese, na qual a dimensão ética implicada ainda o levou a um recuo de sua posição na 32^a das novas conferências, para retornar posteriormente à posição tomada em 1930, a da existência de duas pulsões básicas – Eros e Pulsão de morte – quando escreveu o *Esboço de Psicanálise* (1938), que só foi publicado depois de sua morte. Entre a tese defendida no Mal-estar (1930) e a Conferência XXXII (1933) “há um recuo tático de Freud quanto à ênfase concedida à pulsão de morte no texto de 30”

²⁵ ‘O homem é o lobo do homem’. Citado de Plauto, *Asinaria*, II,iv,88 in Mal Estar na Cultura.

(Garcia-Roza, 1999:149). Reeditou sua posição face ao dualismo entre as pulsões sexuais e de autoconservação, sem negar a autonomia da pulsão de morte, enfatizando seu aspecto conservador (tendência a reconduzir o ser vivo ao inorgânico) e sua relação com o sadismo e o masoquismo, paradigma do nexo entre a pulsão de morte e as pulsões sexuais.

No artigo de 1938, a postura adotada em 1930 quanto à destrutividade foi retomada, levando Freud a situar a antiga oposição entre a sexualidade e a autoconservação sob o domínio de *Eros* e a afirmar a pulsão de destruição como uma exteriorização da pulsão de morte, decidindo-se finalmente por aceitar apenas duas pulsões básicas (Freud, 1933:109). A libido continuou a ser utilizada para denotar as manifestações do poder de *Eros*, a pulsão de vida, “a fim de distinguí-la da energia da pulsão de morte” (Freud, 1929:125). Ou seja, em toda manifestação pulsional a libido dispõe de uma parte, mas nem tudo que é manifestação pulsional é libidinal. A dificuldade de apreender a pulsão de morte, que tem na pulsão agressiva seu principal derivado e representante, deve-se ao fato de sempre estar ligada a *Eros*, lado a lado, em constante luta. A vida consiste essencialmente nessa luta entre a pulsão de vida e a pulsão de destruição e, portanto, “a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida”, civilização esta que tem na inclinação do homem para a agressão seu maior impedimento (Freud, 1929:126).

Portanto, considerar a pulsão de morte como autônoma significou também conceber uma maldade originária, que não é exercida em nome do princípio do prazer nem se coloca a serviço da sexualidade. Uma positividade do mal.

Na leitura de Garcia-Roza, a principal diferença entre o *mal radical* kantiano e a *destrutividade* freudiana é que esta é um *princípio*, ou seja, “algo que está presente a cada momento regendo cada começo” (1990:155). Pelo fato de ser considerada como um *princípio* é que é possível a concepção de Lacan como “vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar” (Seminário7:259). Portanto, é a pulsão de morte enquanto princípio disjuntivo que vai ser responsável pela manutenção das diferenças, ao contrário de *Eros* que as dissolve e promove a união, podendo chegar a constituir uma massa totalmente indiferenciada. A vontade de destruição que caracteriza a pulsão de morte é o que põe em causa tudo que existe, constituindo-se como impedimento para a

cristalização de formas já instituídas, dando ensejo a novos começos, portanto, abrindo caminho para a criação.

A pluralidade de sentidos e interpretações que podem ser extraídos da teoria pulsional de Freud talvez explique por que os psicanalistas de diferentes abordagens teóricas não se puseram de acordo quanto à visão freudiana, discordando muitas vezes do dualismo simétrico de Freud. (Rapaport, 1957; Winnicott, 1975).

A questão que o norteou a respeito do custo que a civilização tem para o homem (1912–1927), o recalque da agressividade, está presente em sua reflexão sobre a guerra (1915), o mal-estar na cultura (1927), bem como na sua famosa resposta ao físico Albert Einstein (1932), que, sem dúvida, é um dos seus mais consistentes pronunciamentos sobre o problema da agressividade, destruição e violência na vida entre os seres humanos e os grupos sociais.²⁶

Einstein, em longa carta escrita em agosto de 1932 sobre os motivos que levam os homens à guerra, lança a Freud duas questões:

“Existe alguma forma de livrar a humanidade da ameaça de guerra?”

“É possível controlar a evolução da mente do homem, de modo a torná-lo à prova das psicoses do ódio e da destrutividade?” (Freud, Vol. XXII, 1932:193).

Em sua resposta, Freud concordou com Einstein em que para se pensar – a partir de seu campo específico de conhecimento, como cientista da psicologia – em como “proteger a humanidade da maldição da guerra” era necessário começar por entender a relação entre a Lei (*Recht*) e o Poder (*Macht*). Desenvolveu um raciocínio cujo objetivo era demonstrar como a Lei (*Recht*) é na realidade uma transformação da violência podendo, portanto, retomar sempre sua forma primitiva.

Ao indagar-se sobre as origens (causas?) do pacifismo de alguns, Freud estabeleceu uma distinção fundamental, para a compreensão de sua última teoria pulsional, entre *poder* e *violência*, produzindo a partir dessa reflexão uma proposta para a preservação da lei e da paz na cultura, que entendemos como a retomada das teses de Psicologia das Massas (1921) sobre a união dos indivíduos na identificação com um ideal. Acompanhemos seu raciocínio.

²⁶ A correspondência foi publicada em Paris, pelo Instituto Internacional para Cooperação Intelectual em março de 1933, tendo sido proibida sua circulação na Alemanha (NL:192, Vol.XXII).

“É, pois, um princípio geral que os conflitos de interesses entre os homens são resolvidos pelo uso da violência” (Freud, 1932:198). Mas por que a violência se tornou esse princípio geral de resolução de litígio entre os homens, e instrumento para arbitrá-lo?

Freud respondeu a essa questão afirmando a necessidade de uma instância suprema, que seria dotada do *direito* e do *poder* de arbitrar todos os conflitos de interesses. As instâncias supremas para Freud seriam o *Direito* e a *Lei*. Para Freud, um dia teriam sido produto da violência, da força de um ser único sobre os demais membros da horda. Em um dado momento, surgiram duas novas condições – a primeira teria sido a união de diversos indivíduos fracos numa força comunitária que transformou a violência em lei e direito, segundo suas teses de *Totem e Tabu* (Freud, 1913-14). A segunda seria a necessidade de que a união fosse estável e duradoura, o que criou a exigência de vínculos emocionais, identificação entre os membros da comunidade, derivadas do amor ao líder ou *ideal do eu*, segundo suas teses de “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (Freud, 1921).

Desta forma parece haver uma dupla face da inscrição da violência – transformada, entra a serviço da preservação da comunidade e da vida cultural e não apenas um desejo de fazer sofrer ou de matar o semelhante, deixando de ser pura impulsão irracional para a destruição para se transformar também na justiça, isto é, o meio pelo qual os indivíduos passaram a instaurar o Direito e a Lei, em outras palavras, a Ordem Simbólica. O modo como Freud se engajou no questionamento incitado por Einstein o conduziu a uma sistematização crítica contundente da cultura a partir da sua própria perspectiva teórica.

Finalmente, articulou a terrível página da história aberta na sua pátria (*Heimat*) a uma nova posição diante da vida e da morte. O estudo da violência, que aparece nesse seu trajeto, desde sua definição como instrumento imprescindível à organização social por fazer parte da agressividade pulsional dos homens, até sua definição como domesticável pela ação da civilização, deu lugar a uma nova dimensão da teoria das pulsões, um novo dualismo a partir da introdução no corpo teórico de uma pulsão de morte.

Freud reformulou, praticamente inverteu, a pergunta que havia inaugurado a correspondência entre ele e Einstein, ao indagar, “Por que a paz? Por que o senhor, eu e tantas outras pessoas nos revoltamos tão violentamente contra a

guerra?” (Freud, 1932: 206). Uma vez aceito que a constância e a irredutibilidade da pulsão de morte – a pulsão por excelência – é silenciosa e se apresenta fusionada (*Triebmischung*) com a pulsão de vida sob a forma de *destrutividade*, Freud dedicou-se a responder a Einstein sobre as condições e os destinos da violência e da paz, esclarecendo alguns pontos que consideramos extremamente importantes nessa carta que, sem dúvida, é um de seus textos mais significativos sobre o tema (Freud, 1932:206).

A existência de uma espécie de “pulsão de paz” criada socialmente, condicionada por um fortalecimento do intelecto e capaz de governar a vida pulsional e a internalização dos impulsos agressivos – com todas as suas conseqüentes vantagens e perigos, já tão bem descritos no seu texto sobre o “Mal-estar na Cultura” – foi a sua resposta conclusiva.

Nós, os pacifistas, temos uma *intolerância constitucional*²⁷ à guerra, digamos, uma idiossincrasia exacerbada no mais alto grau. Realmente, parece que o rebaixamento dos padrões estéticos na guerra desempenha um papel dificilmente menor em nossa revolta do que as suas crueldades. (...) tudo o que estimula o crescimento da civilização trabalha simultaneamente contra a guerra (Freud, 1932:208).

A proposta que pode ser lida a partir da sugestão de Freud no debate com Einstein a respeito das condições geradoras de homens pacifistas, tanto no que se refere ao avanço da ciência de um lado, quanto a uma ética e uma estética que trabalha a favor da cultura, pode ser interpretada como uma referência ao mecanismo da *sublimação*. Única das vicissitudes da pulsão que atende diretamente à exigência de satisfação de uma forma que satisfaz simultaneamente à exigência individual e à cultural, por visar ao mesmo tempo o bem individual e o bem comum. Pela sublimação, a pulsão sexual escapa ao recalque, enquanto seu *alvo* sofre uma substituição por um *alvo* não sexual, socialmente valorizado. A dessexualização do *objeto* da pulsão faz-se pelo deslocamento do investimento libidinal do objeto sexual primitivo para que retorne para o Eu (narcísico), para num segundo momento dirigí-lo a um novo objeto, desta vez não sexual, derivando deste a sua satisfação. Logo, a condição de se alcançar a satisfação pulsional sublimada é a mediação do narcisismo, e a condição para que o deslocamento de um *alvo* sexual a outro não sexual se faça é que ele seja valorizado socialmente, isto é, que “ele corresponda a ideais simbólicos e valores sociais vigentes numa determinada sociedade”(Garcia-Roza, 1995:143). Essa

²⁷ O grifo é nosso.

capacidade sublimatória, destino pulsional entendido como barreira contra o gozo é, para Freud, um dos recursos do homem na criação das condições geradoras de homens pacifistas.

A conclusão que esse texto nos permite tirar, apesar da aparente incoerência que em certos momentos ameaça nos confundir, é que pulsão de morte não significa necessariamente violência que desemboca na guerra, mas que ela pode perfeitamente coexistir com a possibilidade de o homem desejar a paz. A violência não pode ser considerada como um destino que deriva necessariamente da *pulsão de morte*, uma violência *instintiva* que é admitida com tanta certeza e determinismo, como o é a mortalidade. É preciso saber diferenciar o fenômeno da *repetição da violência* na esfera das relações entre os homens e suas razões, da utilização da teoria psicanalítica, em especial do conceito de *pulsão de morte*, para fazer da violência um destino naturalizado do homem. Quando a violência é definida apenas como agressividade e é equiparada a uma pulsionalidade, esta termina por ser banalizada e, por isso mesmo, justificada e perpetuada e, o que é mais grave, tendo como suporte uma utilização deturpada da teoria freudiana, que nesse caso é empregada de forma selvagem. Birman, em sua avaliação do uso do conceito de pulsão de morte pelos psicanalistas, é bastante preciso:

Durante muito tempo, a psicanálise habituou-se a responder aos problemas sociais e políticos de maneira naturalista, isto é, como se determinadas características e traços do psiquismo humano fossem os responsáveis diretos por certas práticas sociais. (...) Portanto o modelo explicativo e causal seria não apenas naturalista, mas também determinista. O conceito de pulsão de morte enunciado por Freud em “Além do Princípio do Prazer” serviu de pau para muita obra nessa direção, como uma espécie de chave mágica para explicar tudo de nefasto que ocorria com a existência social dos homens (Birman, 1998: 294,295).

Muitas leituras psicanalíticas das formas de violência interpretaram os regimes totalitários que dela abusaram, como sendo precipitados da *pulsão de morte* e prova empírica de sua existência, o que nos parece constituir um grande equívoco. Embora Freud tenha removido o antagonismo entre psicologia do indivíduo e do grupo, alertou quanto à aplicação do conhecimento do funcionamento psíquico de um *indivíduo* aos fenômenos sociais, como os da violência e crueldade que se manifestaram na vigência do regime nazista. Isso seria um estudo psicológico, na melhor das hipóteses. Acontece que para se pensar o sujeito da psicanálise, é preciso levar em consideração sua inscrição em um “campo estritamente intersubjetivo, no qual ele é permeado por valores

simbólicos que o transcendem e pelas forças pulsionais que o impactam” (Birman, 1998: 296).

É possível concluir, apesar da dificuldade do tema e de uma certa confusão que observamos na aplicação do conceito teórico, que pulsão de morte não significa necessariamente violência e destruição como *mal absoluto*, podendo perfeitamente coexistir com a possibilidade do homem desejar, ou apenas tolerar, o outro na radicalidade de sua diferença (paz). A violência ou a crueldade exercidas sobre o outro, o gozo com a exploração ou a destruição do outro não são absolutamente irracionais, como bem o demonstra a história, incluindo a história recente entre nós. Não é possível, portanto, derivar da teoria das pulsões, principalmente da pulsão de morte, ou da positividade da destrutividade, como queiram chamar, uma violência que, freqüentemente, é admitida com tanta certeza como o é a mortalidade (Costa, 1985; Souki, 1999). É preciso saber diferenciar a *repetição* da violência na esfera das interações humanas, e suas razões, da *destrutividade* própria à pulsão de morte de que fala Freud,²⁸ ao abordar o custo da civilização para o homem.

Nossa hipótese é que a utilização do conceito de pulsão de morte, para fazer da violência um destino naturalizado do homem, não contempla o conjunto da teoria freudiana, quando esta trouxe a figura da morte para o primeiro plano. Desde o início da criação da Psicanálise, Freud introduziu a figura da *morte* em seus escritos, porém somente em 1920, em *Além do Princípio do Prazer*, ela recebeu um estatuto teórico, provocando uma inversão na concepção freudiana do movimento pulsional, até que, em 1930, foi ainda mais longe ao se dedicar a pensar a destruição na esfera da cultura. O deslocamento da concepção de auto-engendramento da vida (instalação automática do princípio do prazer) para uma concepção da vida como uma conquista (a instalação do princípio do prazer não é automática) estabeleceu condições para sua instalação – a vida não pode ser compreendida apenas como própria à constituição do sujeito, pois depende do investimento do outro e esse só pode realizar-se no contexto, no tempo, na cultura que lhe servem de berço. As conseqüências desta reformulação teórica de Freud, inicialmente vitalista, seguem abrindo questões e certamente merecem ser pesquisadas, na clínica e na cultura.

²⁸ Freud, S. *Mal-estar na Cultura*, pp. 121-126, cap. VI, *Esboço de Psicanálise, A teoria dos Instintos*, cap.II, pp. 173-176.

A violência contra o outro, seja quem for e por que razão for, ao ser equiparada a uma pulsionalidade, pode cair na banalização. Como consequência, pode gerar atuações perversas que se perpetuam, e a teoria psicanalítica passa a ser utilizada de forma deturpada para justificá-la, passando a ser empregada de forma selvagem, o que é lamentável. Tentar evitar a ambigüidade da utilização do conceito de pulsão de morte parece fundamental. Trata-se de figura silenciosa e invisível, pulsão sem representação, que é constitutiva do sujeito tanto quanto a pulsão sexual. A leitura da agressividade como pulsional é também garantia de vida e criação do novo. Por outro lado, a destrutividade e a violência, que têm o outro como destinatário, estudadas à luz da *fusão pulsional* e do *narcisismo das pequenas diferenças* , estão contidas em suas possibilidades. Se são as que se repetem com mais frequência, podemos nos associar àqueles que voltam a perguntar: Por que a violência? Por que tanta destruição?

Manter viva essa diferença e essa indagação é extremamente importante para este estudo sobre a transmissão. É justamente por sabermos que Freud enunciou a inexistência de uma diferença estrutural entre o campo do indivíduo e o campo do social que podemos afirmar com segurança que o que importa é pensar no modo como o sujeito, que é sempre o sujeito da pulsão, se inscreve num determinado tempo e contexto simbólicos, que o recebem e investem seu corpo, e que para viver tem que ser ocupado (*besetzt*) pelo desejo do outro, herdeiro de uma transmissão que lhe é concedida pela ordem social.

2.3

A Shoah como Paradigma da Catástrofe

Se as atrocidades da Primeira Guerra Mundial deixaram a marca da morte em todos os cantos do velho mundo, diante do genocídio da Segunda Guerra Mundial elas empalideceram. Freud não pôde testemunhar o que constituiu para todos e para várias gerações o traumatismo maior: a “Solução Final”. Para as vítimas que puderam sobreviver, para seus filhos nascidos na esteira dos acontecimentos traumáticos, para os sobreviventes marcados pelo horror, a vergonha e a culpa. “E para outros: desde a cumplicidade até à contemporização, a gama espectral da complacência à impotência coloca em causa toda uma geração”

(Millot, 1989:8). Ao que se pode acrescentar que os seus efeitos são extensivos a várias gerações, enquanto herdeiras dessa catástrofe.

O “ovo da serpente”²⁹ que já se anunciava no tempo da carta de 1932, preconizou o fim do mundo civilizado, tal como era conhecido até então, dando lugar não só à segregação preponderantemente anti-semita, como também a uma destrutividade racional, isto é, uma destrutividade pensada, premeditada, cientificamente planejada e executada em escala industrial, contra o corpo do próximo, e que acabou por abrir caminho à *solução final* genocida.³⁰ Além disso, revelou-se em escala e formas, nunca antes sequer imaginadas, a capacidade que o ser humano possui de adotar uma total indiferença para com o sofrimento do *outro* a ponto de concordar que ele deva ser eliminado por ser *outro*, como bem coloca Agambem (1995). A comprovação da capacidade destrutiva do homem e da sua indiferença merece ser destacada, quando tentamos compreender os horrores perpetrados pelo homem “civilizado” na vida cotidiana do Ocidente, no século XX e se estendem ao XXI.³¹

A filósofa política Hannah Arendt, nascida como judia na Alemanha, de onde fugiu em 1933, exilou-se em Nova York desde 1941. No tempo de suas reflexões iniciais, Freud acabara de descobrir o inconsciente e “acertava suas contas com o conformismo” de uma sociedade que nada queria saber da sexualidade nem da maldade que habita os homens desde a mais tenra infância. Em sua luta constante contra a opressão e o preconceito, ao analisar o contexto da *Shoah*, Arendt se esforçou em “compreender” os fatos ultrajantes:

Os acontecimentos políticos do século XX atiraram o povo judeu no centro do turbilhão de eventos; a questão judaica e o anti-semitismo, fenômenos relativamente sem importância em termos de política mundial, transformaram-se em agente catalizador, inicialmente, da ascensão do movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizada do Terceiro Reich, no qual todo cidadão tinha de provar que não era judeu ou descendente de judeus e, em seguida, de uma guerra mundial de ferocidade nunca vista, que culminou, finalmente, com o surgimento do genocídio, crime até então desconhecido em meio à civilização ocidental. Creio ser óbvio que isso exige não apenas lamentação e denúncia, mas também compreensão (Arendt *apud* Souki, 1999:).

²⁹ O cineasta sueco Ingmar Bergman dirigiu um fantástico filme com este título que mostra muito bem como a serpente já podia ser vista em gestação durante o início da década de 30, quando Hitler subiu ao poder.

³⁰ O filme **Arquitetura da Destruição** documenta este planejamento de forma a se entender que a “solução final” foi resultado de ampla pesquisa, planificação e posterior execução.

³¹ A referência a este século se justifica, neste estudo sobre a transmissão porque a geração dos filhos dos sobreviventes dos campos de concentração nazistas e dos próprios nazistas, nasceu em meados do século XX, mas segue vivendo no século XXI, herdeira do legado do contexto que a recebeu.

“O essencial para mim é compreender, eu preciso compreender” foram as palavras de Arendt que, segundo Julia Kristeva, foi uma mulher que, armada de sua própria escolha, fez nascer um sentido onde leu o que outros escreveram e falaram, transformando-o (Kristeva, 2002:38). E quando se trata de focalizar a *Shoah*, resultado do anti-semitismo nazista que marcou a humanidade com uma das mais trágicas páginas de sua história, a compreensão consiste em uma atitude específica diante do acontecido, Arendt acrescenta:

Repito: compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que ela seja, venha a ser ou possa ter sido (Arendt *Apud* Souki, 1999:).

Os crimes contra a humanidade que se sucederam depois da II Guerra Mundial,³² – Hiroshima, Nagasaki, Bósnia, Kosovo, Iraque, Ruanda, Camboja – não cessam de nos mostrar que a ‘compreensão’ convocada por Arendt e o ‘estudo sereno da alma humana’ proposto por Levi, careceram de seguidores suficientes. Ao mesmo tempo, não cessam de confirmar as teses freudianas a respeito do custo que a inclinação para a agressividade tem para os homens gerando questões importantes quanto aos conteúdos psíquicos transmitidos de uma geração para outra.

Quando, durante o período entre as duas guerras mundiais, Freud alertou para o perigo eminente, antecipou também a possibilidade de os homens provocarem nova catástrofe, que apenas alguns anos mais tarde viria a se concretizar, e manifestou seu temor a respeito dos destinos da destrutividade do homem.

Se, porém, uma cultura não foi além do ponto em que a satisfação de uma parte de seus participantes depende da opressão da outra parte, parte esta talvez maior – e este é o caso em todas as culturas atuais – (...) uma civilização que deixa insatisfeito um número tão grande de seus participantes e os impulsiona à revolta, não tem nem merece a perspectiva de uma existência duradoura (Freud [1927]1928:22).

Nossa perplexidade repete-se quando diante de violência e indiferença dos fatos do cotidiano atual, constatamos que “uma das descobertas mais sinistras e

³² *Crime contra a humanidade* foi um termo criado em 1945 a partir do julgamento de Nüremberg para designar os crimes cometidos pelos carrascos nazistas, para diferenciá-los dos crimes comuns e dos crimes de guerra.

melancólicas do nosso tempo é que os homens e nações podem matar sob certas circunstâncias, sem ter de enfrentar uma censura efetiva por parte da civilização” (Langler *apud* Lins, 1990:16).

A hipótese que sustentamos consiste em pensar que os horrores da segunda guerra mundial, os crimes que se manifestam no significativo Auschwitz, marcaram não só a geração que a viveu, como continuam a marcar as gerações seguintes, de uma forma particular. Isso se deve à incapacidade dos sobreviventes da *Shoah* de romperem o *silêncio* que se instalou desde a incidência das vivências traumáticas, durante um longo tempo entre todos aqueles que as viveram, impedindo o reconhecimento e a resolução das feridas traumáticas, sofridas e infligidas.

No caminho que percorremos em busca da obtenção de maior clareza quanto ao lugar que a *Shoah* ocupou na Modernidade, as reflexões de Bauman nos ajudaram a entender que se tratou de um:

Choque único entre as velhas tensões que a modernidade ignorou, negligenciou ou não conseguiu resolver e os poderosos instrumentos de ação racional e efetiva que o próprio desenvolvimento moderno fez surgir. Mesmo que seu choque tenha sido único e exigisse uma rara combinação de circunstâncias, os fatores que se reuniram nesse encontro eram, e ainda são, onipresentes e ‘normais’. Não se fez o suficiente depois do Holocausto para *sondar* o potencial medonho desses fatores e menos ainda para *impedir* seus efeitos potencialmente aterradores. Creio que muito mais pode ser feito – e certamente deve ser feito – nos dois sentidos (Bauman,1989:17)³³.

Considerar a *Shoah* como sendo propriedade dos judeus, como assunto a ser testemunhado e preservado pelos sobreviventes e legado a seus descendentes, é certamente um grande equívoco. Reduzir esse acontecimento a um trauma particular de um povo, que na melhor das hipóteses, desperta a compaixão dos demais, ou “explicar o crime pela sua *germanidade* é um exercício que absolve todos os demais, e em particular, tudo o mais nele envolvido”. Além disso, mantém confinada ao silêncio a mensagem contida na *Shoah* a respeito das “instituições que nos protegem”, das “leis” que obedecemos e dos modelos de conduta e relacionamento que aprendemos a considerar como sendo “normais”. (Idem)

A Indústria do Extermínio foi montada pela Alemanha Nazista, para marcar e extinguir aquele que, paradoxalmente, funda a própria possibilidade da

³³ Bauman, dedicou seu livro à esposa, Janina, sobrevivente do gueto que escreveu um livro de memórias, **Winter in the Morning** (Londres, Virago Press, 1986), cuja leitura o mobilizou para a questão da *Shoah* (o grifo é nosso).

existência da massa nazista – o Judeu, o radicalmente estrangeiro, aquele que vive nas fronteiras, o outro irredutível da comunidade de idênticos. Seis milhões de judeus europeus foram exterminados entre 1938 e 1945. No entanto, os judeus não foram os únicos marcados como excluídos da nova ordem instaurada por Hitler, nem aquele tempo foi o único afetado pela tragédia. “O Holocausto nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano e, por essa razão, é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura” (Bauman, 1998:12).

Fethi Benslama, em uma brilhante conferência³⁴ sobre a representação e o impossível, nos lembra que 50 anos depois de Elie Wiesel haver escrito *Hier ist kein Warum*³⁵, a crônica dos genocídios no mundo contemporâneo mantém-nos na órbita da *Shoah* e de suas conseqüências, para além de sua singularidade histórica. Por isso mesmo, o esquecimento ou a indiferença face à memória histórica da *Shoah* “é um sinal de perigosa cegueira, potencialmente suicida” (Idem:12). Afinal, a invenção dos Campos de Extermínio com sua complexa engenharia química e civil, apoiada por inúmeras empresas fornecedoras de “material”, foi o evento crucial do século XX.

Foi em Auschwitz-Birkenau que se realizou o ato mais sério de extermínio, ao nível sociológico, psicológico e jurídico, apoiado sobre um discurso técnico científico-jurídico. A lógica do extermínio, desde o massacre dos armênios no princípio do século, passando pelo genocídio dos judeus e ciganos, e tantos outros que, hoje, nós, os mais afortunados, assistimos pela televisão, foi produto direto do poder do Estado soberano convertido em legítimo aterrorizador. Portanto, nossa intenção de trabalhar com a figura da *Shoah*, como paradigma de uma catástrofe coletiva, significa utilizar o conhecimento que dela extraímos a partir do intercâmbio com os demais campos do saber, com o objetivo de pensar como o psicanalista pode estender seu instrumento para compreender a cultura que produziu a política do extermínio e de que modo os efeitos desta catástrofe (e de

³⁴ Conferência pronunciada no Musée Memorial des Enfants d’Izieu em 2/4/2000.

³⁵ *Hier ist kein warum*, é uma frase que foi extraída do relato de Primo Levi, sobre seu transporte para Auschwitz. Quando sedento tentava alcançar um fragmento de gelo que se agarrara ao vagão, esticou-se para tal, quando um guarda da SS passava e ao perceber o que ele tentava conseguir, jogou o gelo longe. Ao lhe perguntar “*Warum?*” (por que?) Primo Levi dele escutou em resposta – “*Hier ist Kein Warum*” (Aqui não há porque). Muitos outros escritores e cineastas, especialmente Claude Lanzmann, diretor do filme documentário **Shoah**, usaram esta citação para enfatizar a impossibilidade de compreender o que se passara naquele horror.

outras) são transmitidos para a geração seguinte, geração que no caso da *Shoah* constituiu a civilização em que hoje vivemos.

O debate suscitado pelas diferentes linhas de pesquisa, na Psicanálise, na História, na Literatura, na Poesia, na Arte e no Cinema, permite-nos pensar a *Catástrofe* em analogia ao desenvolvimento da teoria psicanalítica do *Trauma* e suas vicissitudes, considerando que a responsabilidade do psicanalista se estende ao coletivo, desde o momento que os fundamentos da teoria freudiana demonstraram não existir oposição entre o que constitui o sujeito e a cultura. A especificidade da função do psicanalista na clínica, a possibilidade de construção de uma *narrativa* dentro de um processo psicanalítico sob transferência, leva em conta a figura do *testemunho* em psicanálise, permitindo estender o estudo do trauma, lido em Freud, a uma articulação entre *Catástrofe e Transmissão*, entre *Psicanálise e História*.

As questões levantadas por LaCapra (1998), a respeito da interação entre história, memória e trauma, focalizam preocupações que estiveram presentes ao longo de toda a elaboração do texto aqui apresentado. Elas se referem ao significado do *trauma* na História, aos fenômenos cuja natureza traumática bloqueia seu entendimento e transtorna a memória, produzindo ao mesmo tempo efeitos retardados (*nachträglich*) cujo impacto sobre a tentativa de representar impede o acesso ao passado (LaCapra, 1998:1). O documentário de Lanzmann, *Shoah* (1985), estudado por Felman e LaCapra (LaCapra, 1998:95),³⁶ apresenta de forma transparente a temática ora suscitada. Ao mesmo tempo, levanta questões sobre a responsabilidade da arte em relação aos eventos históricos catastróficos, psiquicamente traumáticos, quando estes permanecem investidos e valorizados afetivamente, como acontece neste caso. Terão aqueles indivíduos, que estavam diretamente envolvidos com uma catástrofe como a *Shoah*, responsabilidades mais sérias com o passado e com a maneira como é recordado no presente?

Primo Levi descreveu algumas das auto-acusações que um sobrevivente pode se fazer – a falta de heroísmo, de resistência, de ter se deixado humilhar, de não ter ajudado os outros tão ou mais fracos e desfavorecidos, de não haver

³⁶ Para isso ver tb. Shoshana Felman, The Return of the Voice: Claude Lanzmann's Shoah In: Felman, S and Laub, Dori In: **Testimony: Crisis of Witnessing, in Literature, Psychoanalysis, and History**, New York, Routledge, 1992, pp. 204-283.

salvado a vida dos familiares, de ter se transformado num *kapo*³⁷, de ter escapado, simplesmente – porque, na realidade, aqueles que de fato viveram os horrores do mal absoluto, os *Muselman*³⁸, não puderam testemunhar “porque sua morte começara antes da sua morte corporal. Falamos nós em lugar deles por delegação” (Levi, 1990:47).

Mas são eles, os “muçulmanos”, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. Nós, tocados pela sorte, tentamos narrar com menor ou maior sabedoria não só nosso destino, mas também aquele dos outros, dos que submergiram (Levi, 1990:47).

Segundo o brilhante estudo de Hannah Arendt sobre “As Origens do Totalitarismo”, o mal absoluto associado ao mal radical kantiano entendido como vontade perversa capaz de inteligibilidade, passa por uma crítica de Arendt, que não o concebe como um pecado original. O mal de que os homens são capazes não conhece limites e tal como se deu na Alemanha nazista, o horror atingido, para além do anti-semitismo, para além do real, escapa a qualquer entendimento humano. “Somente a ‘imaginação aterrorizada’ daqueles que não sofreram o horror destruidor, mas que foram ‘acordados’ pelas ‘narrativas’, pelas ‘séries de eventos memorados’, é capaz de uma ‘reflexão sobre o horror’”. O mal absoluto consistiu numa modalidade histórica, cristalizada de reduzir os homens a uma *superfluidade*; significa, negar seu pensamento e espontaneidade para levá-los a destruir sem escrúpulos uma parte da humanidade. (Cf. Kristeva, 2002:135).

Desde os anos 50, quando já se encontrava em Nova York, Arendt em seus primeiros estudos sobre Auschwitz identificou o *mal radical à banalidade do mal*, isto é, à destruição do pensamento – “uma destruição dissimulada, generalizada, despercebida e, nesse sentido, banal, mas igualmente escandalosa – prefigurando o aniquilamento escandaloso da vida”. Julia Kristeva, nesta jóia que é sua leitura da mulher e politóloga Hannah Arendt, ao comentar as críticas sofridas por Arendt

³⁷ Termo alemão diretamente derivado do italiano servia para designar um prisioneiro que, na hierarquia dos campos de concentração nazistas, por ordem dos alemães, exercia o comando e a chefia sobre seus companheiros, obrigado a lhes aplicar os castigos e penas, responsável direto perante um oficial nazista. Eles eram escolhidos entre os presos que lhes “pareciam” mais sádicos e cruéis; às vezes era escolhido um preso do grupo nacional ou religioso antagônico ao grupo sob seu comando.

³⁸ Termo alemão utilizado para designar os prisioneiros do campo de concentração que haviam perdido o desejo de viver, no ápice da ameaça de morte por meio da fome, da exaustão e do desespero. Irreversivelmente exaustos, extenuados e apáticos, os *Muselman* “viviam” sem a menor chance de sobreviver. Muitos atingiam este estágio pouco depois de sua chegada ao *Lager*, incapazes de se adaptar àquele ambiente brutal e desumano. As explicações dadas para a escolha do termo eram o fatalismo ou a faixa que era usada na cabeça simulando um turbante.

devido à posição adotada frente ao julgamento dos crimes contra a humanidade cometidos por Adolf Eichmann ³⁹ sublinhou que “era preciso estar de má fé, ou não ter lido os textos criteriosos de Arendt, para afirmar que, ao fazê-lo, ela desculpava ou banalizava os crimes de Eichmann”(Kristeva,2002:136).

A propósito da obrigação com o passado, pensamos que uma segunda questão se impõe. Uma leitura sobre a interação entre História e memória, engajada em considerações ético-políticas, relacionadas ao conhecimento dos acontecimentos que dominaram o panorama mundial a partir do século XX e com as repercussões da *Shoah*, levantou importantes questões, de ordem representacional e moral, também para aqueles que não estavam diretamente envolvidos. Podemos falar então de uma responsabilidade da *segunda geração* para com a História correspondente à memória de suas origens? Qual seria ela?

Certamente, muito já foi escrito no intuito de responder a essas inquietações a partir de múltiplos campos discursivos – História, Filosofia, Psicologia, Cinema, Literatura, Poesia, Sociologia - mas o que pode dizer um psicanalista? A contribuição da Psicanálise, a partir da conceituação de *trauma*, em suas diversas versões, tal como foi teoricamente desenvolvida desde os estudos iniciais com as históricas, até a mudança teórica operada no tempo da Primeira Guerra Mundial, nos oferece o suporte para uma reflexão sobre as questões relativas aos efeitos dessa catástrofe, que foi produzida pelo homem contra o homem, no seio da cultura moderna, marcada pelos valores do Iluminismo.⁴⁰

2.4

Catástrofe e Trauma

Quando Freud começou a acompanhar os tratamentos dos soldados sobreviventes, chegou à conclusão que, pela sintomatologia apresentada, as chamadas *Neuroses de Guerra* nada mais eram do que *Neuroses Traumáticas*.

³⁹ Otto Adolf Eichmann, diretor do escritório IV-B-4 da Secretaria de Segurança Central do Reich, organismo que garantia a “eliminação do adversário judeu”. Capturado em Buenos Aires em 11 de maio de 1960, foi extraditado para Israel, onde teve seu processo julgado, em Jerusalém, em 1961, ao fim do qual foi condenado à forca. (cf. Kristeva,J:136).

⁴⁰ Para esclarecimento dessa temática da cultura em que se inscreveu a política segregacionista da Alemanha nazista que levou à “solução final”, sugerimos a leitura de **A Inquietante Estranheza do Outro, Política e Alteridade na Psicanálise**, Oliveira, GT. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Rio de Janeiro, 2003.

Ao circunscrevermos o campo teórico dos traumas e das neuroses traumáticas, estamos considerando que se trata de um ponto de intersecção entre o trauma individual e as catástrofes coletivas que permite aprofundar as questões relativas à representação e transmissão de uma experiência traumática que se configura como catástrofe para um coletivo. Ao lançarmos mão do conceito psicanalítico de *trauma*, sabemos que ele não coincide perfeitamente com o significado de uma *catástrofe*, tal como pode ser entendido pelas diferentes abordagens. Do ponto de vista de um psicanalista, *trauma* vem a ser um fenômeno psíquico que não depende apenas do acontecimento, do referente, uma vez que mesmo diante de acontecimentos de extrema violência ou periculosidade cada sujeito reage de forma singular, forma essa que depende da sua economia libidinal no momento da incidência do acontecimento e esta depende de como se deu a sua estruturação psíquica ao longo de sua história de vida. Por conseguinte, teremos o cuidado de não fazer coincidir a figura da *catástrofe* no campo do social com a do *trauma* no campo da metapsicologia freudiana.

Nossa proposta consiste em fazer um recorte que contemple a articulação entre indivíduo e grupo social ou coletivo, baseada no modo como Freud pensou a cultura, ou seja, entender em primeiro lugar qual a influência que o sujeito do inconsciente exerce sobre a produção das catástrofes coletivas, e em segundo lugar os impactos que os fenômenos catastróficos, como a *Shoah*, têm para a subjetividade e seus efeitos traumáticos *a posteriori*. Começemos então por definir cada um dos termos conceitualmente:

Catástrofe, do grego *kata-strophé*, significa literalmente “virada para baixo” (Nestrowski & Seligmann-Silva, 2000:3), podendo ser entendido como desabamento ou desastre, ou o mesmo que o hebraico *Shoah*. No francês *catastrophe*, do grego *kata-strophé*, significa derrubamento, desabamento; ruína, desordem; submissão; conquista; desenlace, desfecho, fim; fim da vida, morte. Em latim, *catastrophā* significa mudança da fortuna; peripécia (no teatro); movimento de conversão. (Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa – Machado, JP).

Apesar de *catástrofe* não fazer parte do arcabouço conceitual psicanalítico, concordamos com Nestrowski e Seligman (1998-99:4), quando consideram que por definição ela provoca um *trauma*, e aí já nos encontramos em território familiar. Foi diante do surgimento de uma sintomatologia refratária aos

tratamentos psiquiátricos da época, manifestada na patologia dos sobreviventes da *catástrofe* que foi a guerra de 1914, que Freud foi consultado pelos médicos que tratavam os sobreviventes da *barbárie* que assolou os campos de batalha da Europa. Para tornar possível a abordagem dos fatos históricos que passaremos a discutir ao considerar a *Shoah* como paradigma da catástrofe, passaremos em seguida a definir o modo como o conceito de *barbárie* será utilizado, buscando suporte na leitura do historiador.

2.4.1. Catástrofe e Barbárie

Na Conferência da Anistia de 1994, o historiador Eric Hobsbawm apresentou o ensaio *Barbárie: Manual do Usuário*⁴¹, proferido para ser útil como guia para compreender como, após cerca de 150 anos, o processo de declínio da *barbárie* se inverteu, dando lugar ao seu crescimento durante a maior parte do século XX, sem que, até os nossos dias, se apresente qualquer indício de um novo declínio. E mais, como é possível que tenhamos nos acostumado e nos adaptado a uma sociedade desprovida das regras de civilização que nortearam nossos pais e avós. Segundo o autor, *barbárie*, neste contexto, ganha dois significados, que atualmente são exercidos simultaneamente, reforçando seus aspectos negativos em nossas vidas. O primeiro diz respeito ao colapso dos sistemas de regras e comportamento moral pelos quais as sociedades costumavam controlar as relações entre seus membros e com outras sociedades. O segundo se deve a uma queda do conjunto de valores herdados do Iluminismo, em sua aspiração de erigir sociedades adequadas a todos os seres humanos do planeta, garantindo-lhes a preservação dos *direitos humanos* na busca do progresso de civilidade, que foi efetivamente conquistado material e moralmente entre os séculos XVIII e XX, sob a influência desse ideário, marcando um período histórico que chegou ao fim.

Em outras palavras, por um lado, a constatação do colapso dos sistemas de regras e comportamento moral pelos quais as sociedades procuravam controlar seus membros e a interação entre eles e as demais sociedades. Por outro lado, a reversão do projeto iluminista do século XVIII, que culmina nos valores defendidos na Revolução Francesa e na Constituição Americana, “corporificado

⁴¹ Posteriormente publicado na *New Left Review*, no. 206, 1994, pp.44-54.

nas instituições dos Estados e dedicado ao progresso racional da humanidade: Vida, Liberdade e Busca da Felicidade, Igualdade, Liberdade e Fraternidade, ou seja lá o que for”, colocando atualmente em evidência os efeitos negativos de sua prática (Hobsbawm, 1998:269).

A juventude da maior parte de sua geração que cresceu sob efeito dos padrões então estabelecidos, fica chocada periodicamente com algum evento involuntariamente terrível, para logo depois absorvê-lo como parte do cotidiano que, se vivido pelas gerações anteriores, teria sido considerado como *desumano* ou *incivilizado*. O choque, escreve Hobsbawm, “ajuda a ocultar o quanto nos habituamos à normalidade daquilo que nossos pais (...) teriam considerado vida em condições desumanas. Meu manual do usuário, segundo espero, é um guia para compreender como isso aconteceu” (Hobsbawm, 1998:268).

O “declive de barbarização” deu-se em quatro estágios principais, tendo se iniciado com a Primeira Guerra Mundial (1914), o período de crise que se instalou desde o colapso de 1917-20 e que se estendeu até o de 1944-7, as quatro décadas da Guerra Fria e por último o que Hobsbawm considera o colapso geral da civilização, conforme conhecemos sobre extensas áreas do mundo a partir dos anos 80. “Há uma óbvia continuidade entre os três primeiros estágios. Em cada um, as lições anteriores de desumanidade do homem para com o homem foram aprendidas e se tornaram a base de novos avanços de barbárie” (Hobsbawm, 1998:170). Essa afirmação é de extrema importância, porque a realidade da violência instituída a partir de 1945 só confirma sua veracidade e nos permite supor que a aprendizagem a que se refere o autor se efetua pela via da transmissão entre as gerações, quer seja direta ou indireta, tal como podemos entendê-la desde o viés psicanalítico.

Já a conexão entre o terceiro e o quarto estágios não é linear, pois o colapso dos anos 80 e 90 não se deu devido a ações de agentes humanos individuais, como foram os projetos de extermínio de Hitler, o terror de Stalin e a Revolução Cultural de Mao, que poderiam e foram reconhecidas como bárbaras; “o colapso ocorreu por que os agentes de decisão não sabem mais o que fazer quanto a um mundo que escapa ao seu controle, e porque a transformação explosiva de nossa sociedade da economia a partir de 1950 produziu um colapso e ruptura sem precedentes nas regras que governam o comportamento em sociedades humanas” (Hobsbawm, 1999:271).

A Primeira Grande Guerra iniciou a escalada para a barbárie. Segundo Hobsbawm, a estimativa feita por Brzezinski das *megamortes* entre 1914 e 1990, que soma 187 milhões, isto é, 9% da população mundial em 1914, mostram que a primeira guerra inaugurou a era mais assassina já registrada na história, ao mesmo tempo em que foi nos habituando aos diferentes tipos de morticínio. Além disso, o pilar central do que se considerava uma guerra civilizada ruiu, não sendo mais possível efetuar qualquer distinção entre combatentes e não combatentes. A civilização nem mesmo teve tempo de se recuperar da Primeira Guerra, o que se seguiu foi uma “Era de Catástrofes” que culminou na “maior de todas as escolas de barbárie, a Segunda Guerra Mundial”. Esta deixou atrás de si um “depósito escuro de crueldade e violência, e um conjunto significativo de homens experientes em ambas e apegados a ambas” (Hobsbawm, 1998:274).

A *barbárie* define, não algo como uma nova técnica a ser utilizada, que precisa ser aprendida pelo homem, mas sim um subproduto da vida em determinados contextos sociais e históricos. Ilustra o desaparecimento das formas de controle tradicionais do Iluminismo, mostrando o deslocamento do “acento de significado na cultura da arma que enfatiza responsabilidade, sobriedade e dever trágico”, tal como se dava na sociedade sem Estado do Curdistão (1993) onde “as armas são disparadas quando precisam ser disparadas”, para uma cultura semi-sexual, semi-pornográfica da pistola nos postos de fronteira (a partir de 1945) quando se instalou para os jovens “uma carga erótica irresistível em portar poder letal em suas mãos e usá-lo para aterrorizar os indefesos” (1998: 269).⁴²

As injustiças que envergonharam o século XIX, como o caso Dreyfuss⁴³ na França e o Zabern na Alemanha, hoje parecem modestas comparadas ao rompimento com as normas estabelecidas por Clausewitz após as guerras napoleônicas, respeitadas até 1914⁴⁴, quando os limites anteriormente vigentes – a guerra era movida contra combatentes e não contra civis – deixaram de ser reconhecidos tanto pelos governos de estado que promovem guerras quanto por

⁴² Ignatieff, Michael, **Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism**, Londres, 1993, pp.140-1, *apud* Hobsbawm, Eric. *Barbárie: Manual do usuário* In: **Sobre História**, São Paulo, Cia. das Letras, 1998, p. 269.

⁴³ Segundo Hannah Arendt, o caso Dreyfuss na França é o ponto de partida para o que ela chamou de “anti-semitismo moderno” (*apud* Kristeva, J.:114 ,2002).

⁴⁴ A Enciclopédia Britânica, em sua 11ª.Edição, diz que “a guerra civilizada, dizem-nos os manuais, confina-se, na medida do possível, à incapacitação das forças armadas do inimigo; caso contrário, a guerra continuaria até que uma das partes fosse exterminada. As forças armadas dos Estados civilizados não executariam seus prisioneiros de guerra nem devastariam países”.

revolucionários e terroristas, como sugerem, além das duas guerras mundiais, as que se seguiram sem trégua. Em todos os casos, a violência estava em ascensão, basta constatar o enorme surto de assassinatos políticos após a guerra, sempre justificados pela diabolização do inimigo o que só fez acelerar a barbarização das medidas que foram sendo tomadas, tendo a tortura como um de seus temas recorrentes.

O “Breve Século XX” – como o denominou Hobsbawm – que vai desde o início da Primeira Guerra Mundial [1914] até o colapso da URSS [1970] – foi dividido em três Eras. Na primeira delas a “Era da Catástrofe”, marcada pelas duas guerras, (1914 a 1948), foram mortos mais seres humanos do que em qualquer outra época. Após a vitória dos aliados (1945), seguiu-se uma época de um extraordinário crescimento econômico acompanhado de uma transformação social que provocou mudanças profundas na sociedade, época que viria a constituir a “Era do Ouro” cujo término coincidiu com o colapso da URSS e suas conseqüências, no início da década de 70. Depois disso uma nova “Era da Catástrofe” caracterizada pela “decomposição, incerteza e crise para grandes áreas do mundo, como a África, a ex- URSS e as partes anteriormente socialistas da Europa”. O futuro descortinado passou a ser encarado como desconhecido e problemático (Hobsbawm, 1994:15).

A “Era de Catástrofe” que levou a sociedade moderna de calamidade em calamidade por 40 anos, tornou difícil, como alertou Freud, acreditar na sua sobrevivência.

Ela foi abalada por duas guerras mundiais, seguidas por duas ondas de rebelião e revolução globais que levaram ao poder um sistema que se dizia a alternativa historicamente predestinada para a sociedade capitalista burguesa e que foi adotado primeiro, em um sexto da superfície da terra e, após a Segunda Guerra Mundial, por um terço da população do globo (Hobsbawm, 1994:16).

Embora o monstro da guerra total do século XX não tenha nascido desde o início já do seu tamanho, ao contrário das guerras anteriores que não envolviam toda a sociedade, de 1914 em diante as guerras sempre foram de massa abrindo espaço para um dos fenômenos característicos mais lúgubres do final do século XX – “a destruição dos mecanismos sociais que vincula nossas experiências pessoais à das gerações passadas” (Hobsbawm, 1994:13). Ou seja, a transmissão do legado de uma geração a outra sofreu bloqueios e rupturas muitas vezes irreversíveis, causando danos às relações entre os homens, que nem sempre têm suas causas reconhecidas e explicitadas.

“Não devemos subestimar a disposição de aprender, até mesmo com os campos de concentração” adverte Hobsbawm (1994:275), ao reconhecer a

repetição do que neles foi aprendido quando se toma conhecimento das experiências divulgadas pela administração do presidente dos Estados Unidos, Bill Clinton, sobre a radiação feita por médicos americanos logo após o fim da II Guerra Mundial até os anos 70, seguindo o modelo de Buchenwald⁴⁵, ou seja, Ciência e Tecnologia de ponta aplicada nos *Lager* e reproduzida anos depois.

O fenômeno deprimente de cessão à barbárie pelos governos do Ocidente, levou o autor a estender sua observação aos fatores que espalharam o terror na América Latina, fazendo com que nos anos 60-70, fosse exercida uma moral bárbara considerada mais eficaz para os fins de dominação pretendidos, deixando um rastro de tortura, terror e assassinato, como sabemos muito bem. A edição de 1992 do Guia Mundial dos Direitos Humanos registrou tortura em 62 dos 104 países investigados, e apenas 15 receberam um atestado inteiramente limpo.

O desmantelamento gradativo das defesas que a civilização do Iluminismo erigiu contra a barbárie nos habituou ao desumano, a tolerar o intolerável, sem que até o momento tenhamos qualquer expectativa de que esse movimento se inverta e crie uma nova direção diferente da repetição. “Guerra Total e Guerra Fria fizeram em nós uma lavagem cerebral para aceitarmos a barbaridade. Pior ainda, fizeram a barbaridade parecer insignificante, comparada a questões mais importantes como ganhar dinheiro” (Hobsbawm, 1944: 279).

George Steiner, estudioso da cultura, cuja reflexão sobre as conseqüências da *Shoah* para a Segunda Geração é realizada a partir da posição de “uma espécie de sobrevivente”, que mesmo sem ter passado pela experiência concreta, se identificava com as seqüelas da *catástrofe* (Steiner, 1987:128), chamou a atenção para a cumplicidade que foi denominada ‘conspiração do silêncio’, que colaborou com o processo historiado (1987:117). Pois, além dos fatos que sacudiram e abalaram irremediavelmente o humanismo europeu através do horror instalado no cerne mesmo da civilização, dentro das universidades, dos museus e dos teatros, não teria chegado a se constituir em um processo tão arrasador se os perpetradores do extermínio não contassem com o silêncio e a indiferença dos homens. “Afinal, a arte, as investigações intelectuais, o desenvolvimento das ciências da natureza, múltiplos setores da atividade universitária, floresceram numa estreita

⁴⁵ Campo de concentração e de extermínio dos mais violentos, no qual foram feitas experiências médicas com os judeus como cobaias humanas, orientadas pelo Dr. Mengele. Recentemente foi exibido o filme **The Grey Zone** de Blake, R, que expõe a máquina de engenharia e bestialidade do conglomerado de Câmaras de Gás e de Fornos Crematórios de Buchenwald.

proximidade espacial e temporal relativamente aos campos de extermínio” (Steiner, 1971:40). Exceção feita a países como a Bulgária, a Dinamarca e a Noruega, a cumplicidade geral no massacre se tornou visível. Inúmeras questões foram abafadas ou ficaram sem resposta.

Por que os fornos crematórios não foram bombardeados pela Força Aérea dos países aliados? Por que as estradas de ferro que faziam o “transporte” para Belsen e Auschwitz não foram destruídas? Por que uma vez descoberta a “Solução Final” decretada aos judeus, não se interrompeu a sua “entrega” aos nazistas, em seus países de origem? Por que não foram destruídas as fábricas de sabão e armamento? Quem comprava? Quem as financiava? Diante de perguntas cujas respostas, quando não são obscuras, são desalentadoras, é que Steiner concluiu que “a mansão da civilização provou não ser um refúgio” (Idem:128).

A ferida aberta na humanidade está longe de cicatrizar, deixando perceber o incremento de práticas perversas, práticas entendidas como aquelas que se dedicam a gozar da destruição, expoliação, exploração, humilhação, ou crueldade sobre o corpo de um outro ser vivo, e que nos habituamos a assistir, alguns com indignação e muitos, como já mencionado por diversos autores, com indiferença, passando gradativamente a fazer parte integrante do imaginário social sem mais provocar escândalo nem reconhecimento dos seus inúmeros efeitos traumáticos. Por esta razão, o mal-estar atual não pode ser pensado apenas como resultante de uma herança psíquica transmitida pelas vias da simbolização dos conflitos e sua conseqüente elaboração sob a forma dos mitos familiares e/ou culturais, nos caminhos e descaminhos da Razão, pilar do ideário iluminista ainda presente no nascimento desse século. O mal-estar, hoje, se apresenta com as marcas da compulsão à repetição, vivida por homens que, por terem levado tão longe o domínio sobre as forças da natureza associado aos recursos que a Ciência e a Tecnologia a ele acrescentam, se apresentam numa escalada da dominação pela barbárie acompanhada de seu séquito de crueldades, disfarçadas ou explícitas, podendo se exterminar facilmente, até o último (Freud: 1937).

Resta saber se o farão, se mais uma vez, como afirma Hobsbawm, lograrão instalar a barbárie, encarregando-se ao mesmo tempo de encontrar justificativas, em geral aceitas ou nem mesmo percebidas, para políticas concentracionárias com arames farpados invisíveis ao olhar de quem não quer ver, levando a práticas de

extermínio que não mais se nomeiam como tal, já que utilizam novas roupagens com novas formas de ‘colaboracionismo’ (Dejours, 1999).⁴⁶

2.5

Guerra e Extermínio: uma Interpretação Psicanalítica

A Primeira Guerra Mundial pode se caracterizar como a primeira tentativa moderna de eliminar uma população inteira. Um milhão e meio de armênios foram exterminados na Turquia. Foi seguida pela *Shoah*, na Segunda Guerra Mundial, quando 6 milhões de judeus da Europa foram assassinados pelos asseclas de Hitler. “O mundo acostumou-se à expulsão e matança compulsória de tal maneira numa escala astronômica, criando fenômenos tão conhecidos que foi preciso inventar novas palavras para eles: *Apátridas (Staatenlos)*⁴⁷ ou *Genocídio*” (Steiner, 1987:57). Um genocídio é definido como *crime contra a humanidade*, crime de Estado, coletivo, e não crime de guerra, recusa do direito à existência de um grupo por um outro grupo, onde o objetivo é o extermínio de todos os seus membros até o último representante, sem distinção de idade ou de sexo. Projeto que é premeditado, preparado e executado de uma maneira ao mesmo tempo fria, organizada e planejada cuja execução necessita de mais de um. A isto se acrescenta aquilo que não é a parte menos importante deste projeto, a negação e o desmentido.

O termo foi criado pela ONU para qualificar o extermínio dos judeus sob o nazismo. O objetivo era eliminar da face da terra o *bacilo judeu*, buscando-o onde ele estivesse, eliminando-o e a seus descendentes. Foram assassinados 10 mil poloneses, mortos entre 1939 e 1940 pelos nazistas, por motivos políticos, para quebrar uma possível resistência; um milhão e meio de prisioneiros de guerra soviéticos, como tática de guerra para aniquilar a força inimiga; os velhos doentes e deficientes foram eliminados por economia de guerra – menos bocas para comer e menos gente para cuidar. E até mesmo os ciganos, raça a ser totalmente exterminada, não teve o mesmo destino nem os mesmos meios empregados para o

⁴⁶ Em notícia publicada na Folha de São Paulo em 18.06.2000, assinada por Gabriela Athias na seção Em Cima da Hora, lê-se que: IBGE elimina “excluídos” no Censo de 2000, a saber, habitantes de rua, MST, nômades, todos aqueles que não têm domicílio “encontrável”. Estarrecedora *política de exclusão* que revela a *inexistência oficial* de parte da população brasileira, cumpre dizer, parte cada vez mais numerosa.

⁴⁷ Em maio de 1945 havia cerca de quarenta milhões e quinhentas mil pessoas desenraizadas na Europa.

extermínio dos judeus: foram eliminados à medida que encontrados. Os judeus foram caçados nos quatro cantos do mundo e levados até os campos da morte para sua aniquilação total (Weirauch,1997:247).

Em 1915, os turcos emitiram uma ordem para se destruïrem todos aqueles e desfigurar tudo aquilo que pudesse deixar traço da existência dos armênios. Foram exterminados os armênios, destruídos seus monumentos, apagadas suas inscrições, interdita sua língua, trocados seus nomes e, como símbolo da vontade de apagamento, foi ordenada a eliminação de todos os cemitérios (Piralian, 1989:136). Até mesmo a morte foi assassinada.

Talaat, um dos principais responsáveis por este genocídio deu, como trágico complemento, uma nova ordem: "Que sejam deportadas todas as crianças com idade para se recordarem". Um ano depois, consultado por Morgenthau, então embaixador dos Estados Unidos, sobre o destino reservado aos armênios, Talaat lhe respondeu terem tido êxito em liquidá-los, como se nunca tivessem existido. O sucesso foi de tal ordem que, até hoje, o governo turco não reconhece o extermínio dos armênios, manipulando a história oficial de seu país. "Um genocídio exemplar, perfeito, pois ele nunca aconteceu" (Piralian,1989:136). Ao extermínio se acrescentou o silêncio do não reconhecimento e ameaças de morte face a qualquer tentativa de inscrição simbólica do genocídio cometido. Assim, os armênios foram despojados de sua história, à qual os turcos se referem como sendo um mito. Sabemos como muitos revisionistas pretendem dar o mesmo destino à *Shoah*.

Os responsáveis por um genocídio tentam então, por meio desta negação, completar, além do assassinato dos sujeitos particulares, o assassinato da própria ordem simbólica, e então, para que sejam destruídos também os sobreviventes, estes também são expulsos da ordem humana. Trata-se, portanto, de conseguir empreender uma destruição total. Isto significa que, além da vida, é a Morte mesma que se tenta destruir, como estrutura simbólica que possibilita a transmissão. O horror está, portanto além da vida, das vidas suspensas, a perda da própria Morte como estrutura de futuro (Idem,ibidem.).

A partir desta afirmação, a psicanalista Helène Piralian⁴⁸, descendente dos sobreviventes do genocídio armênio, considera o processo de um genocídio como o que foi perpetrado contra os armênios pelos turcos, como tendo adquirido o significado de um assassinato da própria Ordem Simbólica. Para ela, penetra-se no

⁴⁸ Em maio de 1987 no Colóquio "Encontros com a Psicanálise: as Funções do Pai" apresentou o artigo *Genocide et Transmission: Sauver la Mort* (1984) no seminário sobre genocídio e transmissão. Após a divulgação de seu artigo, o Parlamento Europeu votou e aprovou o reconhecimento do genocídio dos armênios(1984) e em 1985 foi seguido por uma sub-comissão dos direitos do Homem da ONU. Mesmo assim, o governo Turco seguiu negando e ameaçando as testemunhas.

inominável, lá onde não existe mais nem história familiar nem história pessoal, quando não sobram nem mesmo palavras para contá-la, pois o desmentido (*Verleugnung*) que cerca os sobreviventes torna impossível o testemunho e conseqüentemente a transmissão por via de uma narrativa, impedindo a realização de um processo de luto pelas perdas sofridas.

Com efeito, um assassinato coletivo bloqueia o conteúdo histórico pessoal próprio, bloqueia o próprio sujeito, aterrorizado pela morte tão próxima que o tem permanentemente como alvo, mantendo-o refém de um horror constante. Segundo a leitura de Piralian, ao se verem expulsos do campo simbólico, a única solução para os sobreviventes é apelar para o retorno da morte, assim *forcluída* no real, como uma tentativa de reabertura do Simbólico. “Quem não pode enterrar seus mortos, é um morto-vivo” (Idem:140).

Para tanto seria fundamental o reconhecimento do *genocídio* como expressão de reconhecimento histórico e simbólico da culpa e da perda. O não reconhecimento da morte, a recusa da realidade e a denegação, afirmou Piralian, constituíram impedimentos que atravessaram gerações.

Despojados de história – como se seus ancestrais próximos e distantes nunca tivessem existido – e de língua – pois a maioria dos descendentes não sabe nem escrever, nem ler, nem falar o armênio, os filhos desses pais enterrados devem, necessariamente, se alojar numa língua e numa história alheias, concretamente na língua e na história dos países em que se refugiaram, para poder sobreviver e, em particular, comunicar-se com os outros e consigo mesmo (Gagnebin, 1999:57).

O risco de se perder definitivamente a memória e a tradição que sofreu a ruptura, marcou uma perda da relação com o passado, dando vitória completa aos algozes, pois somente desta forma o aniquilamento dos armênios foi total. Anos depois, diante da relutância para a execução da solução final, por parte de seus assessores, face ao temor da repercussão internacional, Hitler reassegurou-lhes: ‘Quem é que hoje se lembra do extermínio dos armênios?’⁴⁹

O final do século XIX antecipou o que viria junto com o novo século. Caracterizou-se pela introdução da Xenofobia de massa (Hobsbawm, 1994:122), da qual o racismo se tornou a expressão mais vulgar, e a catástrofe humana

⁴⁹Em 1987, Piralien não acreditava que fosse possível que um filme como **Shoah** de Lanzmann pudesse ser feito a respeito do genocídio dos armênios na Turquia., devido ao desaparecimento de todos os documentos e testemunhas. Somente agora, 2003, 26 anos depois do Colóquio em Paris e 88 anos depois do genocídio, o belo filme **Ararat** relata o silêncio que caiu sobre ele e os efeitos da transmissão do trauma até a geração atual que, no filme, encontrou abrigo em Toronto, no Canadá.

desencadeada pela Primeira Guerra Mundial, seguida pela Segunda – que deu seqüência à escalada da violência e da repetição na história da humanidade – fez com que o mundo aprendesse a conviver com “a matança, a tortura e o exílio em massa” (Hobsbawm, 1944:58) como experiência cotidiana banal, à qual hoje se assiste quase com indiferença. O impacto humano e os custos dele decorrente foram de tal ordem, que podemos perceber suas seqüelas na atualidade, observando com desgosto a crescente brutalidade e desumanização que imperou no século XX e se estende ao século XXI com a ascensão do barbarismo e da crueldade exercida de forma cada vez mais impessoal, distanciada do seu objeto e trivializada na vida rotineira da sociedade civil.

Partimos da premissa de que uma homologia pode ser estabelecida entre catástrofe, trauma e real. Isso quer dizer que ao falarmos de catástrofe estamos nos referindo a um acontecimento que é impossível de ser compreendido e nomeado imediatamente pelo sujeito que o vivencia, ao mesmo tempo em que deixa suas marcas de forma indelével. É com esse acontecimento impossível de alcançar imediatamente pela representação e pela palavra, presente em toda catástrofe, que propomos estabelecer uma correspondência com o trauma, segundo Freud, ou ao Real⁵⁰, segundo Lacan.

Portanto, consideramos que uma experiência catastrófica é causadora de um trauma, produtor de uma impossibilidade de captura da vivência simultânea ao acontecimento, quer seja pelo pensamento quer seja pelo discurso, impondo uma exigência ao sujeito de um trabalho psíquico bem mais complexo, que não pode ser processado sob a forma de uma narrativa simples (Nestrowski & Seligmann, 2000:8). Daí concordarmos que se torna possível e necessário “expandir as lições extraídas da leitura da *Shoah* e aplicá-las à leitura da nossa realidade atual” (Idem, 1998-1999:5), para podermos responder à questão sempre presente a respeito da possibilidade de se representar o que é vivido como *catástrofe*, bem como das possibilidades de sua elaboração.

Além d’isto, até o momento em que escrevo, e não obstante o horror de Hiroshima e Nagasaki, a vergonha dos Gulags, a inútil e sangrenta campanha do Vietnã, o autogenocídio cambojano, os desaparecidos na Argentina e as muitas guerras atrozes e estúpidas a que em seguida assistimos, o sistema concentracionário nazista permanece ainda um unicum, em termos quantitativos e qualitativos. Em nenhum outro tempo e lugar se assistiu a um

⁵⁰ Na teoria dos três registros que constituem o *nó bohomiano*, Jaques Lacan denominou-os de *Real*, *Simbólico* e *Imaginário*. O *Real* corresponde ao que não tem sentido e ao mesmo tempo acossa o sujeito. É equivalente, segundo nosso entendimento, ao *Traumático* freudiano.

fenômeno tão imprevisto e tão complexo: jamais tantas vidas humanas foram eliminadas num tempo tão breve e, com uma tão lúcida combinação de engenho tecnológico, de fanatismo e de crueldade (Levi, 1990:7).

Em função disso, decidimos trabalhar a figura da *catástrofe*, considerando a *Shoah* como seu paradigma, associada à investigação dos efeitos *traumáticos* que são produzidos nos indivíduos e na cultura e na forma como eles são elaborados. Passaremos em seguida ao exame das diferentes versões que o conceito de *trauma* foi adquirindo ao longo da escrita freudiana, para posteriormente podermos abordar a questão de sua transmissão entre gerações, como passos necessários na direção de uma investigação dos efeitos e seqüelas do traumático, que consideramos serem transmitidos de geração em geração, quando uma catástrofe se abate sobre um coletivo.

As Versões do Trauma em Freud

Et il y a nous qui regardons sincèrement ces ruines comme si le vieux monstre concentrationnaire était mort sous le décombres, qui feignons de reprendre espoir devant cette image qui s'éloigne, comme si on guérissait de la peste concentrationnaire, nous qui feignons de croire que tout cela est d'un seul temps et d'un seul pays, et qui ne pensons pas à regarder autour de nous, et qui n'entendons pas qu'on crie sans fin.⁵¹

Há muito tempo os psicanalistas se interrogam sobre os laços que unem a memória individual e a memória coletiva. Além do modelo do complexo de Édipo, compreendido como o ambiente mais próximo que cerca o *infans*, seus pais e irmãos de modo geral, Freud sempre deu atenção à influência que a História, o contexto social e as gerações dos antepassados exercem sobre a constituição de cada novo sujeito que vem ao mundo.

Segundo Laplanche e Pontalis, trauma é uma palavra que vem do grego τραυμα, derivada de τριπρωσχω, uma raiz indo-européia que comporta dois sentidos: friccionar, triturar, perfurar como também suplantar. *Trauma e Traumatismo* são termos extraídos de outra disciplina, há muito utilizados em medicina e cirurgia, bem como em neuro-psiquiatria, e foram transpostos para o plano psíquico, o que implica uma mudança de significação. Segundo verbete, do vocabulário da psicanálise, designa uma ferida provocada por qualquer acontecimento que provoque uma efração brusca na organização psíquica de um indivíduo, quer haja ou não lesão neurológica. (Laplanche et al., 1970:678). *Traumatismo* era originalmente uma noção referida à área somática, e a expressão *neurose traumática* também veio transferida da medicina, utilizada antes da psicanálise pela psiquiatria a partir da filiação teórica da medicina organicista

⁵¹ Monaco, J. Resnais,^a New York, Oxford University Press, 1979. Corresponde à última linha de Nuit et brouillard In: **Hiroshima Mon Amour**, Paris, Gallimard, 1960.

“E há aqueles de nós que olham sinceramente para essas ruínas como se o antigo monstro concentracionário estivesse morto sob os escombros, que fingem retomar as esperanças diante dessa imagem que se distancia, como se alguém pudesse se curar da praga do campo de concentração, nós que fingimos acreditar que tudo isso foi de uma época e de um país, e que não pensamos em olhar ao nosso redor, e que não escutamos o grito sem fim” (trad. livre).

prevalente na época (idem:400). No senso comum, o termo *trauma* é usado para descrever um choque produzido por um acontecimento, em geral repentino e violento, que provocou um intenso abalo emocional impossível de ser controlado ou assimilado por aquele que o vivenciou, que silencia por lhe ‘faltarem as palavras’ para dizer.

Freud transpôs a noção de *trauma* para o plano psíquico, e com ela as três significações que continha: “a de um choque violento, a de uma efração e a de conseqüências sobre o conjunto da organização” (Idem:Ibidem). Na transposição para a psicanálise, os três termos são frequentemente usados como sinônimos, gerando uma certa confusão conceitual entre neuroses de transferência e neuroses traumáticas.

Desde seus primeiros estudos com Breuer, o *trauma* ocupa um lugar fundamental em psicanálise, já que sobre ele Freud estabeleceu as bases de sua primeira teoria, em que o fator etiológico fundamental nas neuroses seria a sedução sexual da criança pelo adulto, numa época em que acreditava poder chegar às causas reais dos sintomas da neurose. Na verdade, todo o trabalho psicanalítico consistia, ao menos no seu início, na tentativa de reconstituição de uma cena traumática, sexual, acontecida na realidade que, uma vez lembrada seria ab-reagida obtendo um efeito catártico. Ou seja, tratava-se de uma investigação semelhante à detetivesca, na busca de um acontecimento real capaz de esclarecer a sintomatologia por completo. As neuroses, em particular a histeria como paradigma, tinham como origem *traumas sexuais* vividos durante a infância que, recalcados, submergiram na amnésia infantil. A formação de compromisso entre o desejo e os mecanismos defensivos contra o despertar da experiência traumática, equivalente ao retorno do recalcado, gerando o sintoma como satisfação substitutiva, era a responsável pelo desencadeamento do processo neurótico. O sintoma neurótico é uma via de acesso a um modo de satisfação pulsional capaz de driblar a censura.

Na carta de 21 de setembro de 1897, Freud conta a Fliess a decepção face à sua Neurótica e acrescenta suas incertezas quanto a poder distinguir entre o que era real ou fantasia. “(...) A convicção de que não existe nenhum índice de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre a verdade e a ficção investida de afeto” (Freud, 1897). A solução foi buscada na lenda grega. Entre 1897 e 1905 a teoria traumática vai sendo deslocada de sua posição para dar

lugar à da fantasia, que se articula com o complexo de Édipo, núcleo central da neurose. A inversão operada na gramática traumatogênica se desloca para o desejo recalçado pelo pai, e este então é que estaria na origem da neurose, enquanto o atentado sexual seria apenas uma fantasia arquitetada pelo desejo incestuoso. A inversão da atribuição da culpa inocentou a figura do pai e passou a debitá-la na conta do filho, deslocamento pelo qual Freud vai sofrer críticas, principalmente por parte de Sándor Ferenczi, que desenvolve uma teoria original sobre o trauma, e na década de 70 por Nicolas Abraham e Maria Torok. Voltaremos a elas no capítulo 6.

Às fantasias inconscientes incestuosas, integrantes da sexualidade infantil na trama edípica, foi dado o status de fator etiológico do sintoma neurótico, anteriormente atribuído ao outro, aquele que supostamente teria causado o sofrimento. Se todo filho tem, como condição de sobrevivência, de ter seu corpo mapeado com as marcas do erotismo materno, a sedução deixou de ser a grande vilã da patologia neurótica para ocupar o lugar de uma função estruturante na teoria da constituição do sujeito. Assim que Freud trocou o real do trauma pela fantasia – a verdade da ficção sustentada pelo desejo do sujeito – essa operação resultou numa mudança de enfoque na cura psicanalítica. Não se tratava mais de pesquisar o acontecimento que está na origem da doença, mas de promover renúncias pulsionais (gozo incestuoso), retirando os investimentos libidinais, os desejos, dos pontos de fixação nas figuras primitivas, com um ganho de mobilidade e circulação libidinal, submetida à lei simbólica (alteridade). Um longo e complexo percurso foi trilhado desde a primeira teoria das neuroses, até o momento em que a teoria do trauma é ampliada para abarcar os fenômenos psíquicos que giram em torno da compulsão à repetição.

Quando a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) deixou os sobreviventes paralisados pelos horrores vividos no *Front*, que depois eram revividos em seus pesadelos, o conceito de trauma foi ganhando novas dimensões. A idéia de que o acontecimento traumático na origem da neurose teria sido real voltou a ganhar destaque na teoria freudiana, permanecendo nas suas elaborações, quando diante dos sonhos e sintomas apresentados pelos sobreviventes severamente traumatizados, Freud percebeu que estes pesadelos que repetiam as vivências dolorosas, contrariavam a tese metapsicológica que considerava serem os sonhos meras tentativas de realização de desejos.

Mas foi em “Mais Além do Princípio do Prazer” (1920) que o trauma fez a sua mais importante reaparição na evolução do pensamento teórico de Freud quando, ao abordar o fenômeno da repetição, passou a afirmar que a compulsão à repetição nascia das situações traumáticas severas, como as de guerra ou de acidentes graves, produzindo pesadelos que reeditavam a cena do trauma, sintoma característico nas *neuroses traumáticas*. A virada na teoria das pulsões e na arquitetura psíquica, e o quadro clínico das neuroses traumáticas exigiram que Freud repensasse a questão do trauma na clínica.

Diante de fenômenos clínicos que escapavam à regulação do suceder psíquico pelo princípio de prazer e de realidade, Freud se viu diante de um impasse – as situações que eram repetidas apesar de geradoras de tensão, mesmo assim eram revisitadas incessantemente, ao preço de desencadear a angústia e a retraumatização. Tratava-se de situações traumáticas que, ao contrário do que pensava até então, se situavam além do princípio do prazer. Até então, o instrumento de perelaboração (*Durcharbeitung*), trabalho interpretativo constante através das resistências ao trabalho psicanalítico, tentava dar conta do retorno do recalçado e a transferência fazia o mesmo, em relação à compulsão à repetição. Mas quando a pulsão de morte, silenciosa e invisível, fez sua entrada na cena psicanalítica, uma nova configuração se apresentou. Neste contexto,

A pulsão de morte opera fundamentalmente em “silêncio” e não se restringe aos poderes da agressão destrutiva, ao contrário do que passou a ser considerado por parcelas significativas do pensamento psicanalítico pós-freudiano. Seu poder mortífero está representado pela sua desintrincação de Eros e sua existência em estado livre. Definida pelo silêncio, ela nos permite aceder ao núcleo conceitual do pensamento freudiano. Articulando numa bela metáfora o conceito de pulsão de morte ao problema da não-inscrição, essa passagem crucial do pensamento de Freud sublinha enfaticamente que ela é o que não quer ser escrito e falado, o obstáculo à emergência da palavra. (Birman, 1989:232)

Segundo leitura de Luiz Alfredo Garcia-Roza, a pulsão de morte fica além do domínio regulado pelos princípios do prazer e de realidade, “além do domínio ocupado pelo que Lacan denominou de *rede significante*”. A pulsão se faz presente pela *Vorstellung* como *Vorstellungrepräsentanz*, onde “a *Vorstellung* porta a significação, enquanto o *Repräsentanz* diz respeito a uma função de ser representante – ‘sem que para isso intervenha sua significação própria’”. O *Affekt*, como função representante, corresponde à intensidade, ao *quantum* de energia pulsional. O que é enfatizado, é a diferença entre uma *Vorstellung* e uma *VorstellungRepräsentanz*, que é “significante” precisamente por ser um

representante da representação e não apenas uma representação, portanto “A noção de significante, tal como Lacan a emprega, não diz respeito à significação, mas sim ao representante” (Garcia-Roza, 1990:124).

Na nova arquitetura psíquica, a segunda tópica, ao introduzir o *Isso*, Freud restringiu a hegemonia do campo simbólico e interpretativo e delimitou um novo espaço psíquico, onde os fenômenos da repetição, próprios das neuroses traumáticas, passaram a ser compreendidos – um além do princípio do prazer. Se até então, na primeira tópica, o aparelho psíquico se definia pelo sistema de oposição inconsciente/pré-consciente/consciente e pela regulação do princípio do prazer, no registro do *Isso* teríamos um conjunto de experiências que não se inseriram num código de linguagem, “teríamos um conjunto de marcas psíquicas que não estariam se movimentando num *espaço de circulação de significados*” (Birman, 1989:230).

Na primeira tópica, as inscrições passavam por um código de linguagem e podiam ser interpretadas, enquanto no registro do *Isso* as experiências psíquicas que não se inseriram num código de linguagem passível de ser interpretado se repetiam insistentemente, buscando seu lugar na ordem representacional e seu acesso à palavra. A compulsão à repetição seria, por conseguinte, a tentativa de transformar uma *situação traumática* numa experiência dotada de sentido. Onde havia uma tendência à descarga imediata, um vazio de significância, é preciso que um trabalho de ligação (*Bindung*) tenha lugar, para retornar ao trabalho de simbolização e à regulação pelo princípio do prazer.

Na conferência XXIV, ao estudar a Psicologia do *eu*, Freud reconheceu haver considerado a existência de uma neurose traumática desde seus primeiros trabalhos na clínica da histeria, início de sua colaboração com Breuer. Mas isso não evitou a dificuldade de compreendê-la, dando ensejo a uma certa confusão conceitual e clínica que perdura até os dias de hoje (Rudge, 2002). Quando se referem ao conceito de trauma, os pesquisadores variaram segundo épocas e correntes teóricas diferentes, desde uma concentração nos estados subjetivos referentes a situações particulares da história pessoal marcada pela sexualidade infantil, até em "eventos coletivos da história com suas repercussões individuais e sua transmissão através das gerações" (Kaufmann, 1996: 558-559).

Nas neuroses traumáticas, particularmente nas que são causadas pela guerra, o *Eu* busca se preservar dos perigos aos quais estivera submetido e que se

constituíram na causa precipitante da doença, preservação que impedirá sua recuperação enquanto ele se sentir ameaçado pela sua repetição. Este aspecto, que Freud denominou ‘fuga para a doença’, mecanismo comum a todas as formas de neurose, é uma tentativa que o *Eu*, enquanto mediador (*Vermittler*) e fronteiro (*Grenzwesen*), realiza para tirar alguma vantagem da sua condição de servo diante de seus três senhores.

Mas qual é então a diferença marcada por Freud entre as neuroses espontâneas, construídas a partir da idéia de um trauma sexual infantil, seu recalçamento e posterior retorno do recalçado, e as neuroses traumáticas constituídas a partir de uma experiência traumática *atual e não sexual*?

Ao apontar a existência de pontos de passagem entre neuroses de transferência (ou espontâneas) e neuroses traumáticas, Freud considerou estas últimas como uma exceção, forjando a permanência de uma ambigüidade no que diz respeito à especificidade da *neurose traumática*.

É possível que aquelas que são conhecidas como neuroses traumáticas (devidas a um susto excessivo ou choques somáticos graves, tais como desastres ferroviários, soterramentos, etc.) constituam exceção a isso; suas relações com determinantes na infância até aqui fugiram à investigação (Freud, 1938:212-213).

É justamente neste estado de pavor intenso (*Schreck*) que sobrevém quando se cai numa situação perigosa sem que para ela se esteja preparado, que Freud vê o fator determinante principal da neurose traumática. Ao invés de acionar um sinal de angústia que possibilita a entrada em cena da defesa sob a forma do recalque, diante do impacto imprevisto não há tempo para antecipar o perigo. A perplexidade e o horror chegam antes, sem que o sujeito tenha capacidade para simbolizá-lo, desencadeando a angústia automática, devastadora do aparelho psíquico. A diferença que estabeleceu a partir das duas tópicas permite demonstrar que, no conjunto de sua obra, Freud ofereceu aos estudiosos dois modelos teóricos para pensar o trauma, sem que ambos sejam excludentes. É o que abordaremos na seção seguinte.

3.1

Breve Revisão da Metapsicologia do Trauma

Inicialmente (1888 – 1894), Freud considerava o aparelho psíquico possuidor de uma barreira contra estímulos excessivos vindos do exterior, barreira

que poderia ser rompida diante de estímulos determinantes de uma quantidade de excitação excessiva que tornasse impossível seu processamento pelo aparelho psíquico. Neste modelo, muito bem descrito quando Freud iniciou seu trabalho na clínica com Breuer, são acentuadas algumas características do *trauma*: a de *acontecimento* determinante de uma carga de afeto, de um excesso que o sujeito não pode assimilar e, portanto, elaborar, mas que nele deixa uma impressão que é capaz de despertar posteriormente como uma lembrança, produzindo então um sintoma. Importante lembrar que, já nos estudos sobre a histeria, Freud considerava ser impossível se atingir o núcleo do inconsciente, assim como na teoria dos sonhos, o *umbigo do sonho* se referia ao que permanecia inatingível pelo trabalho interpretativo. Nesta época ele pensava que “a neurose poderia equivaler a uma doença traumática, e apareceria em virtude da incapacidade de lidar com uma experiência cujo tom afetivo fosse excessivamente intenso” (Freud, 1916-1917:325)⁵². Embora a ênfase nesta etapa fosse no aspecto econômico, correspondendo o trauma a um afluxo de excitações que o aparelho psíquico não conseguia dominar, Freud já determinava a existência de dois tempos. Trata-se da lógica da *Nachträglichkeit*, que relacionava duas cenas onde a atual é que levaria à dedução da mais antiga, através dos vínculos associativos que se estabeleceram no tempo decorrido entre ambas. O trauma, sempre de origem sexual, nunca eclode senão *a posteriori* (*Nachträglichkeit*) do evento, e o reforço energético capaz de desencadear a irrupção do processo primário é fornecido pelo advento da puberdade. O efeito *a posteriori*, adiamento entre o acontecimento e o tempo de significação, modificou a noção de causalidade, tal como era entendida pelo pensamento científico da época. Esta descrição corresponde ao modelo de trauma da Carta 52, na qual Freud enunciou que, em todos os casos de histeria, deve-se procurar a figura de um perverso sedutor na origem, enunciado que pensamos pode ser interpretado como um processo de transmissão de uma geração onde reina um *pai* perverso para a seguinte, que passa a ser habitada pela histeria (Freud, 1896:284).

⁵² Na verdade, esta foi a primeira forma pela qual Freud e Breuer explicaram teoricamente suas observações na Comunicação Preliminar, quando estudavam as situações traumáticas. As representações que se tornaram patológicas persistem com tal nitidez e intensidade afetiva porque lhes foram negados os processos normais de desgaste por meio da ab-reação. *Transforma-se em trauma psíquico toda impressão que o sistema nervoso tem dificuldade em abolir por meio do pensamento associativo ou da reação motora* (Freud, 1893:196).

O significado etiológico do trauma, a partir do realismo do acontecimento desencadeante, passou a ter seu valor reconduzido em favor da vida fantasmática integrada à sua concepção da constituição da sexualidade infantil, enquadrada no modelo edípico com todos seus avatares e modos de resolução face ao complexo de castração. Escreveu então:

Se as experiências infantis desveladas pela análise fossem invariavelmente reais, sentiríamos estar apoiados em solo firme; se fossem regularmente falsificadas e reveladas como invenções, fantasias do paciente, seríamos obrigados a abandonar este chão oscilante e procurar salvação em outro lugar. Mas nenhuma das alternativas é o caso: o que pode ser demonstrado é que as experiências da infância construídas ou lembradas em análise são, às vezes, indiscutivelmente falsas e, às vezes, com a mesma certeza, corretas, e o mais das vezes compostas de verdade e falsidade (Freud, 1917:367).

Na realidade, o trauma provocado pela sedução sexual do adulto nunca desapareceu completamente da Psicanálise. Embora a fantasia e a sexualidade infantil tenham ocupado seu espaço, ele será destacado mais tarde “em novas e mais refinadas versões, como na linguagem da paixão ferencziana, que irrompe traumáticamente no mundo infantil, até a teoria laplanchiana da sedução generalizada” (Rudge, 2003). E, aduzimos, nos estudos dos psicanalistas húngaros Maria Torok e Nicholas Abraham (1975).

A base daquilo que, anos mais tarde, produziria efeitos irreversíveis na teoria que havia construído, já estava lançada. À dimensão econômica vivida em dois tempos, foi acrescentada a temporalidade como essencial e a repetição como a experiência contemporânea daquilo que foi impossível assimilar. “O que não lhe é possível recordar pode ser exatamente a parte essencial” (Freud, 1920:31). O inconsciente não poderia mais ser totalmente decifrado, uma vez que com a inclusão do *Isso*, como já mencionado, nem tudo que é inconsciente é recalçado. Existe aí algo além do sentido que pede passagem. Estamos nos referindo à diferença que, na nova arquitetura do aparelho psíquico, foi decorrência lógica e clínica dos impasses que, a partir da introdução do narcisismo, deram lugar à segunda teoria pulsional e à segunda tópica.

Um segundo modelo para pensar o *trauma* se impôs, em função daquilo que Freud circunscreveu como ausência de preparação para a ansiedade, provocando o *susto* (*Schreck*). Estado afetivo que o sujeito apresenta, ao se assustar diante de uma situação de grave perigo que o toma de surpresa, para a qual não estava preparado, o que impossibilita qualquer proteção contra o desencadeamento da

angústia automática. Freud operou um deslocamento da ênfase sobre a *quantidade* de estímulo para o *tempo* em que ele ocorre.

Ver-se-á, então, que a preparação para a ansiedade e a hipercatexia dos sistemas receptivos constitui a última linha de defesa do escudo contra estímulos. No caso de bom número de traumas, a diferença entre sistemas que estão despreparados e sistemas que se acham bem preparados através da hipercatexia, pode constituir fator decisivo na determinação do resultado, embora, onde a intensidade do trauma exceda certo limite, esse fator indubitavelmente deixe de ter importância (Freud, 1920:48).

Priorizou o tempo de latência entre aquilo que atinge o corpo e o que marca a mente e estabeleceu uma diferença de natureza entre as barreiras corporais e as barreiras mentais. Nem sempre aquilo que atinge o corpo e se transforma em “ferida do pensamento, pode ser processado pela mente, rompendo-se a homeostase psíquica devido à violência do trauma” (Costa, 1986:110). Desta maneira, o que está em jogo é o corpo, os órgãos dos sentidos,⁵³ como, por exemplo, a *visão*, que tem importante papel na natureza do *flashback* quando da ocorrência de sonhos traumáticos, ou a *audição*, quando certos ruídos – sirenes, explosões, sons não identificáveis – desencadeiam no sujeito reações equivalentes a estados de alerta, e na sua falha, a angústia, repetição das situações traumáticas de origem. Esta definição temporal de trauma, mais detidamente examinada em “Além do princípio do prazer” (1920) e “Inibições, Sintomas e Ansiedade” (1926), parece uma extensão da primeira compreensão de Freud a respeito, tal como vimos acima, quando considerava que uma experiência traumática não poderia ser localizada num único momento, mas na relação que se estabelece entre um acontecimento recente que atualiza um acontecimento passado, dotando-o de sentido que antes não obteve. Ao definir o trauma em termos da falta do sinal de ansiedade, ou de preparo para o perigo ameaçador, a ênfase não é mais colocada sobre a magnitude do estímulo, mas sobre o tempo decorrido entre o estímulo e a apreensão do ocorrido pelo sujeito. É em decorrência dessa leitura da experiência traumática como temporalmente constituída que Freud passa a poder explicar a dimensão repetitiva do trauma (Freud, 1920). A partir da segunda tópica, uma distinção se estabeleceu entre a repetição que corresponde ao retorno do recalado (*Wiederkehr des Verdrängten*) daquela da compulsão à repetição (*Wiederholungszwang*), entendida como insistência da pulsão, distinção

⁵³ Os ‘sensores’ primitivos captam quantidades limitadas num período de tempo determinado.

posteriormente tão bem retomada por Jacques Lacan em seu seminário sobre “A Ética da Psicanálise” (Lacan, 1959-1960).

A partir da compulsão à repetição, Freud definiu a reação do sujeito face ao traumático como conseqüência dos efeitos produzidos no aparelho psíquico pela ruptura causada no escudo protetor contra os estímulos e os problemas dela decorrentes. Fez uma ressalva que diferenciou as duas teorias – não se tratava da primeira teoria do choque e sim da que atribuiu importância etiológica ao susto e à ameaça à vida, que, segundo entendemos, não são percebidos simultaneamente devido à falta de preparação do aparelho para vincular a energia afluyente. A tentativa de vincular essa energia seria realizada através da compulsão à repetição. A concepção teórica de Freud, sobre o trauma da sedução e o trauma na origem da neurose traumática, normalmente são colocados lado a lado, como se não apresentassem diferenças entre si. Vejamos a diferença entre a neurose espontânea e a neurose traumática.

3.1.1.

Dois Modelos Teóricos sobre o Trauma

No primeiro tempo da teoria freudiana, ao considerar o trauma infantil, o fator etiológico se exemplifica na *sedução* oriunda dos cuidados maternos cujo investimento erotiza o corpo da criança, na sedução de uma criança mais velha, ou na observação da *cena primária*. Ele é elaborado seguindo as regras do Princípio do Prazer, de acordo com a *experiência de satisfação* que consiste no circuito pulsional que se estabelece a partir do investimento materno, interrompido (perda-desprazer), retornando em direção ao objeto perdido (seio) e provocando a reativação de seus traços mnêmicos (alucinação). O reencontro do objeto produz o alívio das tensões libidinais acumuladas através da descarga gerando prazer (Freud, 1900). O trauma, inicialmente entendido como puro afluxo de excitações que precisa ser escoado, praticamente se confunde com a estruturação do sujeito. Somente após a reencenação psíquica do primeiro acontecimento, no tempo posterior, é que o sujeito consegue dar algum sentido ao vivido, quando então o objeto passa a ser reconhecido e incluído numa rede de significados. Para Freud este significado é sexual e o objeto, reencontrado na realidade ou na fantasia,

passa a ser investido libidinalmente permitindo a descarga pulsional submetida à regulação do princípio do prazer.

A *escolha de objeto*, inserida na trama edípica, realizada segundo o modelo das figuras parentais que atendem à criança – *anaclítica* – ou segundo o modelo da própria pessoa ou de um ideal (o que se é, o que se foi, o que se gostaria de ser ou a pessoa que foi parte sua) – *narcísica*, além de seguir o princípio do prazer, está submetida à injunção da censura do *Eu*, que lhe impõe interditos a partir da imposição do *princípio de realidade*, promovendo o recalque das representações indesejáveis. Um exemplo seria a necessidade de substituir o objeto original incestuoso por um outro que permita a satisfação pulsional, sob pena de se ver submetido à ameaça de castração. Quando o *princípio de realidade* não obtém sucesso, o conteúdo recalcado retorna e o conflito emerge, transformando as aspirações libidinais em sintomas neuróticos. Esse modelo, portanto, está associado à teoria do recalque e à repetição devido ao retorno do recalcado, característico da primeira tópica e da primeira teoria pulsional, onde o recalque aparece ao mesmo tempo como mecanismo de defesa e como destino pulsional, e a um conflito entre a sexualidade infantil e a auto-conservação, sempre regulado pelos ditames do princípio do prazer e de realidade. Em resumo, no modelo teórico da neurose espontânea, as manifestações dolorosas são tentativas de evitar idéias incompatíveis, conflitivas, associadas a um sistema de significações simbólicas inconscientes recalçadas, interpretáveis segundo o modelo da interpretação dos sonhos e do complexo de Édipo. Isto é mais próximo à concepção do trauma constitutivo do sujeito.

Quando acompanhamos atentamente o modo como Freud vai desenvolvendo novas concepções do traumático a partir da clínica, entendemos que sua compreensão vai caminhando progressivamente para além da interpretação das fantasias do sujeito baseadas na estrutura edípica, para pensar na repetição da cena do trauma e na maneira de abordá-la. A descoberta das *neuroses traumáticas* demonstra isso muito bem, pois não só revela com clareza aquilo que afeta os chamados neuróticos de guerra, como propicia uma mudança na concepção que tinha até então da teoria pulsional.

O modelo da neurose traumática emerge na teoria freudiana no momento em que irrompe a guerra, do mesmo modo como irrompe na experiência de vida do próprio Freud e de seus contemporâneos – como compreensão de que o sistema

simbólico pode sofrer uma interrupção e se tornar inoperante para dar conta dos fenômenos a enfrentar na realidade externa. O vivido impossível de ser recalçado e conseqüentemente tornado inconsciente (esquecido) passa a ser destinado, em vez disso, ao fenômeno da compulsão à repetição (*wiederholen*)⁵⁴. O problema passa a ser dominar a angústia, isto é, vincular a energia livre.

Em 1918, a primeira guerra mundial acabara de findar e, além de deixar em seu rastro uma ruptura no tecido simbólico, revelara como uma de suas conseqüências que muitos sobreviventes não conseguiam se livrar das experiências aterrorizantes às quais estiveram submetidos. Elas eram revividas nos pesadelos, nos *flashbacks* e por vezes através de alucinações, sem que se tratassem de psicoses, pelos ‘neuróticos de guerra’.

Há muito tempo se conhece e foi descrita uma condição que ocorre após graves concussões mecânicas, desastres ferroviários e outros acidentes que envolvem risco de vida; recebeu o nome de “neurose traumática”. A terrível guerra que há pouco findou deu origem a grande número de doenças desse tipo; pelo menos, porém, pôs fim à tentação de atribuir a causa do distúrbio a lesões orgânicas do sistema nervoso ocasionadas pela força mecânica. O quadro sintomático apresentado pela neurose traumática se aproxima do da histeria pela abundância de seus sintomas motores semelhantes; em geral, contudo, ultrapassa-o em seus sinais fortemente acentuados de indisposição subjetiva (no que se assemelha à hipocondria e melancolia), bem como nas provas que fornece de debilitamento e de perturbação muito mais abrangentes e gerais das capacidades mentais (Freud, 1920:23).

Na neurose traumática, uma *fixação* se estabeleceu no momento do acontecimento catastrófico, levando o sujeito a reviver repetidamente aquela experiência. É “como se esses pacientes não tivessem findado com a situação traumática, como se ainda a estivessem enfrentando, parecendo tratar-se de uma tarefa imediata, ainda não executada” (Freud, 1920:25). Ao invés de haver uma *fixação no trauma* como no caso das neuroses de transferência, há uma tentativa de *fixação do trauma* através da repetição. É justamente a respeito das neuroses traumáticas que Freud demonstra ser a compulsão à repetição o modelo de compreensão das reações psíquicas face à dor (Costa, 1985:110). A indisposição subjetiva presente na neurose traumática e sua semelhança com a melancolia demonstram que a dor da perda e o sentimento depressivo nunca estão ausentes. Sendo assim, a dor é a real reação à perda de objeto, enquanto a ansiedade é a reação ao perigo que essa perda acarreta e, por um deslocamento ulterior, uma reação ao perigo da perda do próprio objeto. Há muito a pesquisar sobre a dor, mas sabemos que ocorre em primeiro lugar e como uma coisa regular sempre que

⁵⁴ Ao pé da letra traduz-se como *buscar de novo*, enfatizando-se a posição ativa do sujeito.

um estímulo que incide na periferia irrompe através dos dispositivos do escudo protetor contra estímulos e passa a atuar como um estímulo pulsional contínuo, contra o qual a ação muscular, em geral efetiva porque afasta do estímulo o ponto que está sendo estimulado, é impotente (Freud, 1926:196). Daí entendermos ser *dor* o que emerge quando o sinal de angústia não pode ser acionado pelo sujeito face ao perigo da ameaça de perda. *Dor* como resposta à perda do objeto e ao desamparo absoluto, pois a experiência escapou tanto à simbolização quanto à imaginarização, a qualquer forma de pensamento (Freud, 1926). Ao considerar o sistema de ativação e desativação do que denominou ‘sinal de angústia’ frente ao perigo, conceituado como desamparo, Freud deslocou o papel da angústia como transformação da libido, resultante do recalque, como era vista até então, para a de defesa e proteção do funcionamento psíquico.

Freud reconheceu que “as neuroses traumáticas não são em sua essência idênticas às psiconeuroses, bem mais investigadas e tratadas pela psicanálise”. (Freud, 1916-1917:274). É bem verdade que, ao contrário de muitos psicanalistas contemporâneos, para Freud nunca se tratava de pensar em uma tendência ‘ou’ em outra, de modo que, mais uma vez, é preciso considerar que embora não tenha sido possível integrar os dois modelos teóricos devido a pertencerem a tópicos e dualismos pulsionais distintos, as duas tendências não são excludentes, até porque a realidade psíquica sob a forma de fantasia jamais está ausente nos processos psíquicos.

Duas grandes tendências podem ser identificadas entre os psicanalistas pós-freudianos a partir dos modelos teóricos destacados, de acordo com a ênfase posta em cada um dos aspectos em jogo. Privilegiar o reconhecimento do acontecimento "real" que deu origem ao trauma (realidade factual) ou dar preferência à atividade fantasmática em torno do evento (realidade psíquica). Dentre as considerações de ordem terapêutica que podem surgir a partir dessas diferentes tendências teóricas, somos levados a pensar que, no caso de sujeitos submetidos a traumas severos, geradores de neuroses traumáticas, para que um trabalho clínico se realize é indispensável que o psicanalista possa se dispor como testemunha do testemunho no quadro transferencial a ser instalado no espaço analítico (Freud, 1914). Isso porque, ao se defrontar com as marcas de uma experiência traumática inserida no limite do representável e do sentido (*Deutung*), o psicanalista percebe ser

infrutífero recorrer às técnicas interpretativas eficazes frente às neuroses de transferência.

Já em 1931, numa conferência pronunciada por ocasião da comemoração do septuagésimo quinto aniversário de Freud na Associação Psicanalítica de Viena, Ferenczi trazia para o centro da discussão os limites da interpretação na cena psicanalítica.

Evidentemente Freud tem razão quando nos ensina que a análise é vitoriosa quando consegue substituir o agir pela lembrança; mas creio ser também vantajoso suscitar um material vivido importante, que pode em seguida ser transformado em lembrança (Ferenczi, 1931:337).

Diante da insuficiência desse recurso técnico, Freud introduziu a estratégia das *construções em análise* (1937), lá onde os efeitos da compulsão à repetição, o que se repete incessantemente como *acting-out*, exigiam um trabalho de ligação da energia com a finalidade de refazer a rede associativa rompida pelo trauma. Sabemos que, diante dos impasses que o fenômeno da compulsão à repetição introduziu, Freud elaborou o procedimento analítico das *construções*, pequenos *mitos* criados para operarem sobre o que não pode ser recordado nem falado. A finalidade é completar o que foi esquecido a partir dos traços que deixou atrás de si ou, mais corretamente *construí-lo*. O objetivo era o de possibilitar ao analisando prosseguir sua análise pela via da interpretação, fazendo-o retornar à associação livre e a reescritura de sua história pessoal (Fuks, 2000:138).

Esses modelos teóricos, que se entrelaçam e superpõem na escrita freudiana, destacam a relação entre a produção de um *trauma*, que pode ou não causar uma *neurose traumática*, e o destino do afeto (*Affekt*), isto é, a relação do trauma com a angústia e a dor. A articulação entre trauma e angústia foi debatida em vários momentos da trajetória freudiana, mas podemos destacar o “Projeto” (1895) e “Inibição, Sintoma e Angústia” (1926), como seus espaços privilegiados, sem que jamais tenha deixado de colocar em perspectiva a figura desenhada pela metáfora do *excesso pulsional*, solo metapsicológico que circunscreve a teoria do trauma e da angústia. Em “Além do Princípio do Prazer” (1920), Freud afirmou sua descrença na capacidade da angústia desencadear uma *neurose traumática*, uma vez que ela consiste num dispositivo que protege o sujeito do susto

(*Schreck*)⁵⁵ e, “assim, contra as neuroses de susto” (Freud, 1920:24), antecipando a reformulação da sua primeira teoria da angústia. Mas o passo decisivo será dado em 1926.

3.2

Neurose Traumática e Angústia

Todo indivíduo tem, com toda probabilidade, um limite além do qual seu aparelho mental falha em sua função de dominar as quantidades de excitação que precisam ser eliminadas (Freud, 1925:172).

Na teoria freudiana a prematuridade estrutural da condição humana tem como seu correlato a necessidade de um outro como suporte e intérprete, uma vez que o descompasso, espaço virtual, entre pulsão e representação, jamais se solda. Este descompasso estrutural existente entre a exigência da força pulsional e a capacidade simbólica do *infans*, lhe confere um *desamparo* fundamental (*Hilflosigkeit*) devido à sua impossibilidade de dominar os efeitos traumáticos da experiência pulsional. Por essa razão, Freud considerou ser a força pulsional a contraposição do outro simbólico, que nunca consegue ser totalmente absorvida pelo campo representacional, remetendo o sujeito a um trabalho permanente em torno da construção de seu destino. Podemos pensar que os conceitos de prematuridade e desamparo para Freud se relacionam com a *mortalidade* do sujeito, cuja subjetividade é tecida com os fios da finitude, pois, frente ao descompasso entre a pulsão e a capacidade simbólica, qualquer sistema de representações é incapaz de garantir sua estabilidade e constância diante dos impactos da vida.

As formas de subjetivação, estabelecidas através dos circuitos pulsionais constituídos por meio das ofertas de objetos capazes de possibilitar as experiências de satisfação, são sempre inacabadas e sujeitas a transformações. Além disso, a introdução de uma pulsão sem representação, pulsão de morte, como figura silenciosa e invisível, no embate das forças em jogo, inscreve no funcionamento psíquico tanto um efeito disruptivo e desestabilizador quanto um efeito renovador, capaz de recriação das configurações subjetivas. A angústia é o

⁵⁵ Sustos (*Schreck*) é o estado afetivo em que alguém fica quando entrou em perigo sem estar preparado para ele.

que vai representar aquilo que está para além da possibilidade de simbolização, o que apesar de silencioso se manifesta no corpo do sujeito. Embora na primeira teoria da angústia ela estivesse intrinsecamente ligada ao modelo da moral sexual, conseqüência do recalque das pulsões sexuais, apontando para uma proposta de desrecalcamento das pulsões, Freud já situava a angústia fora de qualquer operação simbólica. Quando diferenciou as neuroses atuais das psiconeuroses, ele estabeleceu uma relação direta da angústia com a sexualidade e, ao mesmo tempo, ela se manifestava lá “onde a ordem simbólica ainda é muda, ou, conforme suas primeiras intuições gravadas no manuscrito K campo das vivências indizíveis que horrorizam” (Fuks, 2001:17). Nas neuroses atuais – a neurastenia, a neurose de angústia, e mais tarde a hipocondria – a angústia era conseqüência da incapacidade do sujeito elaborar psiquicamente a excitação sexual, acumulando-a, isto é, a impossibilidade de transformar energia em sentido. Nas psiconeuroses, pelo contrário, o sintoma determinado pela elevação da tensão sexual evidenciava uma ligação da libido às marcas mnêmicas produtora de representações, e a angústia era conseqüência do retorno do recalcado. Em 1915, a importância da intensidade do afeto voltou a fazer parte das preocupações de Freud acabando por se impor definitivamente em 1920. Somente depois de ter colocado em questão o modelo de um psiquismo bem ordenado, no qual a ligação entre pulsão e representação é tida como originária, cuja técnica era a interpretação como deciframento do sentido, é que Freud abriu as portas para a existência de circuitos pulsionais desordenados, experiências desorganizadoras e traumáticas graves, psicose, perversão, quadros psicossomáticos e narcísicos. Desta forma, da autonomia pulsional (1915) à postulação da pulsão de morte (1920), Freud deu os passos necessários para pensar no plano da afetação sem representação e retomar a escuta da angústia. Na segunda tópica, com a retomada do registro do trauma e da repetição, reformulou sua primeira teoria sobre a angústia, contemplando as modalidades psíquicas do que não é simbolizável. Neste caso, a distinção dos sentimentos (amor e ódio) em relação ao afeto de angústia, se estabeleceu pela sua característica de infigurabilidade e irrepresentabilidade,

(...) de um “para além” do espelho, sempre apreendido com terror, mistura infalível de familiaridade e estranheza; de gozo e dor. Experiência pulsionalmente insistente porque não recalçada pelas representações ideativas. Experiência pulsionalmente insistente porque do registro do inconsciente não recalçada. (Fuks, 2002:6).

A segunda teoria da angústia, ao invés de tratar do aspecto econômico - transbordamento da libido transformada em angústia – pertence ao registro da tópica dinâmica, tendo como sede o *Eu*, mas induzida por processos que se desenvolvem no *Isso*, insistentemente repetitivos na sua busca de inscrição. A novidade da reformulação teórica apresentada por Freud em 1926, foi a diferença estabelecida entre o dispositivo da *angústia sinal*, condição fundamental para que se desencadeiem os processos defensivos (recalque, defesas), anúncio de um perigo pulsional que deixaria o *Eu* sem recursos, e a *angústia automática*, uma modalidade de angústia traumática que lança o sujeito diretamente no estado de desamparo. Um estado de angústia consequência ao encontro do sujeito com o real, sempre traumático, com todas as consequências aí implicadas.

O lugar de irrupção do sinal de angústia, na experiência clínica, será então aquele em que uma imagem especular mostra seu limite, isto é, lugar onde se abre uma janela para o mais além, lugar em que o simbólico fica em suspenso, lugar onde o saber construído é ferido de morte. Em termos clínicos: diante da “janela” para o real, o sujeito surpreendido pelo que está para além de suas bordas vacila em sua posição identificatória: busca o que lhe é *fora* e retorna num movimento ativo de *devir-outro* (Fuks, 2002:9).

O mecanismo do recalque, articulador desta mudança teórica, deixou de ser o responsável pela angústia, mas ao contrário é a angústia que dará o sinal para que o processo recalcante se instale a título de proteção do psiquismo. A série que vai da angústia neurótica, passando pela angústia realística, até a própria situação de perigo, sugere que “o que é temido, o que é o objeto da ansiedade, é invariavelmente a emergência de um momento traumático, que não pode ser arrostado com as regras normais do princípio do prazer” (Freud, 1933:96). Na falência da regulação pelo princípio do prazer, a angústia é a resposta do *Eu* que, desertado pelas forças protetoras, é impotente diante da falta de limites ao sentimento de desamparo que irrompe sem ser anunciado.

Retomando a problemática das neuroses traumáticas, observamos quão próxima se encontra da segunda teoria da angústia de Freud. Talvez esta patologia tenha sido um dos móveis principais da nova teoria da angústia. A causa principal da *neurose traumática* é a falta de preparo para o susto que a pessoa sofre quando percebe sua vida ameaçada. O despreparo do *Eu*, tomado de surpresa, ocorre quando falha a angústia enquanto sinal de alarme, falha que permite a instalação do fator surpresa diante do acontecimento vivenciado, e que joga o sujeito no desamparo, causando o efeito traumático (Freud, 1920).

Dito de outro modo, o que causa o trauma é a impossibilidade de reconhecimento da experiência ameaçadora e de poder dar sentido a ela, para o que nada na vida preparou o sujeito, ou seu mundo de representações. É isto que faz com que o *Eu* perca o contato com o que está lhe acontecendo, tornando impossível o conhecimento pleno do vivido e o sujeito incapaz de representá-lo simbolicamente. Há um divórcio entre o mundo, tal como concebido ou esperado pelo sujeito e o ocorrido, e isto não pode ser contornado facilmente. É justamente essa brecha aberta, entre a *vivência (Erlebnis)* e a *experiência (Erfahrung)* direta dela, que vai se tornar a base da repetição, sob a forma de pesadelos, repetição entendida como tentativas de dominar a vivência que não pôde ser apreendida diretamente. O confronto repetido com o acontecimento vivido acompanha o sobrevivente do choque traumático, na tentativa de se assenhorear da vivência que lhe escapa reiteradamente. É através da repetição que o dispositivo da angústia como sinal pode então ser ativado.

Mesmo quando alguém sai sem qualquer ferimento ou dano aparente do lugar em que sofreu um acidente, por exemplo, uma colisão de trens ou de carros, pode passar a desenvolver algum tempo depois uma série de sintomas motores e físicos de uma certa gravidade, que só podem ser relacionados ao acidente que sofreu anteriormente. Nesta época Freud acreditava que quando uma lesão orgânica provocada pela situação traumática se produzia, esta parecia operar contra a produção da neurose (Freud, 1918). Hoje já existem controvérsias a respeito deste paradoxo entre aqueles que acompanharam clinicamente casos de neurose traumática longamente. Há casos nos quais a injúria física não protege do sofrimento psíquico ou do adoecer psíquico. “Em 80% dos casos de feridos graves em casos de atentados estes apresentam, e até muito tempo depois do acontecimento, síndromes de repetição, problemas fóbicos ou depressivos” (Laurent, 2002).

Uma vez constatado o surgimento da neurose traumática, observa-se que entre o momento inicial que foi o do acontecimento e o surgimento do quadro sintomático passou um tempo, que Freud denominou “período de incubação”, numa analogia bastante clara com os quadros de doenças infecciosas. A esse período nomeia em outro momento de *latência*, termo já usado ao se referir ao período que transcorre entre o final da fase edípica e o advento da puberdade, mas com significado distinto neste caso (Freud, 1905). Aqui a latência corresponde ao

período em que os efeitos da experiência traumática, apesar de existirem, ainda não são perceptíveis. “A característica essencial do trauma é o adiamento ou incompletude do que se sabe. Esse adiamento, na verdade, já marca a própria eclosão do fato traumatizante” (Nestrowsky&Seligman, 1998:4). Sempre experimentado de forma inesperada, precocemente, de modo que seu impacto e suas conseqüências não podem ser apreendidos pelo *Eu*, o traumático permanece inacessível à consciência até o momento em que se impõe de novo, repetidamente, nos pesadelos, compulsões, sintomas corporais, fobias e ações repetitivas do sobrevivente. Deste ponto de vista, para sobreviver a um trauma não basta atravessar incólume um acontecimento violento, pois a repetição incessante do vivido é parte intrínseca do sobreviver, uma vez que é preciso dominar a experiência psiquicamente.

O enigma forjado pela experiência traumática foi justamente o que fascinou Freud e possibilitou sua intuição a respeito de seu deciframento. O que se apresentou a ele foi um paradoxo: ao mesmo tempo em que o acidente traumático é esquecido temporariamente, é preservado integralmente no psiquismo. A repetição do acidente é a demonstração de que o sujeito se tornou incapaz de assimilá-lo plenamente e lhe atribuir um sentido, sendo incapaz de compreender e extrair dele todas as conseqüências. Diante da obscuridade do tema, Freud foi buscar uma maior compreensão do fenômeno da repetição com o qual se defrontava na clínica e na cultura, de forma cada vez mais evidente, em diferentes territórios do conhecimento. Foi em busca de uma maior clareza a respeito da compulsão à repetição, característica do traumático, no sonho, na literatura, na poesia e na brincadeira infantil.

3.3

A Linguagem do Trauma: A História de Tancredo e Clorinda⁵⁶

Ao se ocupar da compulsão à repetição, na vida de certos indivíduos que não apresentam sinais de estarem lidando com seus conflitos através da produção de sintomas neuróticos, Freud encontrou pessoas que parecem obter em suas vidas o mesmo resultado repetidas vezes, sem que nele possam reconhecer qualquer

⁵⁶ Freud,S. (1920) Além do Princípio de Prazer, p.36.

papel ativo de sua parte, parecendo na realidade inteiramente passivos e submissos diante dos acontecimentos, tudo levando a crer que seja obra do acaso ou do destino, orientação demoníaca que o condena ao sofrimento e ao vazio. Neste sentido “O ciclo destrói tudo que o homem, sob a ilusão do tempo linear, acreditava ter construído para a eternidade” (Rouanet, 1990:10). Para mostrar um tal destino, Freud escolheu um retrato poético e nos relata a bela parábola de Tancredo, como relatada por Tasso em *Gerusalemme Liberata* (Freud, 1920:36), e nela demonstra tanto o aspecto temporal quanto o espacial de sua conceituação da experiência traumática.

Vejamos em primeiro lugar o que nos relata o poeta por meio da escrita freudiana.

Tancredo participa de um duelo no qual, sem saber, se encontra diante de sua amada Clorinda, que está disfarçada sob a armadura de um cavaleiro inimigo. Inadvertidamente ele a mata, sem saber que dela se trata. Terminado o enterro, ele se embrenha na floresta mágica que aterroriza o exército dos Cruzados, e lá toma de sua espada e faz um talho numa árvore. Do corte vê escorrer sangue ao mesmo tempo em que ouve uma voz a lamentar o ocorrido; reconhece a voz de Clorinda, a quem desta vez cortou a alma, que justo naquela árvore se encontrava cativa. Pela segunda vez ferira de morte a sua bem-amada, sem sabê-lo antecipadamente.

História de uma ferida que nos oferece uma *parábola* da experiência traumática. A trajetória que vai desde a ferida original da jovem até a da árvore, pode ser entendida como a história da emergência de sentido do trauma, desde a sua referência corporal até sua extensão psíquica. A repetição aí contida pode estar representando, no texto freudiano, o modo como a vivência traumática se repete – através de atos inconscientes e indesejáveis por parte do sobrevivente, sempre exatamente da mesma maneira, sem que seja possível transformá-la em narrativa.

O impacto do trauma tal como sugerido pela história de Tancredo remete à modificação que Freud imprimiu em sua teoria pulsional, na passagem da primeira para a segunda tópica. Um dos desdobramentos diante da constatação de uma compulsão à repetição, operando na mente, “algo mais primitivo, mais elementar e pulsional do que o princípio do prazer que ela domina” (Freud, 1920:37) leva-o a questionar a dominância do princípio de prazer nos processos

da vida psíquica e a modificar a sua teoria das pulsões. Este não é, contudo, o único desdobramento que pode ser apontado, como veremos adiante.

Cathy Caruth percebeu na história de Tasso a dramatização da repetição do catastrófico, o correspondente ao que Freud denominou neurose traumática. Trata-se de uma repetição de algo vivido, que o sujeito não pode simplesmente deixar para trás, mas, paradoxalmente, também não costuma lembrar ou falar a respeito, tornando impossível sua integração associativa, não podendo integrar a consciência de seu ato e nem de sua perda.

Não é de meu conhecimento, contudo, que pessoas que sofrem de neurose traumática estejam muito ocupadas, em suas vidas despertas, com lembranças de seu acidente. Talvez estejam mais interessadas em *não* pensar nele (Freud, 1920:24).

Neste caso, a impossibilidade de lembrar não é da mesma ordem do esquecimento produzido pelo recalque, não lembrar aqui é da ordem da clivagem (*Spaltung*), tal como Freud aponta em seu artigo de 1923 sobre a neurose e a psicose, que vai ocupá-lo até seus últimos trabalhos, e que Ferenczi introduziu em seu trabalho de 1933.

Segundo Caruth, a ressonância literária da escolha de Freud desta parábola vai além de uma ilustração da compulsão à repetição quando se está diante de uma vivência traumática, excedendo, talvez, a concepção freudiana a respeito do tema.

O que parece particularmente desafiante no exemplo de Tasso é não só o ato inconsciente de infringir a injúria e sua inadvertida e indesejada repetição, mas a comovente e dolorosa voz que irrompe, uma voz que é paradoxalmente libertada a partir da ferida. Tancredo não só repete seu ato mas, ao repetí-lo, escuta pela primeira vez uma voz gritar para ele, para que enxergue o que acaba de fazer. A voz de sua amada lhe é endereçada e, neste endereçamento, torna-o testemunha de um passado que ele, sem querer, só fazia repetir (Caruth, 1996:2).

O que a parábola da ferida e da voz nos conta, e que está no âmago dos escritos de Freud sobre o trauma, tanto no que diz quanto no que é contado na história, é que o trauma parece ser muito mais do que uma patologia, ou uma simples doença de uma psique ferida – é sempre a história de uma ferida que se expressa, que é endereçada a nós numa tentativa de nos contar a respeito de uma realidade ou de uma verdade que não é acessível de outra maneira (Caruth, 1996:4).

A história da ferida oferece uma parábola da experiência traumática. Narrada desde o movimento do ferimento original feito em Clorinda por seu amado até o momento em que a árvore é atingida por seu sabre, emitindo um som

de dor que é ouvido e *reconhecido* por Tancredo como sendo o da voz de sua amada, ela pode ser lida como a história da emergência do significado do trauma a partir de seu referente corpóreo na direção de sua extensão psíquica.

Trata-se aqui de repensar a relação entre trauma e linguagem de um modo distinto dos autores que consideram que o tratamento do trauma requer sua incorporação numa história que faça sentido. “Essa verdade, em seu aparecimento atrasado, não pode ser ligada somente ao que é conhecido, mas também ao que permanece desconhecido em nossas ações e nossa linguagem” (Caruth,1996:4). Segundo leitura de Caruth, ao escolher um fragmento literário para demonstrar a relação entre saber e não saber em psicanálise, Freud o utiliza como uma parábola mais abrangente, pois a partir de então passa a ser possível estabelecer uma ligação entre a teoria psicanalítica e a possibilidade de fazer história (Caruth, 1996:116).

O que a história de Tasso sugere é que a linguagem do trauma não pode ser compreendida como dando origem a uma forma de conhecimento intelectual simples, que produz um entendimento do observador sobre o acontecido, pelo contrário, emerge do interior da própria experiência vivida. No caso da experiência analítica só pode emergir a partir do plano transferencial, tal como a voz de Clorinda emerge do talho feito pelo sabre do amado em sua alma.

A ligação entre a experiência do trauma e a teorização sobre ela não implica necessariamente numa perda de objetividade ou de verdade a respeito do vivido. Dito de outra forma, a ligação entre a linguagem do teórico e a linguagem do *sobrevivente* na realidade, é a única possibilidade de se falar do interior de uma experiência crítica que não pode ser conhecida e assimilada de uma maneira simples e direta.

Entendemos então que *testemunhar* o trauma, como profissional, consiste em aprender a difícil tarefa de falar do traumático nos termos que são oferecidos pelo sobrevivente, que não chegou a tempo de evitar a interrupção da capacidade de simbolização desencadeada pelo acontecimento traumático que o surpreendeu, tumultuou, provocando uma devastação no seu funcionamento psíquico.

3.4

Trauma e Testemunho

É Sandor Ferenczi quem vai abrir caminho para a dimensão do *testemunho* na clínica do trauma. Em sua última comunicação, “Confusão de Línguas entre os Adultos e as Crianças” (1933), ao analisar as manifestações transferenciais de alguns de seus pacientes, de início consideradas sintomas histéricos, termina por entender tratar-se de repetições de situações traumáticas originadas no passado infantil do paciente por agressões vindas de um adulto que, uma vez confrontado com o acontecido, negava sua veracidade. Como diz o título do artigo, enfatiza a diferença de *sentido* na linguagem que é a responsável pelo trauma. As figuras da psicanálise infantil começaram a se tornar presentes nos escritos de Ferenczi desde 1920, em “A Adaptação da Família à Criança”, situando a presença da análise do infantil como central na análise de adultos em vários outros momentos. Neste contexto, surge o magistral artigo de 1933, onde a questão fundamental colocada para a psicanálise é a interrogação acerca do conceito de fantasma frente a uma experiência traumática real, que deveria ser reconhecida pelo analista no intuito de resgatar a historicidade do sujeito lá onde se situava a compulsão à repetição.

A concepção ferencziana a respeito da sexualidade infantil se distingue da visão freudiana, pela diferença radical que este defende existir entre a sexualidade do adulto e a infantil. Esta é doce, desinteressada, sem tensão e sem resolução, constituída de sentimentos amorosos da ordem da ternura e do abandono confiante. Já o adulto interpreta a sexualidade da criança a partir da sua própria, carregada de violência e paixão. Seja como sedutor invasor ou como juiz brutal, modifica violentamente sua significação a ponto de nela produzir uma intrusão traumática.

No entanto, o trauma da agressão por parte do adulto se torna maior, para Ferenczi, no momento em que a criança se volta para o adulto em busca de reconhecimento do que lhe aconteceu e não encontra. O adulto ao invés disso, mente, nega, dissimula ser quem não é, não ter feito o que fez. Aquele que deveria dela cuidar se revela enganador, introduz a *mentira* que coloca a própria ordem simbólica em risco, por não garanti-la na relação com a criança.

“O que caracteriza os seres humanos em relação ao meio-ambiente é serem a única parte deste que não é confiável” escreve Ferenczi em seu artigo “Adaptação da Família à Criança” (1920). A criança, desejosa de conseguir recuperar sua linguagem de ternura, lança mão das defesas primitivas que possui – a *clivagem do eu (IchSpaltung)* que pode chegar até à fragmentação, a identificação com o agressor, a submissão masoquista com esquecimento de si mesma e por vezes a alucinação negativa. Todas com vistas a restaurar a figura ideal desmoronada a partir da agressão traumática cometida, desmentida e finalmente, negada, sem testemunhas para confirmar o acontecimento e suas conseqüências. Este texto de 1933, sem dúvida, inaugura a importância fundamental do testemunho frente às experiências traumáticas.

No artigo de 1931, Ferenczi levantou a questão do grande poder que os adultos exercem sobre as crianças, e estabeleceu uma analogia entre as situações traumáticas e a sessão analítica, espaço onde é possível tanto a retraumatização como a perlaboração, isto é, a cura ou a iatrogenia. Descreve então o que se passa com a criança/paciente,

Se, na situação analítica, o paciente se sente ferido, decepcionado, largado, ele se põe às vezes, como uma criança abandonada, a brincar consigo mesmo. Tem-se nitidamente a impressão de que o abandono proporciona uma clivagem da personalidade. Uma parte da própria pessoa começa a fazer o papel da mãe ou do pai, com a outra parte, tornando assim nulo o abandono ou, por assim dizer, não acontecido...(...) se ganha com isso uma visão dos processos daquilo a que chamei *auto-clivagem narcísica*, na própria esfera psíquica (Ferenczi, 1931:340)

Para ilustrar a riqueza das percepções auto-simbólicas emergentes das produções fantasmáticas dos analisandos (e certamente das crianças) na clínica psicanalítica do sujeito traumatizado, Ferenczi lançou mão de uma das “historietas” que lhe havia sido contada. Trata-se da história de um animal feroz que tentava destruir de todas as maneiras uma medusa, que se defendia de todas as investidas do agressor, usando como recurso a sua maleabilidade que lhe permitia mudar de forma, para em seguida retomar sua forma arredondada, como se nada tivesse acontecido. A interpretação que se segue, confirma a clivagem do sujeito diante do trauma: “de um lado exprime a resistência passiva do paciente às agressões do mundo exterior, de outro representa a clivagem da pessoa em uma parte sensível, brutalmente destruída, e uma outra que sabe tudo, mas não sente nada, de certa forma” (Ferenczi, 1931:340).

Anos mais tarde, em seu “Diário Clínico”, Ferenczi volta a referir-se ao trauma como produtor de uma repetição, quase sempre masoquista, dos eventos abusivos sofridos pelo sujeito, eventos sem a presença de testemunhas que possam reconhecer a sua palavra. Na repetição ou reencenação, ele busca então deixar seu corpo, com a finalidade de não sofrer o abuso, ao mesmo tempo em que se identifica com o agressor para manter algum laço de integração com a vida, ainda que ao preço da negação de sua própria verdade, o que não deixa de ser uma forma de morte.

Sendo assim, o *despertar (awakening)*⁵⁷ de um evento traumático, em suas diferentes formas evidentemente, situa-se entre dois polos – a repetição traumática e o fardo ético da sobrevivência. Vale destacar o conceito de Lacan de *testemunha ética*, quando se referiu à análise do sonho da criança queimando relatado por Freud na “Interpretação dos Sonhos” (Lacan, Seminário 11, O Inconsciente e a Repetição in Tiché e Automaton).

Além disso, a experiência histórica relativa à sobrevivência e à possibilidade de transmissão a um outro teria, talvez, que se articular adicionalmente a alguma possibilidade de endereçamento. Isso significa não só despertar a consciência do traumatizado, como provocar um endereçamento daquilo que constitui o *retorno do conteúdo traumático*.

Os escritos de Freud da sua última fase, já no tempo em que o impacto da guerra se inscrevera no desenvolvimento de seu trabalho teórico nesse campo, passaram a dar um destaque cada vez maior à experiência real do *sobrevivente*, como já fizemos notar a partir da sua descrição da neurose traumática e da parábola que a exemplifica. Importa ressaltar a oscilação que permaneceu na sua trajetória entre verdade e ficção, e que se introduziu na leitura psicanalítica posterior, comprometendo freqüentemente a compreensão psicanalítica. “A esta oscilação entre a realidade do trauma e a ficção das fantasias corresponde igualmente uma rejeição das últimas pesquisas de Ferenczi(.)” (Torok, 1995:113).⁵⁸

Cumprir lembrar que a pesquisa freudiana a respeito da neurose traumática se estendeu por muitos anos de sua vida. Talvez possamos dizer mesmo que desde

⁵⁷ Caruth, C. utiliza a palavra inglesa *awakening*, que carrega mais o sentido de uma tomada de consciência e não apenas do acordar.

⁵⁸ Torok fundamentou esta afirmação a partir da leitura dos textos de Freud e Ferenczi acompanhada da correspondência entre ambos entre 1929 e 1932 (Torok&Rand, 2000[1995]:113).

os primórdios, desde quando começou a se interessar pela clínica da histeria, o *trauma* permaneceu sendo seu tema mais polêmico. O enigma do trauma, marca de um paradoxo – destruição e sobrevivência – esteve no caminho de Freud desde Anna O. e o acompanhou até seu último escrito.

É já no exílio, enquanto *sobrevivente*, longe de tudo que era parte de sua história, que Freud vai se debruçar mais profundamente sobre essa temática e apontar o trauma como ponto de partida da *tradição*, quando aprendemos que sobreviver é uma tarefa interminável que se prolonga por gerações. A teoria avançou então no mesmo sentido que os acontecimentos daquela época, momento em que mais uma vez a guerra irrompeu e o exílio se impôs a Freud como alternativa à prisão e ao extermínio, na guerra cujos efeitos ainda hoje se fazem presentes.

3.5

Trauma e Sobrevivência

___ What happened?
 ___ Happened?
 ___ Yes
 ___ I didn't die. (The Pawnbroker)⁵⁹

O ano de 1920, a Primeira Guerra mundial apenas terminada, encontra Freud perplexo diante da observação de pacientes que apresentam uma desordem psíquica particular, que lhe parece refletir os impactos sofridos diante dos recentes acontecimentos históricos. Como já vimos, as *neuroses de guerra* ou *neuroses traumáticas* são descritas como a emergência de uma condição patológica que se caracteriza pela intrusão repetida de pesadelos e revivências de situações violentas, acontecidas nos campos de batalha. Além disso, uma analogia é estabelecida entre esses episódios e os pesadelos que se repetem, decorrentes de um acidente violento qualquer. Ambos têm a capacidade de levar o paciente, em sonhos, de volta, temporal e espacialmente, para o local do acontecimento real, levando-o a revivê-lo e dele despertar novamente traumatizado.

Como entender esses sonhos que não podem ser explicados pela teoria da realização de desejos? E se puderem, de que desejo se trata? Diz ele: "(...)

⁵⁹ apud Caruth, C. p.57. “ ___ O que aconteceu? ___ Aconteceu? ___ Sim. ___ Eu não morri.” O Penhorista (tradução livre).

Qualquer um que aceite como algo por si mesmo evidente que os sonhos delas devam à noite fazê-las voltar à situação que as fez cair doentes, compreendeu mal a natureza dos sonhos". (Freud, 1920:24). A perplexidade de Freud se devia ao fato de não conseguir compreender esses sonhos a partir de uma significação inconsciente, por tratar-se simplesmente de um retorno literal do acontecimento traumático, contrariando a vontade do sonhador. Nestes casos a função dos sonhos não era uma realização de desejo. Ao contrário do que acontecia no caso dos mecanismos defensivos neuróticos e dos sonhos habituais, o sujeito se tornava incapaz de evitar o acontecimento doloroso e a angústia que a ele se seguia. Nenhuma mediação psíquica que impedisse a invasão do exterior e, com ela, a inundação pela angústia, que não se apresentara como sinal no momento do acontecimento que gerou o trauma, conseguia ser ativada. Tomando, a partir daí, este retorno literal do passado como modelo para o comportamento repetitivo em geral, Freud passou a considerar como a principal operação do psiquismo dos indivíduos não mais as distorções significativas das neuroses, como acreditava até então, mas sim a repetição traumática.

Um segundo ponto que é preciso enfatizar diz respeito à analogia estabelecida entre as experiências de guerra e os acidentes, existindo nelas um elemento em comum que lança luz sobre sua elaboração teórica posterior. Em ambas, trata-se da ameaça à vida da pessoa, do confronto com a possibilidade da morte, bem como das ulteriores experiências de *sobrevivência*.

O que causa uma neurose traumática, repito, não é um acontecimento terrível qualquer, mas especificamente "graves concussões mecânicas, acidentes de trem e outros que envolvem risco de vida" (Freud, 1920:23). Uma ameaça de morte repentina, inesperada, que surgia com demasiada rapidez de modo que o susto não permitia condições psíquicas para o sujeito dela poder tomar conhecimento, seguida por uma repetição constante sob a forma de sintomas motores, repetições e pesadelos. A revivência do acontecimento, que não pôde ser capturado pela cadeia associativa, enquanto tentativa de inscrição no campo da representação psíquica, passava a ser a única possibilidade de gerar algum sentido para sua futura elaboração e integração.

Na leitura de Caruth, para que a história seja a história de um trauma é preciso tomar em consideração dois aspectos – primeiro, o fato do acontecimento ameaçador não ser integralmente percebido no exato momento em que ocorre, e

segundo, a importância da *sobrevivência* do sujeito e o modo particular como esta se dá (Caruth,1996:18) .

A partir do próprio ato de sobreviver, a repetição da falha ocorrida no exato momento do acontecimento pode ser transformada no imperativo de falar, uma fala que *desperte* os outros. Ou seja, uma história traumática só pode ser apreendida pelo sujeito na medida direta da inacessibilidade de sua ocorrência original e pode ser transmitida gerando herdeiros do lapso traumático, da dissociação (*Spaltung*) que se abateu sobre o sujeito e que fabricou uma ausência. Queremos dizer que o sujeito traumatizado mantém preservada a experiência fragmentada, do mesmo jeito que a sofreu quando ela aconteceu, daí só poder transmiti-la com as mesmas falhas e lapsos.

Mas o que exatamente significa sobreviver para a psicanálise? Biológica, simplesmente continuar vivo? O que sobrevive? O *eu*, a consciência? De que sobrevivência se trata afinal?

A relação entre trauma e sobrevivência é sempre complexa e intrincada, devido ao fato de não se tratar de uma relação direta e imediata entre a consciência e determinados fatos ameaçadores à vida de uma pessoa. Quando há uma ameaça à vida e à sobrevivência, esta é experimentada como algo que acomete o sujeito diretamente, podendo ser curada do mesmo modo. Mas quando o acontecimento gera um trauma, o sofrimento que atinge o psíquico, precisamente devido ao fato de não ter sido possível o acesso direto ao fator desencadeante, rompe a cadeia significativa e o trabalho de recuperação do que foi perdido torna-se muito mais complexo, exigindo posteriormente a presença de uma testemunha capaz de sustentar a dor do outro para que possa integrar o vivido.

Em outras palavras, sobreviver não parece ser uma experiência intelectual simples, de forma alguma, para o Eu. Pois se o retorno do acontecimento traumático aparece em muitos sentidos como o despertar de uma memória, ele não se dá diretamente como lembrança, só podendo ocorrer sob forma de sintoma ou sonho.

Freud ofereceu vários exemplos de repetições compulsivas, como em “Além do Princípio do Prazer” (1920), onde descreveu pacientes que repetiam experiências penosas durante a análise, indicando que tudo que o *eu* podia fazer

era repetir a experiência patogênica, permitindo entender que a forma particular da vida dessas pessoas dependia inteiramente da repetição do evento traumático.

Segundo Caruth (2000), nas teorias modernas sobre o trauma há uma tendência a se focalizar a repetição do trauma que governa a vida de uma pessoa como sendo ela mesma destrutiva, podendo a própria repetição constituir-se em retraumatização. Fato esse que poderia explicar o alto índice de suicídio de sobreviventes (dos campos de concentração, do Vietnam, por exemplo), quando passado o perigo *real*, já se encontrando em absoluta segurança.

A desorganização traumática parece constituir uma forma de desafio face à morte. A pulsão de morte, introduzida por Freud na virada de 1920, significou o reconhecimento da realidade das forças destrutivas, forças essas que a violência da história de cada um impõe à sua psique, ao mesmo tempo em que a formação da história de cada indivíduo aparece totalmente impregnada pela repetição infinita desta violência original e particular.

A partir do já exposto, surge a possibilidade de entendermos a narrativa que se produz a partir do retorno do traumático, do despertar da experiência traumática, como a própria possibilidade de se produzir história.

3.6

Da Experiência Traumática à Possibilidade de se Fazer História

A obrigação de lembrar é o penhor da transmissão⁶⁰

Voltemos ao estudo de Caruth para pensarmos com ela que o despertar de um trauma (ou de um pesadelo) “consiste não apenas em ver, mas em passar a outro (e outro futuro) o visto e o vivido que ele não contém nem pode conter” (Caruth, 2000:135). Portanto, em construir uma história, uma narrativa.

No caso de um sonhador que é despertado por um pesadelo, o efeito traumático não se dá apenas enquanto ele é sonhado, como também durante a experiência de seu despertar para a consciência, despertar que é equivalente à revivência de uma situação traumática. Acompanhemos com Caruth a releitura de Lacan da interpretação de Freud do sonho da “*criança queimando*” (seminário 11,

⁶⁰ Fuks, BB *A Vocação do Exílio, Psicanálise e Judaísmo*, p.234/235.

Tiché e Automaton, 1966). O sonho de um pai que perdeu um filho e que sonha com seu filho na noite seguinte à sua morte, um sonho que ligou a teoria do sonho como realização de desejo com a questão da realidade externa, a realidade da catástrofe, da morte e da perda:

Um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de seu filho enfermo por dias e noites a fio. Após a morte do menino, ele foi para o quarto contíguo para descansar, mas deixou a porta aberta, de maneira a poder enxergar de seu quarto o aposento em que jazia o corpo do filho, com velas altas a seu redor. Um velho fora encarregado de velá-lo e se sentou ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai sonhou que *seu filho estava de pé junto a sua cama, que o tomou pelo braço e lhe sussurrou em tom de censura: “Pai, não vês que estou queimando?”* Ele acordou, notou um clarão intenso no quarto contíguo, correu até lá e constatou que o velho vigia caíra no sono e que a mortalha e um dos braços do cadáver de seu amado filho tinham sido queimados por uma vela acesa que tombara sobre eles (Freud, 1900:541).

Lacan, ao analisar este sonho, que tenta explicar porque sonhamos, sugeriu que já neste exemplo Freud mostrou sua concepção final a respeito da repetição e do pesadelo traumático, apesar dela só ter surgido como conceito vinte anos depois. Ao interpretar o sonho, Freud se deteve diante de uma frase que ao ser decomposta constituiu um enigma:

“‘*Estou queimando*’ poderia ter sido dito em meio à febre da doença fatal da criança e ‘*Pai não vês?*’ talvez tenha derivado de alguma outra situação altamente carregada de afeto que nos é desconhecida” (Freud, 1900:542).

Lacan discordou da interpretação de Freud de que o pai, ao não despertar e seguindo a sonhar, prolongava a vida do filho, considerando que era a própria consciência que não queria despertar para a realidade.

Felman considerou a interpretação de Lacan como a tematização de um encontro entre o dormir e o acordar⁶¹, apresentado no sonho como uma metáfora de pai e filho diante do vigilante (*Wachter*) daquele que adormece (o *eu*) mesmo quando todos acordam, e assim se mantém. Bela metáfora para se pensar na *clivagem do eu (IchSpaltung)*, que diante do traumático, do adormecimento do *eu*, é colocada em primeiro plano:

Acabei por ficar impressionado pelo fato de que o eu de uma pessoa a quem conhecemos como paciente em análise deve, dezenas de anos atrás quando era jovem, ter-se comportado de maneira notável em certas situações específicas de pressão. Podemos designar, em termos gerais e um tanto vagos, que as condições nas quais isso sucede é sob a influência de um trauma psíquico (Freud, 1940:309).

⁶¹ Felman, S. in *Ne vois-tu pas que je brûle? Ou Lacan et la philosophie* In: **La Folie et la Chose Littéraire**, Paris, Editions de Seuil, 1978 apud. Caruth, C *Modalidades do despertar traumático In Catástrofe e Representação*, São Paulo, Escuta, 2000.

No sonho da criança queimando, o sonhador desperta do pesadelo com mais um susto, sendo esta repetição traumática a questão que é sintetizada. Para Lacan, no sonho não se trata mais de um pai que dorme diante de uma morte alheia a ele, mas de um despertar traumático que forja sua própria identidade como pai que não consegue apreender a realidade da morte do filho. Desta forma Lacan relaciona o trauma à identidade do sujeito e ao seu modo de relação com o outro. É sob a influência desta leitura de Lacan que Caruth considera que a visão de um choque traumático não revela uma relação epistemológica com o real, mas sim uma relação ética com o real (Caruth, 2000:92).

Para o pai da criança, não há possibilidade de *ver* a morte do filho e estar acordado ao mesmo tempo. A morte do filho só pode aparecer sob forma de ficção ou de sonho, a única maneira de satisfazer o desejo de manter a consciência em suspensão. Este desejo, segundo Lacan, não está circunscrito a este pai em particular, absolutamente exausto diante da difícil tarefa de velar o filho morto, mas é um desejo de todos aqueles que, ao dormirem, adormecem sua consciência e ao sonharem evitam despertá-la, tentando manter-se alheios à realidade, o que na verdade o pai do sonho não conseguiu. O relato de Freud, bem como a análise de Lacan, não mostram a confirmação da teoria dos sonhos – uma tentativa de realização de desejo. O que se vê pela primeira vez neste relato é uma função do sonho que antes não aparecera – a de prolongar o sono do sonhador como forma de manter a consciência que preserva o sujeito do sofrimento que o despertar traria. Diante dessa constatação, Lacan sugere que, se é a consciência que não quer acordar, e o acordar entra em conflito com o desejo consciente, é enigmático o fato de que essa contradição não surja do exterior – do barulho ou da luz da vela acesa – mas sim a partir das palavras do menino no próprio sonho, que se referem precisamente ao dormir-acordar: “Pai, não vês que estou queimando?”. Essas palavras de censura (*Vorwurfsvoll*) ao fato do pai estar dormindo ao invés de estar velando, mostram que é o próprio sonho que desperta o sonhador, contra o próprio desejo da consciência, obrigando-o ao confronto com a realidade da morte do filho, com o *real*.

Enquanto para Freud o sonho é o que mantém o sono do sonhador, a releitura de Lacan afirma justo o oposto: é o próprio sonhar que o desperta para a realidade, passando o sonho a ter uma função de despertar (*Aufwachen*) e não mais de prolongar o ato de dormir.

Seguindo a releitura de Freud proposta por Lacan, o que significa então *despertar* ?

3.6.1.

Despertar: Encontro com o Real

Sabemos que, à época em que Freud trabalhava sua teoria sobre a repetição traumática, ele se afastou dos pesadelos dos sobreviventes de guerra para observar a repetição do jogo infantil de uma criança enquanto ela se encontrava absorta em suas brincadeiras: o famoso jogo do carretel que é jogado para longe e trazido de volta acompanhado pelos sons de *fort-da*. Gostaria de chamar a atenção para o fato de que nos três exemplos selecionados – da história de Tasso, do sonho da criança queimando e da brincadeira infantil – é sempre o som significante que desperta o sujeito para a consciência.

Os biógrafos relatam que a criança era um neto de Freud, filho de sua filha Sophie, que através desta brincadeira estava tentando lidar com o sofrimento provocado pela ausência que veio a ser depois a perda de sua mãe. A interpretação de Freud foi de que o *fort* do carretel simbolizava a partida da mãe enquanto o *da*, o seu retorno. Desta maneira, a separação ligada à partida materna e o domínio sobre ela eram revividos no jogo. Quando Freud perdeu sua filha Sophie para uma febre (pneumonia), ele não pôde estar presente na ocasião de sua morte. Coincidentemente, também Lacan ao selecionar esta análise freudiana sobre o trauma, não poderia saber que, alguns anos depois, sobreviveria à morte de sua filha Caroline, morta em um acidente de carro.⁶²

O que Lacan transmite em seu emocionante *re-lato* do sonho do pai frente ao filho morto pode ser entendido como um testemunho. De um pai que sobreviveu à morte de um filho, experiência que vai se repetir na sua vida, tal como, anos antes, acontecera a Freud: os filhos de ambos morrem antes dos pais. Também a análise do *fort-da* do menino expõe o testemunho de um filho diante de uma experiência traumática – a morte de sua mãe.

Segundo Caruth, a transmissão da teoria psicanalítica sobre o trauma, a história dos sonhos e da morte de filhos através da qual ela foi sendo construída,

⁶²Roudinesco, E . **Jaques Lacan: Equisse d'une vie, histoire d'un système de pensée**, Paris, Fayard, 1993.

não pode ser reduzida a uma simples tentativa de domínio dos fatos reais, nem pode ser situada apenas como um conhecimento intelectual das experiências vividas com a finalidade de localizar quando e como se deu o trauma, nos moldes de uma pesquisa detetivesca. Trata-se de algo mais.

No texto freudiano, bem como na releitura lacaniana, o que é relevante para a transmissão são as palavras da criança no sonho:

“Pai, não vês que estou queimando?”

O que é acordado no sonho? Pergunta-se Lacan.

O que é acordado no trauma? Perguntamos nós paralelamente.

Não será que se trata no interior do sonho, de uma outra *realidade*? Não será a realidade contada pela criança no sonho, e que Freud descreve de uma forma tão viva?

Dass das Kind am seinem Bette steht, que a criança está parada junto a sua cama, *ihn am Arme fasst*, o agarra pelo braço, *und ihm vorwurfsvoll zuraunt*, e murmura em tom de reprovação, *Vater, siehst du denn nicht*, Pai, não vês, *dass ich verbrenne?*, que estou queimando? (Lacan, 1964:57).

A realidade que há nesta mensagem é aquela que não pode mais se dar, senão na repetição infinita de um sonho que não é apenas uma realização de desejo. Ele designa um mais além, através das palavras do filho morto que atingem o *pai* num último “encontro imemorável – pois que ninguém pode dizer o que seja a morte de um filho – senão o pai enquanto pai – isto é nenhum ser consciente” (Idem:58). O que é transmitido, de pai para filho, não é apenas o significado de suas palavras, mas sua *performance*.⁶³

Suas palavras não transmitem apenas uma realidade que nelas pode ser apreendida, mas principalmente um imperativo ético de um despertar da consciência que, na realidade, deve ainda vir a acontecer no futuro. Como afirma Lacan, o sonho do pai não atinge a famosa realização de desejo, o filho ressuscitado, mas sim o despertar para a morte do filho, o despertar a um chamado que só pode ser escutado de dentro de uma inconsciência.

Dessa maneira, Lacan revela e amplia o significado específico do confronto com a morte, contido na noção freudiana sobre o trauma. O pai desperta para a repetição da perda da morte do filho, isto é, se é despertado para a repetição de

⁶³ Para isso ver Rudge, A In: **Pulsão e Linguagem**, 1998.

uma falha prévia em estar lá onde o real se dá, em tempo (Idem.Ibidem). O trauma não se dá apenas devido à morte do filho, se dá pela impossibilidade de estar presente para testemunhá-la no momento mesmo em que ela aconteceu, apesar da forte ligação com ele.

Mas esse atraso face ao comparecimento diante do *real* não é estrutural?

Compreendemos então, que o despertar é uma das faces do traumático que se constitui na constatação da própria sobrevivência e da falta de testemunho, envolvendo uma responsabilidade ética face ao acontecido, responsabilidade que, acreditamos, concerne diretamente ao psicanalista. Veremos finalmente como essa responsabilidade ética vai convergir em direção à metáfora arqueológica utilizada por Freud ao estabelecer a necessidade da criação de um instrumento que possa ir além da interpretação, como condição de possibilidade de se produzir história.⁶⁴

3.7

As Neuroses Traumáticas e a Guerra

Tema caro à tradição psicanalítica desde seus primórdios, remonta ao primeiro trabalho sobre a Afasia, quando Freud já demonstrava seu interesse no que considerava se tratar de uma *Neurose Traumática*, na ocasião ainda com base no aspecto neurológico. Durante um certo tempo as *neuroses traumáticas* apareciam identificadas à histeria, como se dá no texto de 1894 sobre a neurose de angústia,

A histeria ou uma neurose traumática podem ser adquiridas a partir de um único susto, mas nunca a neurose de angústia. O pânico, sustentei, poderia resultar em histeria ou neurose traumática, mas não numa neurose de angústia. (Freud, 1895:125).

Acompanhadas de rica sintomatologia – sonhos repetidos e ataques histeriformes, manifestações somáticas, agitação motora e ataques de angústia entre outros – elas aparecem na sua escrita pela primeira vez como acréscimo à “Psicopatologia da Vida Cotidiana” (1901), já nessa época associada à experiência de um sobrevivente da primeira guerra de quem Freud observou um lapso de leitura.

⁶⁴ Para Certeau, M. (1975) In: **A Escrita da História**, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2000, a palavra história oscila entre dois polos: a história que é contada (Historie) e a história que é feita (Geschichte).

Devo ao caso X certo discernimento analítico sobre o material psíquico dessas ‘neuroses traumáticas de guerra’ e, apesar das condições vigentes num hospital militar, com sua intensa sobrecarga e sua escassez de médicos – circunstâncias tão desfavoráveis para nossa maneira de trabalhar – foi-me possível enxergar um pouco além das explosões de granadas, levadas em tão alta conta como ‘causa’ da doença. Também nesse caso havia os tremores intensos que dão aos casos pronunciados dessas neuroses uma semelhança que é tão notável à primeira vista, bem como inquietação, tendência ao choro e propensão a acessos de raiva, acompanhados de manifestações motoras infantis convulsivas, e a vômitos (‘ante a menor excitação’) (Freud, 1901:11).

Em 1905, nos Três Ensaio sobre a Sexualidade, uma nova referência às neuroses traumáticas destaca uma diferença entre a sua etiologia e a das neuroses de transferência.

Alinha-se aqui o fato, ainda não compreendido, de que a conjugação do susto com a agitação mecânica produz a grave neurose traumática histeriforme. Podemos ao menos supor que essas influências, que numa intensidade ínfima transformam-se em fontes de excitação sexual, provoquem, em medida excessiva, uma profunda desordem no mecanismo ou na química sexual (Freud, 1905:190).

Mas é em 1916, na Conferência XXIV, que a *neurose traumática* passa a receber um lugar de destaque tanto na psicopatologia quanto na elucidação dos fenômenos, que giram em torno da repetição, como uma entidade clínica que se diferencia das demais, sem que haja ainda clareza suficiente a respeito de sua etiologia.

Uma das formas pelas quais o ego se relaciona com suas neuroses, entretanto, é tão óbvia que foi possível considerá-la desde o início. Parece jamais estar ausente; e é reconhecível com bastante nitidez em um distúrbio que, ainda hoje em dia, estamos longe de compreender – a *neurose traumática*. Os senhores devem saber que os mesmos fatores sempre entram em jogo na causação e no mecanismo de todas as possíveis formas de neurose; mas a importância principal na construção dos sintomas recai ora num, ora noutro desses fatores. A situação assemelha-se à dos membros de uma companhia teatral. Cada um deles recebe regularmente a tarefa de desempenhar um papel fundamental – herói, confidente, vilão, e assim por diante; cada qual, porém, escolherá uma peça diferente para sua própria representação beneficente (Freud, 1917:444).

A grande virada teórica de 1920, que revolucionou toda a concepção freudiana a respeito da vida pulsional e da instalação do Princípio do Prazer, foi o que abriu um novo espaço de discussão a respeito da vivência traumática tal como apresentada nas neuroses traumáticas. Ao invés de elaborar psiquicamente o vivido, o sujeito só conseguia *repetir* a cena do acontecimento doloroso, o que indicava que esta neurose contém em sua raiz uma *fixação* no momento do acidente traumático. O conceito de *trauma* voltou a ganhar relevo especial na teoria a partir do momento em que Freud se debruçou sobre o sofrimento de militares sobreviventes da primeira Guerra Mundial, que ao retornarem do *front* apresentavam graves distúrbios psíquicos e motores.

Ao publicar “Reflexões para os Tempos de Guerra e Morte” no princípio do ano de 1915, Freud se encontrava diante de uma Europa dilacerada pela guerra. Já nessa época, a experiência de assistir à violência exercida pelos membros da cultura então considerada a mais evoluída, faz dele uma testemunha que interroga a ilusão do progresso e a razão da violência entre os homens e de suas conseqüências para a civilização. Ao tentar descobrir o sentido dos tormentos vividos pelos soldados austríacos que retornavam do *front*, Freud verificou que eles eram incapazes de expressar em palavras os horrores que haviam presenciado revivendo-os imersos em silêncio e, ao mesmo tempo, apresentavam perturbações motoras graves, tais como tremores e paralisias. Como casos semelhantes a esses também apareciam antes da guerra após experiências assustadoras ou acidentes graves que envolvessem risco de vida, concluiu a partir da observação de inúmeras situações como essas, que os sintomas eram de natureza psíquica e não neuro-fisiológica como queriam os médicos daquela época. No entanto, eles também não conseguiam chegar a um acordo quanto a que se passava em tais casos e tentavam, sem sucesso, localizar danos fisiológicos para explicar a sintomatologia apresentada por tais pacientes, mas sem sucesso. Mesmo assim, mantinham a crença de que se tratava de algum processo orgânico ainda sem explicação. Para os classificados como *neuróticos de guerra*, considerados como fingidores, foi adotado então o tratamento elétrico, sempre com a finalidade de curá-los e mandá-los de volta ao campo de batalha. O êxito do tratamento se devia ao fato de acabar sendo mais doloroso do que a própria batalha a ser enfrentada, restaurando a condição do soldado para a função que dele era esperada (Freud, 1920:227).⁶⁵ Nesse tempo se estava muito longe da finalidade da medicina, já que não era a recuperação da saúde do paciente o objetivo do tratamento e sim sua subserviência ao sistema militar em andamento (Freud, 1920:20). Chamado a emitir sua opinião especializada pela comissão que havia instaurado um inquérito para averiguar denúncias a respeito de tratamentos brutais que teriam sido ministrados por médicos austríacos, Freud afirmou sua conclusão a respeito das *neuroses de guerra* – tratava-se tão somente de neuroses traumáticas. Enquanto

⁶⁵ Freud, S. Memorandum sobre o Tratamento Elétrico dos Neuróticos de Guerra (1955[1920]), Vol XVII,p.227. Em nota de rodapé, o editor da SE explica a maneira brutal com que os neuróticos de guerra eram tratados pelos médicos do exército austríaco, após a dissolução do império austro-húngaro. Este *memorandum* se refere à opinião de Freud para a comissão responsável pelo inquérito que averiguou estes casos, datada de 23/02/1920.

nas neuroses de transferência “o inimigo do qual o Ego se defende é, na verdade, a *libido*, cujas exigências lhe parecem ameaçadoras, nas Neuroses Traumáticas “o Eu humano se defende de um perigo que o ameaça de fora. Em ambos os casos o Eu tem medo de ser prejudicado – no segundo caso pela *libido*, e no primeiro, pela violência externa.” (Freud, 1919:226)

A partir de então, a análise freudiana deu ensejo a que fosse estabelecida a associação entre Trauma e Catástrofe que, como consequência, poderia dar origem ou não à neurose traumática, distinguindo-a simultaneamente das neuroses espontâneas.

Neuroses traumáticas não são, em sua essência, a mesma coisa que as neuroses espontâneas que estamos acostumados a investigar e tratar pela análise; também não conseguimos harmonizá-las com nossos pontos de vista, e espero, em alguma época, poder explicar-lhes a razão desta limitação. (Freud, 1916-1917: 324).

O Quinto Congresso Psicanalítico Internacional, realizado em Budapeste, em 1918, tratou o tema “A Psicanálise e as Neuroses de Guerra”. A presença de delegados oficiais do comando militar alemão, austríaco e húngaro se devia à necessidade de lidar com a origem psicogênica da sintomatologia apresentada pelos sobreviventes da guerra. Daí a busca de aproximação com a psicanálise, o que até então havia sido cuidadosamente evitado. Na introdução à publicação do livro que reuniu os artigos que foram debatidos neste Congresso, Freud distinguiu as neuroses de guerra das neuroses comuns, considerando-as como neuroses traumáticas “cuja ocorrência se tornou possível, ou foi provocada, por um conflito no Eu” (Freud, 1919:224)⁶⁶.

O conflito mencionado se passava entre o ego pacífico e o ego bélico, conflito inconsciente que se manifestava de forma aguda, tão logo era percebido o perigo de vida que o ego pacífico passava a correr diante da nova situação que passara a enfrentar⁶⁷. Segundo Freud, as neuroses de guerra jamais se instalariam num exército de mercenários, uma vez que em tal caso, não haveria esse tipo de conflito (Freud, 1919:228).

O quadro interpretativo que até então era utilizado pela literatura psicanalítica deixou de ser suficiente para esclarecer e tornar possível tratar as

⁶⁶ Idem. *Ibidem*. A respeito desta temática, Freud recomenda o artigo de Karl Abraham para o mesmo simpósio.

⁶⁷ Tratava-se de medo de morrer, oposição a matar, rebeldia quanto à supressão de qualquer traço de individualidade pelos seus superiores, exigências ultrajantes para os seus sentimentos.

peças afetadas pelos traumas que envolviam violência externa (Rudge, 2003). A partir do Congresso de Budapeste, novas linhas teórico-clínicas foram abertas para tentar abarcar aquilo que escapava às possibilidades de tratamento já conhecidas, e que se caracterizava pelo mecanismo da compulsão à repetição, inviabilizando a historicização através da palavra.

Mais tarde, já diante da Segunda Guerra Mundial, Freud retornou ao tema em vários momentos, desde uma outra perspectiva, até que em 1939 publicou “Moisés e o Monoteísmo”, seu mais importante estudo sobre o *trauma* e a *transmissão*.

Todos os temas gerados a partir das reflexões sobre a guerra, que produziram novos conceitos, desde a questão da agressividade até o *tournant* de 1920, que anunciou o novo dualismo pulsional e que revolucionou suas teorias sobre o sujeito e a cultura, tiveram como pano de fundo o contexto histórico da Europa em guerra, da ascensão dos Totalitarismos (Nazismo e Fascismo) e da vitória da Revolução Russa. A Áustria, que pouco a pouco foi abandonando a democracia e a tolerância às diferenças, foi se transformando em palco de lutas políticas acirradas que, como bem sabemos, iria desembocar num regime autoritário onde a coerção externa não impediu Freud de publicar seus livros sobre o “Mal-estar na Cultura” e “O Futuro de uma Ilusão”. Já a publicação de “Moisés e o Monoteísmo” precisou ser adiada, sendo publicado anos mais tarde, já no exílio, em Londres. Mesmo assim, em momento algum Freud se furtou a tecer suas considerações, como psicanalista, diante de qualquer evento da cultura que lhe coube vivenciar, tentando incessantemente desvendar a dimensão inconsciente do fato social.

O fio condutor da teoria freudiana sobre a cultura é a analogia que estabelece entre o que constitui o indivíduo e o que constitui a cultura. Mais uma vez Freud faz uma transposição, desta vez de categorias psíquicas individuais para características que forjam e esclarecem processos que ocorrem no coletivo. (Mezan, 1989).

Frente à ascensão do Nazismo, Freud mergulhou na escrita da obra que nomeia como seu “Romance Histórico”: uma mescla de concepções míticas, e rigorosa conceituação, que constitui seu testamento sobre a análise da cultura.

3.8

Trauma e *Durcharbeitung*

Muitas vezes, Freud mostrou que a atividade de enfrentamento do emaranhado das resistências remete a um trabalho penoso e prolongado, trabalho esse (*Durcharbeitung*) cujos efeitos podem resultar numa elaboração (*Bearbeitung*) só então levando a uma assimilação (*Verarbeitung*) e uma transformação (*Umarbeitung*) do vivido (Hanns, 1996:198-204).

Perlaboração foi um neologismo introduzido em 1967, pela tradução para o francês que Laplanche e Pontalis fizeram do termo *Durcharbeitung*, usado por Freud, para caracterizar o trabalho de elaboração de um trauma durante o processo de análise. Segundo Roudinesco e Plon, o processo que é designado pelo verbo *durcharbeiten* não possui em Freud o estatuto de conceito, que posteriormente lhe foi atribuído pelos autores franceses.

Trata-se de um trabalho de captura das excitações que chegam ao aparelho psíquico estabelecendo conexões associativas e sua conseqüente integração. Esse trabalho, longo e difícil, que pretende conduzir o analisando a atravessar suas resistências, é comum ao funcionamento espontâneo do aparelho psíquico e, no processo psicanalítico, é favorecido pelas interpretações repetidas do analista em diferentes contextos, visando a suspensão das resistências, permitindo a libertação do paciente em relação aos mecanismos repetitivos (Laplanche, Pontalis, 1970:129-130 e 429-431). O artigo mais importante a respeito é “Recordar, Repetir, Elaborar” (Freud, 1914).

Ao concluir seu livro sobre “História, Teoria e Trauma”, LaCapra (1994) enfatizou a relação entre *Perlaboração* (*Durcharbeitung*) e *Acting-out* (*Agieren*) tal como Freud a apresentou desde 1914 (Freud, 1914:202). Ao estudar a reação ao trauma, percebeu que o *Acting-out* parecia necessário ao traumatizado e muitas vezes permanente em sua vida, sem possibilidade de superação. Mesmo assim, pode ser ligado ao processo de *Perlaboração*, uma vez que este inclui mecanismos de repetição para poder se realizar.

A importância que LaCapra atribui ao conceito de *Perlaboração* transcende o enquadre terapêutico, pretendendo relacioná-lo a considerações éticas e políticas, quando se dedicou a estudar as formas de representar a *Shoah*. (LaCapra, 1994).

Referindo-se a um historiador da *Shoah*, Saul Friedlander (1992), LaCapra observou que uma das dificuldades dos historiadores, quando confrontados aos ecos do passado traumático dos sobreviventes, é a de manter o equilíbrio entre o forte impacto emocional que rompe freqüentemente o escudo protetor e o entorpecimento que visa proteger esse escudo. Somente a manutenção desse equilíbrio pode tornar possível o trabalho intelectual, capaz de garantir “a produção de um estudo desapaixonado de certos aspectos da alma humana” (Levi, 1988)

Para que possa se dar a *Perlaboração* é preciso que se tenha consciência das duas tendências, sabendo que nem o entorpecimento protetor, nem a emocionalidade disruptiva do analista, se fazemos uma analogia com o historiador, favorecerá a perlaboração daquele que está submetido à neurose traumática.

Segundo Santner, em “Além do Princípio do Prazer” Freud estabeleceu a melhor discussão sobre o processo de luto, quando descreve o jogo do *Fort-Da* de seu neto de 18 meses. O trabalho de luto face à perda da mãe é encenado no jogo da criança, e demonstra a maneira como um ser humano se constitui, apesar do impacto que arruína seu narcisismo, criando uma estratégia para dominar a perda real traumática. A perda é introduzida em doses ‘homeopáticas’, em doses simbólicas de ausência, como tentativa de cura de um sistema envenenado pela experiência traumática. *Fort e Da* são significantes equivalentes a doses controladas de falta-renúncia, que permitem a sobrevivência psíquica da criança face à perda traumática (Santner, 1992).

Pode-se concluir que essa tarefa primitiva que a criança realizou através do *Fort-Da* corresponde a um trabalho de luto, constitutivo do *Eu* que precisa ser refeito, repetidas vezes, frente a cada vivência de perda ou experiência traumática posterior.

Da mesma forma, a tentativa de reconstituição de um eu fraturado depende do investimento erótico e da re-elaboração de um ideal do eu, por intermédio da reconstrução de pontes entre a vida anterior à catástrofe e a que foi possível seguir depois dela. O testemunho de fragmentos que possam reunir pedaços de uma experiência catastrófica, compondo a construção de uma narrativa, admite a possibilidade do trauma poder ser desgastado a ponto de ser destituído de sua dimensão mortífera, permitindo o esquecimento. Tal como no simbolismo das

águas mágicas do rio *Lete*⁶⁸ “desfazem-se os contornos duros da lembrança da realidade” (Weinrich, 2001:24) e permite-se tecer a projeção de um novo futuro.

⁶⁸ Na mitologia grega, *Letes* é uma deusa feminina, par contrastante com *Mnemosyne*, deusa da memória. Na interpretação do mito *Lete* é o nome de um rio que confere esquecimento à alma dos mortos, que podem renascer livres em um novo corpo (Weinrich, 2001:24)

Para Introduzir uma Metapsicologia da Transmissão

Na teoria freudiana, a genealogia do sujeito se apóia na construção de um aparelho psíquico, constituído na e pela linguagem, a partir da relação com outro sujeito. Sustenta-se em dois pilares míticos: o assassinato do pai primevo (1912-1913) e o complexo de Édipo (1910), descobertos por Freud na análise de seus pacientes e na sua auto-análise (1897), a partir da metapsicologia dos sonhos (1900). Ambos remetem tanto à cena individual quanto à cena coletiva e também, a partir de uma leitura que sem dúvida deve ao estruturalismo de Lacan, à suposição de que o sujeito é articulado por estruturas simbólicas que o precedem, o determinam e o transcendem.

As linhas mestras do pensamento psicanalítico a respeito da constituição do sujeito já foram traçadas. Elas serão seguidas, sem a necessidade de repetir aqui toda a teoria que criou o complexo de Édipo, a partir do mito, considerando que para Freud é justamente a sujeição do ser humano ao Outro, devido à sua condição de prematuridade e pulsionalidade (*Konstant Kraft*), que se situa no cerne mesmo de sua humanização.

Em outras palavras, levando em conta os diferentes registros em que pode ser abordada a problemática da genealogia do sujeito na teoria freudiana, pode-se dizer, resumidamente, que o sujeito freudiano se funda em uma estrutura que o pré-determina. O sujeito em psicanálise é constituído por uma rede de relações que o antecedem e o ultrapassam, permitindo uma abordagem teórica a respeito da questão das *origens*.

A condição de possibilidade desta estruturação pré-subjetiva remete justamente para o campo do *arcaico*, ao passo que a *hipótese filogenética*, enquanto formulação teórica, parece ser uma maneira de buscar a materialização desta concepção. O arcaico e a hipótese filogenética fazem referência, em primeiro lugar, à proximidade e estreita colaboração entre Freud e o psicanalista húngaro Sándor Ferenczi, que se encontra amplamente documentada na rica

correspondência entre os dois psicanalistas (1909-1933), no texto recém descoberto de Freud, *Neuroses de Transferência – Uma Síntese* (1915) e em *Thalassa* (1922) de Ferenczi. O terreno comum a ambos os autores, que se evidencia nessas obras, é o estreito relacionamento postulado entre a ontogênese e a filogênese, dentro de um modelo evolucionista formulado por Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919), que preconizou a chamada ‘lei da recapitulação’, segundo a qual a ontogenia recapitula a filogenia. Na correspondência entre os dois colaboradores, começou a aparecer com frequência a *fantasia filogenética*, temática que retoma a conceituação do *trauma*, e que permite avançar na compreensão do modo como se efetua a *filiação* (o *arcaico*) e a *transmissão* (o *hereditário*) (Figueiredo, 1999:139). A leitura da transmissão em Freud aqui proposta se estende para além desta formulação, pois a dinâmica responsável pela constituição subjetiva – a trama edípica – contém elementos substanciais para, a partir dos processos identificatórios, se pensar a transmissibilidade como dependente da relação intersubjetiva.

Uma vez que a universalidade do simbolismo da linguagem é reconhecida como um exemplo da ‘herança arcaica’⁶⁹ que abrange disposições singulares e traços de memória das gerações anteriores, o estudo das figuras do *hereditário* e do *arcaico* permite uma melhor compreensão do pensamento freudiano acerca das origens do sujeito e da transmissão das experiências ancestrais isto é, da continuidade dos estados mentais de uma geração para outra.

Na construção do “mito científico” relativo ao pai da horda primitiva aplicado às suas hipóteses de “Totem e Tabu”,⁷⁰ Freud utilizou considerações teóricas de Charles Darwin, Atkinson e Robertson Smith. De Darwin, extraiu a hipótese de que os seres humanos viviam originalmente em pequenas hordas, cada uma submetida à tirania de um déspota, dono de todas as mulheres, que afastava e punia os filhos gerados; de Atkinson, a idéia de que um dia os filhos se rebelaram e, unidos contra o pai, o assassinaram e juntos o devoraram; da teoria totemista de Robertson Smith, a idéia de que um clã totêmico fraterno substituiu a horda patriarcal, dando lugar a interdições (incesto e assassinato) e obrigações

⁶⁹ O termo herança arcaica ou patrimônio (*archaische Erbschaft*) vai surgir pela primeira vez em 1919, num parágrafo acrescentado nesse ano, no capítulo VII da Interpretação dos sonhos (Freud, 1919:585). No texto de 1915, “As Pulsões e suas Vicissitudes”, aparece como *archaisches Erbeil*, que significa parte da herança arcaica. Ver sessão 4.1 “Transmissão em Moisés”

⁷⁰ A expressão “Mito científico relativo ao pai da horda primitiva” é encontrada no Artigo Psicologia das Massas e Análise do Eu (1921).

(exogamia). Apesar das controvérsias em torno das teorias que embasaram o mito da horda primitiva, Freud sustentou sua utilização, mesmo consciente do repúdio que elas haviam sofrido e em relação às críticas ouvidas, afirmando

Uma negação não é uma refutação, uma inovação não é necessariamente um avanço. Acima de tudo, porém, não sou etnólogo, mas psicanalista. Eu tinha o direito de extrair da literatura etnológica o que pudesse necessitar para o trabalho de análise (Freud, 1939 apud Yerushalmi, 1992:133).

Yerushalmi lembra em seu relato que, certa vez, alguém contou a Freud que Sellin havia abandonado sua teoria sobre o assassinato de Moisés, ao que então ele respondeu: “Ele estava certo da primeira vez” (Yerushalmi, 1992:133). A obstinação e a audácia evidentes nestes argumentos, e que lhe eram próprias na busca de caminhos para elucidar a sua ‘verdade histórica’, são as mesmas características que o levaram à descoberta da psicanálise.

O artigo de 1937 “Construções em análise” permite considerar o “mito científico” que Freud vai utilizar fartamente neste momento de sua obra, como uma *construção*⁷¹. A *construção* de uma ‘verdade histórica’ é então representada por uma determinada organização de traços depositados pelas vicissitudes do destino pulsional e da intersubjetividade, traduzida na linguagem. Enriquecer a ‘construção’ histórica com os ensinamentos extraídos da clínica psicanalítica do indivíduo, no tocante à importância da estrutura da temporalidade e do recalque nos processos de transmissão, foi a contribuição freudiana, entre outras dimensões que serão apresentadas neste capítulo, à discussão mantida com seu discípulo Carl Gustav Jung.

Discordando da proposta de Jung a respeito da existência de um modelo filogenético a partir de um ‘inconsciente coletivo’, Freud inverteu o modelo por ele proposto, considerando que a única possibilidade de verificação empírica dos processos psíquicos inconscientes é a ontogênese e, portanto, só ela pode servir de guia para se pensar a filogênese (Kauffman, 1993:208).

A partir da idéia de que a ambivalência afetiva dos filhos para com a figura do pai, então representada pelo totem, se perpetuou no tempo de toda a evolução posterior, o desenvolvimento teórico que se seguiu diz a respeito aos meios empregados por uma determinada geração para transmitir seus estados mentais para as seguintes. A diferença entre uma comunicação consciente e uma outra

⁷¹ Cf. Cap.2.2: 82.

inconsciente no processo de transmissão de uma geração para outra, aparece a partir deste momento da construção freudiana. Sendo assim, entendemos que a figura da ambivalência afetiva para com o pai pode ser tomada como *protótipo* de um conteúdo transmissível entre as gerações.

Freud estabeleceu uma distinção entre aquilo que é transmitido por identificação aos modelos parentais e que se refere à história pessoal do sujeito, e aquilo que se constitui a partir de traços mnêmicos herdados de gerações anteriores, herança de sua pré-história.

A trama conceitual que vai se formando para dar conta de como algo é transmitido entre as gerações se enriquece com o estudo do caso clínico do “Homem dos Lobos”, que estava em andamento ao tempo da escrita de “Totem e Tabu”, e que trouxe a questão da origem de uma reação neurótica desde uma perspectiva clínica, vinculando-a às *fantasias* primevas. Mas é no artigo do “Eu e o Isso” (1923) que a questão da transmissão vai ser novamente examinada em alguma extensão, para finalmente ser objeto de aprofundamento em 1939 no texto sobre “Moisés e o Monoteísmo”.

Michel de Certeau destacou com clareza que a direção tomada por Freud estabeleceu uma relação particular entre a Psicanálise e a História em suas análises, e assinalou então alguns pontos da teoria que nos parecem centrais para pensar o trauma e a transmissão. (a) A procura do *infantil*, no adulto, compreendido pelas *cenias primitivas* que o determinam; (b) a postulação de uma violência entre as gerações que, recalcada, determina uma origem para a moral e a cultura; (c) o ocultamento da figura do “cadáver do pai”, que é um trabalho da tradição, mas cujos efeitos repetitivos são visíveis; (d) a certeza de na linguagem encontrar pedaços de verdade (*Stückchen Wahrheit*), que se constituem como resíduos de acontecimentos que, uma vez esquecidos, se organizam de duas maneiras distintas: em sistemas, na *primeira tópica* e em instâncias psíquicas, na *segunda tópica*. Ao serem recordados, permitem uma transformação no estado presente (Certeau, 1985:80-81). Quando Freud percebeu que a neurose repousava sobre traumas vividos na primeira infância, mesmo revendo suas idéias a respeito da sedução para ressaltar a preponderância da vida fantasmática na causação da neurose, atribuiu à posição de sujeição do *infans* o fator preponderante de sua constituição, qualquer que seja. Essa sujeição, considerada como o ponto de sustentação da formulação aqui exposta sobre a transmissão na teoria

psicanalítica, justamente por causa da filiação, se manteve como central durante toda a obra freudiana, merecendo destaque ao lado da importância crescente que a presença do *Outro (den Anderen)*⁷² foi adquirindo. À medida que os aspectos de prematuridade, desamparo e conseqüente necessidade inelutável de ser reconhecido e amado como condição de estruturação do *infans* foram se revelando, o Outro foi se tornando cada vez mais presente na constituição do psíquico.

Wladimir Granoff chama a atenção para o uso da conceituação do Outro (*den Anderen*) no texto original freudiano, onde foi utilizado com o mesmo sentido que mais tarde lhe seria atribuído por Lacan, e que foi traduzido para o inglês sem fidelidade ao original, tendo-se perdido seu sentido para os leitores da SE. Granoff se refere à Carta 52, datada de 6 de dezembro de 1896, quando Freud escreveu: “Os ataques de vertigem e acessos de choro – tudo isso tem como alvo *uma outra* pessoa – mas, na sua maior parte, uma outra pessoa pré-histórica, inesquecível, que nunca é igualada por nenhuma outra posterior” (Freud, 1896:287). Portanto, esclarece Granoff, o Outro (*den Anderen*) a que se referiu Freud é o Outro “pré-histórico”, que foi posteriormente incorporado à teorização de Lacan sob o nome de teoria do significante (Granoff, 1975:155)

Lacan inaugurou seu ensino destacando a importância da palavra na obra de Freud, extraída da relação que se estabeleceu, desde a teoria dos sonhos, entre a linguagem e emergência das formações inconscientes. Desta retomada surge seu aforismo “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (1953), num movimento de retorno à originalidade da descoberta freudiana. Considerou que esta descoberta “é a do campo das incidências, na natureza do homem, de suas relações com a ordem simbólica e do remontar de seu sentido às instâncias mais radicais da simbolização no ser”. Este segmento da obra de Freud, que é revelador da estrutura do significante, ele batizou de Simbólico.

Articula sua lógica do significante a três categorias: real, simbólico e imaginário. Sendo o *real* aquele que não se inscreve (ex-siste), aquele impossível de ser simbolizado, não tendo sentido. Surge nas vivências que excedem a capacidade psíquica de representação, é o traumático, o inassimilável. O *imaginário*, oposto do *real*, é da ordem do sentido. O simbólico é o campo da

⁷² Sobre a importância do Outro e o modo como Freud o redige (*den Anderen*), ver importante reflexão levantada por Granoff In: **Filiations**, pág.152.

linguagem, lugar do Outro que é assim denominado por se tratar do lugar do significante que jamais é o mesmo, jamais apresentando uma identidade definitiva, pura alteridade. Esta tripartição foi apresentada na conferência de 1953 como os três registros essenciais e, em 1975, no seminário RSI, Lacan os une de modo indissolúvel na topologia do nó borromeano (*cf.* Coutinho Jorge, 2000).

Tomando então, como ponto de partida, a concepção freudiana de estarmos todos sempre sujeitados a uma cadeia genealógica que nos precede. A *pré-história* de cada sujeito pode ser definida como tudo aquilo que está revestido pelo mistério de suas origens, seja a história real ou fantasmática, isto é, todo o anterior que acompanha os primeiros tempos de sua existência celular e que vai ganhando uma expressão fantasmática nas suas teorias sexuais infantis. Mas não só isso. A história de seus antepassados, das gerações passadas, e tudo aquilo que faz parte da história de sua cultura antes mesmo de sua existência e que confluiu para aquilo que veio a se constituir nele como sua subjetividade, influencia seu olhar sobre si mesmo bem como sobre sua relação com o mundo que o cerca. Todo sujeito nasce imerso num caldo de crenças e conhecimentos, de acontecimentos reais ou imaginários, de verdades e mentiras que fará parte da tessitura que constitui a sua singularidade. Em termos simples e diretos, trata-se do seguinte: quando os avós transmitem a seus filhos, consciente ou inconscientemente, sua cultura, seus hábitos e costumes, estabelecem um elo entre essa geração e aquelas que a precederam de quem eles próprios herdaram seus costumes, valores e preconceitos e assim por diante.

Cada criança ao nascer tem em suas mãos, como algemas, uma cadeia genealógica fantasmática que a religa à origem do mundo, mas de uma forma mais direta a uma centena de anos de um passado fragmentado em fragmentos de preceitos religiosos, de refrãos moralizantes, de brincadeiras bobas, de hábitos alimentares e de vestuário, de receitas de cozinha, de trechos de canções e melodias, de preconceitos e de sagas gloriosas onde se mesclam fracassos e vitórias (Mijolla, 1999: 1121).

A relevância deste argumento, no que tange à constituição do “projeto identificatório” – expressão cunhada por Piera Aulagnier – é inegável. O projeto identificatório resume tudo aquilo sobre o que a teoria freudiana lançou luz quando (1) deu ao processo de identificação o lugar de responsável pela constituição do Eu e (2) constituiu o Supereu como *herdeiro* da trama edípica e veículo dos valores dos ancestrais na configuração das figuras ideais, apontando, ao mesmo tempo, a mobilidade permanente deste processo como cenário

constitutivo da relação do sujeito com o outro e com os objetos de satisfação por ele oferecidos no circuito pulsional, sempre sustentado pela ordem simbólica. Mas é preciso, diz-nos Aulagnier, que nos identificados oferecidos ou sonhados para a criança, sob a forma de enunciados “maternos”, seja operada a exclusão do impossível, uma vez que este transgride não só a lei do incesto, como principalmente a lei que interdiz o assassinato. Sem essa operação de exclusão, a criança fica impossibilitada em seu processo de subjetivação (Aulagnier, 1984: 238).

Segundo Alain Mijolla (1999:22), a mobilidade que se fez presente no mundo atual e que, devido a razões diversas, deu origem aos movimentos migratórios, colocou os *avós* no desempenho de um papel fundamental na reconstituição do universo pré-histórico de cada sujeito. Eles representam a fonte, direta ou indireta, que dá acesso à criança para construir seus fantasmas de identificação inconscientes, no lugar de portadores dos mundos desaparecidos histórica e geograficamente. Muitas vezes, quando se acompanha a evolução, pode se observar que isso vai levar a geração dos netos a retomar valores ou crenças que os avós tiveram que abandonar no passado, ou optaram por deixar, para obter com isso uma melhor assimilação ao lugar que os acolheu naquele tempo, retomando desta maneira a história familiar que se interrompera⁷³.

A transmissão que se realiza deste modo se opera entre algumas gerações de sujeitos dotados de linguagem (fala) que, ao projetarem seu ideal narcísico sobre seus descendentes, colocam em perspectiva o papel fundamental que os fantasmas parentais desempenham neste processo. O que pretendemos sublinhar, é que se trata de uma transmissão intergeracional, que não pula qualquer uma das séries de gerações que se sucedem, e que pode ser explicada desde a teoria psicanalítica.

No escopo deste trabalho, o que se situa no cerne do que denominamos de transmissão intergeracional, é um processo de identificação constitutivo de todo e qualquer sujeito, que na melhor das hipóteses opera uma transformação daquilo que já se encontrava presente como investimento narcísico para torná-lo seu, ao estilo do famoso adágio de Goethe. Diante dos fatores traumáticos que impedem

⁷³ Recentemente exibido no Rio de Janeiro, o filme **Sunshine**, O Despertar de um Século, de Istvan Zsabó traz um exemplo incontestado desse tipo de processo, exemplificando o que aqui se pretende mostrar.

essa transmissão, as patologias resultantes serão impeditivas dos processos identificatórios e de sua transformação.

Em “Para Introduzir o Narcisismo” (1914), Freud mostra ser o *infans* depositário, servidor e herdeiro dos sonhos e dos desejos não realizados de seus antecessores, sendo esta projeção parental dos ideais narcísicos, simultaneamente, a violência que o aliena e a condição mesma para sua constituição como sujeito. Todo filho é investido narcisicamente pelo casal parental, que nele projeta seu próprio Ideal de Eu – leia-se valores, desejos e sonhos. O Supereu se constitui a partir do modelo de Supereu dos pais e não do modelo dos pais⁷⁴. Isso significa que cada geração herda da geração anterior os valores herdados por aquela, formando-se uma cadeia ininterrupta que veicula crenças, valores e desejos inconscientes de geração em geração.

Já em 1914 Freud considerou que é pela via das identificações que se dá a transmissão, tema que desenvolve mais amplamente em Luto e Melancolia (1915), Psicologia de Grupo e Análise do Eu (1921), O Eu e o Isso (1923) e no Mal-estar na Cultura (1929).

O conceito de *identificação*, que integra as figuras do corpo, da alteridade e da cultura, é o instrumento conceitual necessário como guia para a pesquisa da filiação e de seu correlato, a transmissão e seus destinos, merecendo um destaque especial. Mecanismo fundamental na constituição do sujeito, especialmente na estruturação do Eu e do Supereu, traduz o peso determinante da cultura e da herança nesta constituição.

A instalação do Supereu, segundo Freud, pode ser classificada “como um exemplo bem-sucedido de identificação com a instância parental” (Freud, 1932:69). Erigido dentro do Eu, constituído a partir da incorporação das coerções impostas pelo mundo externo às sucessivas gerações, o Supereu descreve uma relação estrutural que se institui como herdeira dos vínculos afetivos da infância englobadas no complexo de Édipo. Esta função do Supereu garante, como já vimos, uma leitura da transmissão entre as gerações, apoiada no segundo “mito” destacado por Freud, o complexo de Édipo, mencionado como um dos pilares que sustentam a constituição do sujeito em psicanálise.

⁷⁴ Cf. Freud, S. in Novas Conferências Introdutórias (1932:72); Esboço de Psicanálise (1938:236).

A tentativa de esclarecer aquilo que aproxima o desenvolvimento psíquico do indivíduo do desenvolvimento dos grupos e da cultura, ganha um espaço de interesse cada vez maior nos escritos de Freud depois de 1920, o que, em nosso entendimento, permite abordar a discussão da transmissão entre as gerações a partir do estudo da constituição do *Supereu* na trama edípica que nele desemboca, transformando-o em *herdeiro*.

Ao articular o hipotético período primevo, tal como o descrevera, em 1912, em “Totem e Tabu”, com a vitória do monoteísmo no desenvolvimento histórico, de 1939, em “Moisés e o Monoteísmo”, Freud afirmou a necessidade de uma analogia para comparar o que é próprio da vida mental de um indivíduo com o que é próprio do cultural.

O que está em tela é algo na vida de um povo, perdido de vista, relegado, e que nos aventuramos a comparar com o que é recalcado na vida mental de um indivíduo. Não podemos, à primeira vista, dizer sob que forma esse passado existiu durante o tempo de sua eclipse. Não nos é fácil transferir os conceitos da psicologia individual para a psicologia de grupo e não acho que ganhemos alguma coisa introduzindo o conceito de um inconsciente ‘coletivo’. O conteúdo do inconsciente, na verdade, é, seja lá como for, uma propriedade universal, coletiva da humanidade. De momento, pois, teremos de nos arranjar com o uso de analogias (Freud, 1939:156-157).

Freud já havia deixado claro anteriormente a necessidade que tinha das analogias para descrever o que se passava em psicologia, desde que se tivesse o cuidado de modificá-las sempre que elas se tornassem insuficientes (Freud, 1926:223). Então, estabelecida a analogia entre a vida dos povos e a vida psicológica dos indivíduos, e transpondo, mais uma vez, o umbral que tradicionalmente separava a vida do indivíduo da cultura, ratificou o que já mencionara em outro momento – que a analogia entre o processo cultural e o caminho da estruturação individual pode ser ampliada, fundamentada na construção e desenvolvimento do *Supereu*, de modo que “Pode-se afirmar que também a comunidade desenvolve um *supereu* sob cuja influência se produz a evolução cultural (...) o *supereu* de uma civilização tem origem semelhante à do *supereu* de um indivíduo” (Freud, 1929:144).

Freud considerava que os processos mentais em ambos os casos estavam relacionados entre si, sendo freqüentemente mais acessíveis à consciência, e por isso mesmo mais familiares ao conhecimento, quando observados no grupo. Além disso, tanto no indivíduo quanto no grupo as exigências reais de um *Supereu* permanecem inconscientes e quando trazidas à consciência, elas coincidem.

“Neste ponto pode-se dizer que os dois processos, o do desenvolvimento cultural do grupo e o do desenvolvimento cultural do indivíduo, se acham, por assim dizer, geralmente colados⁷⁵ entre si” (Freud, 1929:144).

A originalidade do pesquisador da alma (*Seele*) humana, presente nesta concepção do sujeito e da cultura, o acompanhará durante todo seu percurso, mas é no texto de Moisés que as duas linhas desta originalidade se encontram e se manifestam claramente – a invalidação de qualquer tentativa de instituir uma ruptura entre psicologia individual e psicologia coletiva e o estabelecimento da continuidade qualitativa entre os processos estruturantes do psíquico e seu modo de adoecer na psicopatologia, uma vez que as fronteiras entre os dois não são nítidas e seus mecanismos são semelhantes.

Ao lado disso, levando em conta a diferença que fica estabelecida entre verdade histórica e verdade material, Freud se impõe a tarefa de pensar como se dá a transmissão, entre as gerações, dos traços recalcados de uma história coletiva.

Desde a fundação de seus conceitos teóricos, a psicanálise, a partir da experiência clínica, se ocupou dos temas aqui apresentados, tornando-se uma das vias de acesso à compreensão das modalidades de *transmissão* que operam na constituição das configurações subjetivas e culturais.

O tecer dos conceitos que estabelecem a continuidade entre a vida psíquica e os fatores culturais se processou a partir de diferentes caminhos da investigação de Freud; desde a hipótese filogenética, no que se refere à espécie, sem nela se deter, passando pelo narcisismo (1914) e a constituição do Eu através dos processos identificatórios constitutivos do Eu e do Supereu (1932:72; 1929; 1938:236), para culminar em seus últimos trabalhos, entre os quais a importância do estudo da transmissão das tradições e de uma situação traumática, como se dá em “Moisés e o Monoteísmo” (1939), que constitui indubitavelmente uma metapsicologia da transmissão. O percurso que faremos em seguida parece resumir de forma elucidativa as vias de acesso à compreensão do modo como se dá uma *transmissão intergeracional* em psicanálise.

⁷⁵ Neste ponto a tradução da ESB traduz "miteinander verklebt" que significa "colados entre si ou um ao outro" por "estão sempre interligados" Cf. In: Das Unbehagen in der Kultur, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1997, 5ª Edição, p.104; O Mal estar na Cultura, p.144.

4.1

“Aquilo que Herdaste de Teus Pais”: A Transmissão em “Moisés e o Monoteísmo”

A escrita de “Moisés e o Monoteísmo” começou em 1933, com a interrogação nascida do anti-semitismo nazista, mas só foi concluída muito ano depois, após a ocupação da Áustria pelos alemães em 1938, que acabou por obrigar Freud a abandonar seu lar em Viena. Acossado pelos acontecimentos históricos, sabemos como Freud conseguiu escapar das perseguições nazistas, acompanhado de sua família e se exilou em Londres. Apesar de expulso da terra na qual havia construído toda sua vida e obra e de ter seus livros proibidos e queimados pelo avanço ensandecido da destrutividade nazista, ele retomou em Londres a escrita de seu texto-testamento, iniciado alguns anos antes em Viena e o concluiu. Quando terminou o primeiro rascunho do livro, no verão 1934, lhe deu o título “O Homem Moisés, um Romance Histórico” que, tendo sido publicado sob a forma de ensaios em 1937, só foi apresentar sua forma final e completa depois de sua migração, forçada, para Londres (*cf.* NE - Freud, 1939:3). No segundo prefácio desse livro, datado de Londres, Freud descreveu os obstáculos que se colocaram para a escrita de Moisés entre os quais uma questão que se tornara aguda, na medida em que a vitória dos nazistas em 1933 e a ascensão do anti-semitismo e suas conseqüências o levaram a interrogar-se sobre seu recrudescimento e o caráter epidêmico que assumiu, muito antes que as Leis de Nuremberg⁷⁶ vigorassem e que a “Noite dos Cristais” (*Kristallnacht*)⁷⁷ mudasse a face da Europa definitivamente. Para ele, entre outros, o choque diante da barbárie

⁷⁶ Promulgadas em setembro de 1935, constava de duas leis fundamentais, “Lei dos Cidadãos do Reich”, que privavam os judeus de seus direitos políticos, mas não civis; “Lei de Proteção ao Sangue e Honra Alemãs” que proibiu o ato sexual entre judeus e alemães e os casamentos mistos; a mulher alemã com menos de 45 anos não podia se empregar em uma casa judaica. A aplicação dessas leis afastou os judeus de seus postos de trabalho, despojou-os de seus bens e acabou por deixá-los sem qualquer proteção legal. *Cf.* Arendt (1963).

⁷⁷ Na passagem da noite de 7 para 8 de novembro de 1937 foi institucionalizado o grande “pogrom” dos judeus alemães, realizado em escala nacional. 7000 empresas judaicas foram destruídas, dentre as quais muitas lojas, que tiveram suas vitrines quebradas, daí o nome “Kristallnacht”. Concomitante a esta ação, todas as sinagogas, mesmo as medievais que constituíam monumentos arquitetônicos, foram incendiadas, bem como 11 centros comunitários. Além de mortes e maus tratos, cerca de 30 mil judeus foram presos e enviados para os campos de concentração de Buchenwald, Dachau e Sachsenhausen. Depois, foi imposta aos judeus uma multa de 1500000 marcos como indenização mas, ainda assim, 20 mil judeus foram presos e confinados em campos de concentração. *Cf.* Baibich (2001:51).

antijudaica, num nível que logo adiante se revelou muito acima dos ‘*pogroms*’⁷⁸, suscitou questões a respeito do significado de ser judeu⁷⁹, que impulsionaram a redação de *Moisés*, livro que entre a temática do trauma e da transmissão, contém sua tentativa de resposta às questões da repetição dos movimentos anti-semitas na Europa. É claro que ele já havia se manifestado muitas vezes em relação ao anti-semitismo, como na carta em 1927, quando em resposta ao estudo sobre o anti-semitismo de Arnold Zweig, lhe escreveu:

Quanto ao anti-semitismo, realmente não quero buscar explicações; sinto uma inclinação muito forte para me render aos meus afetos nesta questão, e me vejo confirmado em minha crença totalmente não científica de que a média da humanidade é deplorável (Freud, 1927).

Mas os acontecimentos seguintes provocaram a partida de Zweig para a Palestina. Com a ascensão de Hitler na Alemanha, que desembocou em um ataque frontal contra os judeus e suas obras – todos tomamos ciência do que se passou com a *Entartete Kunst* – a psicanálise passou a ser proibida por ser considerada uma “ciência judaica”, levando ao êxodo todos os membros judeus da Sociedade Psicanalítica de Berlim⁸⁰ até que, como anteriormente mencionado, em maio de 1933, Freud assistiu suas obras serem queimadas nas universidades alemãs e o diretor do Instituto, Max Eitingon, também fugir para a Palestina. Nos primeiros meses do regime fascista austríaco, quando o destino da psicanálise acabava de ser entrelaçado ao destino do povo judeu, o que Freud sempre procurara evitar, ele anunciou, em nova carta a Zweig, o modo como, diante da barbárie que se reapresentava, ele iria dar continuidade à sua investigação a respeito da civilização.

O ponto de partida de meu trabalho é bem conhecido seu – foi o mesmo do seu⁸¹. Diante das novas perseguições, perguntamo-nos mais uma vez como os judeus chegaram a

⁷⁸ Perseguição aos judeus originada na Rússia czarista de forma sistemática. O primeiro *pogrom* russo moderno se deu em 1871, em Yelizavetgrad, pressão que só fez aumentar gerando a fuga dos judeus para o ocidente a partir de 1881. Cf. Baibisch (2001:38).

⁷⁹ Vitor Klemperer nos permite ter acesso a essas questões da identidade alemã-judaica no cotidiano da vida de um cidadão do seu tempo a partir do diário que escreveu, que cobre o período entre 1933 e 1938.

⁸⁰ O Instituto acabou por ser substituído pelo Deutsches Institut für Psychologische Forschung, dirigido por Matthias Heinrich Göring, primo do Reichsmarschall Hermann Göring, um dos braços direitos de Hitler. “Permanece como fato central que a psicanálise como força criativa e institucionalmente independente foi destruída na Alemanha dominada pelos nazistas, e um estudo abrangente deste fenômeno ainda é uma aspiração” (Yerushalmi, 1992:182).

⁸¹ Freud se refere ao livro de Zweig, *A Bilanz der Deutschen Judenheit*, Palestina, 1933. Yerushalmi acrescenta ter sido uma tentativa inútil de despertar o mundo para a realidade do que se passava na Alemanha (Yerushalmi, 1982:40).

ser o que são e por que atraíram esse ódio permanente? Logo descobri a fórmula: Moisés criou os judeus. Assim dei a meu trabalho o título *O Homem Moisés, um Romance Histórico*. (Freud, 1936 apud Yerushalmi, 1982:41)

Este foi, então, o ponto de partida para a elaboração dessa obra que Michel de Certeau (1975) considerou um *hiper-texto*, apontando duas razões – o texto não se presta à captura, como se dá com o inconsciente, e instaura um jogo entre a *construção* freudiana e a *lenda* religiosa, uma *ficção teórica* – “Meu romance” diz Freud a Arnold Zweig – (Certeau, 1982:338) que constitui seu *texto-testamento* (Mezan, 1990). Romance porque na busca de uma resposta para as indagações que o inquietavam naqueles tempos sombrios, Freud iria se fundamentar nas vias abertas pela construção da psicanálise.

Segundo Fuks, em Moisés, Freud “repensa toda sua ‘bruxa’, a metapsicologia”, e “valendo-se da metáfora bíblica, Freud lega às futuras gerações de analistas uma espécie de ‘testamento’ do *corpus* da psicanálise” (Fuks, 2000:87).

No longo trabalho que desenvolveu para, mais uma vez, responder à questão sobre a barbárie, debatida em carta a Einstein e endereçada em carta a Zweig, Freud faz de Moisés e o Monoteísmo um livro sobre a origem e o destino do povo judeu a partir da abordagem da *transmissão* de um evento traumático ao longo de várias gerações, oferecendo um cuidadoso estudo sobre a experiência do traumático e seus efeitos retardados que, na realidade, reúne suas teorias anteriores (Freud, 1939; Fuks, 1999; Yerushalmi, 1992). Sua leitura torna acessível tratar, do ponto de vista freudiano, as questões levantadas nesta pesquisa, uma vez que seus temas centrais estão nele abordados – a catástrofe, o traumático e a transmissão entre as gerações.

O argumento freudiano fundou a origem da religião monoteísta em um acontecimento traumático e re-introduziu o tema do estrangeiro na história do povo judeu⁸² – Moisés, criador e fundador da religião mosaica, era um príncipe egípcio. Líder dos Hebreus durante seu retorno do Egito para Canaã, ele foi assassinado. Após o assassinato de Moisés, os Hebreus recalçaram a religião monoteísta, e um segundo líder, também chamado Moisés, ocupou seu lugar. O efeito no tempo posterior do trauma, retorno da religião mosaica recalçada através

⁸² Para compreender a reintrodução do tema do estrangeiro na história do povo judeu tal como apresentado por Freud em Moisés e o Monoteísmo vide B.B.Fuks In: **Freud e a Judeidade, A Vocação do Exílio**, 2002.

da tradição, estabeleceu o monoteísmo judaico e determinou a história subsequente dos judeus.

A tese de que Moisés tinha sido morto pelos hebreus, Freud foi buscar no livro do historiador bíblico Ernst Sellin, “Moisés e sua significação para a história da religião judaico-israelita”, publicado em Berlim em 1922 (Yerushalmi, 1982:52). No segundo prefácio redigido em Londres, em junho de 1938, ele declarou sua dívida com Sellin,

A meu senso crítico este livro, que tem sua origem no homem Moisés, assemelha-se a uma dançarina a equilibrar-se na ponta de um dedo de pé. Se não tivesse podido encontrar um apoio numa interpretação analítica do mito e passar daí para a suspeita de Sellin sobre o fim de Moisés, tudo teria de permanecer sem ser escrito (Freud, 1938:75)

A parte I do livro postula a origem egípcia de Moisés através da etimologia egípcia de seu nome. A parte II faz uma reconstrução histórica dos acontecimentos no Egito e no deserto. Ambas foram publicadas em 1937, em Viena, na revista *Imago*. Já a parte III foi retida até a escrita se completar e foi publicada em 1939, em Londres, pouco antes da morte de Freud. Esta última, que acreditamos ser a mais importante, tem como eixo o problema da tradição, trazendo em seu bojo as bases de sua hipótese teórica sobre a transmissão, apoiada no fator traumático e no recalque. Focaliza certos processos que exigem do sujeito um esforço maior para traduzir na linguagem da razão aquelas experiências que, pelo seu impacto, não puderam ser metabolizadas pelo sujeito no tempo do acontecimento – os cortes traumáticos (Fuks, 2000).

A primeira questão debatida foi o tempo de *latência* que decorre entre uma vivência que, no momento em que se deu, não produziu efeitos, porém, passado um período mais ou menos longo, os seus efeitos entram em operação e se estabelecem como permanentes. Mais uma vez, Freud retomou uma situação histórica de um processo grupal e propôs uma analogia com o modo de funcionamento da vida psíquica dos indivíduos. Ao postular uma analogia entre o desenvolvimento do indivíduo e o da comunidade humana, o conceito de *latência* passou a ser utilizado para compreender, por um lado, a temporalidade dos processos traumáticos na história de um indivíduo e, por outro, a trajetória histórica de um povo marcado na sua origem por um evento traumático: o assassinato de seu líder Moisés e o abandono do monoteísmo (Freud, 1939:78).

A idéia religiosa que Moisés representava, o monoteísmo, havia sido apropriada do rei Akhenaton (Freud, 1939:36) e este, por sua vez, pode ter

seguido influências que lhe chegaram de terras estrangeiras. A religião de Moisés foi rejeitada e depois esquecida, para irromper posteriormente como uma tradição. “A idéia monoteísta retornou como um bumerangue à terra de sua origem” depois de passado um longo período entre os dois eventos. Na verdade, o monoteísmo trazido por Moisés constituiu o segundo tempo da experiência. Tratava-se da repetição de uma vivência das eras primevas da humanidade que, pelo seu grau de importância, havia deixado traços permanentes na mente humana (Freud, 1939:153).

A partir da postulação da equivalência entre vida psíquica individual e coletiva, feitas do mesmo estofa e fruto do mesmo conflito inconsciente expresso “na configuração dramática do complexo de Édipo” (Mezan, 1985:546), a lógica conceitual baseada no retorno do monoteísmo, apresenta uma interface psíquica e outra social-histórica.

Mas, dado que a temporalidade da vida individual e a temporalidade histórica não são superponíveis, como dar conta da perpetuação, em indivíduos que não tiveram contato com o evento fundador, das mesmas disposições psíquicas adquiridas por causa dele? “Como explicar a transmissão, de geração em geração, de conteúdos psíquicos inconscientes, que assegurem a continuidade da mesma civilização através e apesar de suas incontáveis modificações?” (Mezan, 1985:546).

Duas operações simultâneas têm lugar no texto de Moisés. A análise de como se processa um acontecimento traumático no indivíduo e a proposta de sua aplicação aos fatos históricos lá estudados, a partir de uma analogia entre os processos individuais e os grupais.

A analogia se refere a duas situações processadas em dois tempos. Uma que diz respeito à aceitação ou rejeição do novo que, via de regra, desperta resistência, por que contraria o desejo e a convicção de quem deve acolhê-lo, por serem ambos inteiramente comandados pelos investimentos afetivos. Como antecipamos no capítulo sobre o trauma, o tempo entre receber e reconhecer é o tempo necessário para que o Eu possa se adequar ao princípio de realidade. A segunda diz respeito a uma situação traumática que, no momento do acontecimento, não provoca qualquer reação, deixando a pessoa aparentemente incólume, mas após algum tempo, ela desenvolve sintomas que só vão ganhar inteligibilidade quando conectados com o evento que provocou o trauma. Como

na primeira, também na situação traumática se trata de reagir a um fato novo. O período de incubação, a latência, entre os dois momentos, levou Freud a estabelecer um denominador comum entre a origem traumática da neurose enquanto processo individual e a reintegração do monoteísmo judaico, que diz respeito a um processo histórico.

O cruzamento da esfera individual com a social-histórica, e da dinâmica do processo traumático com o processo de transmissão de um conhecimento para as gerações seguintes, faz desse livro o ponto de convergência dos temas que abrangem o escopo deste trabalho de tese.

Freud recorreu à história do povo da diáspora, o povo da escrita e ao registro histórico do acordo que, num passado remoto, havia sido firmado, e cujo objetivo foi o repúdio do conhecimento da existência de uma religião anterior e, ao mesmo tempo, a aceitação da nova religião e de seu conteúdo. Destacou então a discrepância que passou a existir entre o registro histórico escrito, geralmente falsificado pelas necessidades e finalidades que atendiam aos desejos dos homens e a transmissão oral do mesmo conhecimento, que ele batizou de *tradição*. O que foi alterado no registro da escrita foi preservado na transmissão, gerando uma contradição entre ambas.

Por ser instável e indefinida, a transmissão oral de uma geração para outra não garantia a mesma confiabilidade que a escrita. Mesmo assim, ao invés de ser esquecida a favor dos historiadores oficiais que a repudiaram, a *tradição* sobreviveu e foi passada às gerações seguintes, de geração em geração, tornando-se cada vez mais forte e poderosa, a ponto de ter influenciado a história oficial.

O fato marcante com que somos aqui confrontados é, contudo, que essas tradições, em vez de se tornarem mais fracas com o tempo, se tornaram cada vez mais poderosas no decorrer dos séculos, impuseram sua entrada nas revisões posteriores dos relatos oficiais e, finalmente, se mostraram suficientemente fortes para exercerem influência decisiva nos pensamentos e ações do povo (Freud, 1939:87).

Freud atribuiu a sobrevivência da religião mosaica, que havia sido abandonada em tempos longínquos, mas que ainda assim não se extinguiu, à força da tradição. Esta, por ter adquirido um poder crescente na mente das pessoas, foi capaz de reinstalar a religião de Moisés, há muito esquecida, no seio do povo judeu. Nessa perspectiva, a ênfase foi exercida, por um lado, no período de latência e, por outro, na tradição oral, através da qual se mantiveram as marcas

de um *trauma* coletivo, no caso, o assassinato de Moisés, depositário da religião monoteísta de Akhenaton junto ao povo judeu.

Mas de onde emana o poder da tradição?

A idéia de uma experiência pré-histórica, seguida de uma catástrofe histórica, que sobrevivia nas transmissões orais sob a forma de lendas e poesias, é reafirmada também em relação a outros povos (gregos, alemães, indianos). É na literatura, na poesia e na arte que se podem encontrar os meios que lançam uma luz sobre o passado traumático dos povos.

Aqui está o determinante que identificamos: um fragmento de pré-história que, imediatamente depois, estaria sujeito a parecer rico em conteúdo, importante, esplêndido, e sempre, talvez, heróico, mas que jaz tão atrás, em tempos tão remotos, que apenas uma tradição obscura e incompleta informa as gerações posteriores sobre ele (Freud, 1939:89).

Ainda não satisfeito com a formulação de que a tradição se constituía como determinante da transmissão da antiga religião mosaica, Freud seguiu as pistas deixadas pelo fenômeno de latência, intervalo entre o tempo inicial de um acontecimento traumático e o surgimento do novo, e em seguida apresentou uma nova analogia. Ele a encontrou num terreno já conhecido, no campo da psicologia individual, melhor dizendo da psicopatologia – a teoria do trauma. Os ensinamentos que a psicanálise do sujeito individual lhe forneceram a respeito da estrutura da temporalidade humana – *a posteriori*, (*nachträglichkeit*) – foram reaproveitados para enriquecer a sua construção histórica e, em especial, a importância de um período de latência no processo traumático e no recalçamento.

Resumidamente, o sintoma neurótico é resultado de experiências e impressões que apresentam um excesso de exigência para o psiquismo primitivo, com as quais ele não é capaz de lidar. As experiências, sexuais e agressivas sobre o próprio corpo ou as impressões sensoriais (algo visto ou ouvido), são recalçadas e naufragam na amnésia infantil que acaba por deixar escapar resíduos mnêmicos através das recordações encobridoras, quando do retorno do recalçado. Neste caso, a latência se caracteriza pelo retardamento dos efeitos de uma situação traumática, período durante o qual o desenvolvimento pode estar livre de sintomas ou inibições até que num determinado momento, por diversas razões, a neurose se manifesta como efeito postergado da situação de origem. Para Freud, duas são as razões para o desencadeamento dos sintomas retardados do trauma. Uma, determinada pela evolução fisiológica do indivíduo, a irrupção da sexualidade na puberdade, por exemplo, e outra determinada pela sua história pessoal singular. O

ponto em comum diz respeito à capacidade do Eu de manter sua organização e ao mesmo tempo lidar com os conflitos diante das novas exigências da realidade externa.

É no trabalho de análise que as partes do eu que foram expelidas (*split off*) pela ação do trauma podem ser integradas novamente. No entanto, alertou Freud, o sucesso desta tentativa nem sempre é garantido. Ela “finda, com bastante freqüência, por uma devastação ou fragmentação completa do eu, ou por ele ser esmagado pela parte que foi precocemente expelida e que é dominada pelo trauma” (Freud, 1929:97).

A partir daí, o que pôde ser compreendido a partir de um trauma passa a ser transposto, segundo uma hipótese de equivalência, ao ocorrido com a espécie humana.

Também aqui ocorreram eventos de natureza sexualmente agressiva, que deixaram atrás de si conseqüências permanentes, mas que foram em sua maioria, desviados e esquecidos, e que após uma longa latência entraram em vigor e criaram fenômenos semelhantes a sintomas, em sua estrutura e propósito (Freud, 1939:99-100).

O tema do evento traumático seguido do retardamento de seus efeitos durante o período de latência ganha expressão através do mito do parricídio, tal como havia sido descrito, de forma condensada, em “Totem e Tabu” (1912), segundo a construção de uma hipótese de que tais eventos tenham acontecido a todos os nossos antepassados, em incontáveis repetições durante milhares de anos. Após o assassinato do pai primevo pelos filhos reunidos, em seqüência à renúncia ao instinto estabeleceu-se o reconhecimento das interdições e das obrigações mútuas e se forjou um primeiro contrato social, cujas máximas eram o tabu do incesto e a obrigatoriedade da exogamia. Esse momento corresponde aos primórdios da moralidade e da justiça. O pai foi substituído pelo animal poderoso que, eleito como totem, tornou-se o herdeiro de toda a ambivalência da relação anterior com o pai. A partir de então o totemismo, primeira forma de manifestação religiosa na história humana, constituiu um sistema, a partir da série de proibições e ordens que representaram renúncias, vinculado à origem da moral e da ética. Gradativamente, foi se dando o afastamento do totemismo e a concomitante

humanização da figura da divindade, até chegar ao “retorno de um deus-pai único, e de domínio ilimitado” (Freud, 1939:103)⁸³.

Quando se observam os rituais presentes até hoje nas religiões, como se dá, por exemplo, no rito da comunhão da religião cristã na ingestão da hóstia, que representa o corpo de Cristo, ou da circuncisão como substituto simbólico da castração na religião judaica, comprova-se a permanência e a continuidade das tradições, que nada mais são do que substitutos das práticas ancestrais. Além disso,

Numerosas relíquias da era primeva esquecida sobreviveram nas lendas populares e nos contos de fadas, e o estudo analítico da vida mental das crianças proporcionou inesperada abundância de material para preencher as lacunas em nosso conhecimento dos povos primitivos (Freud, 1939:104).

Quando uma tradição se baseia em lembranças conscientes de comunicações orais que são transmitidas de uma geração para outra, das quais as mais antigas tiveram contato e participação com os acontecimentos que lhes deram origem, o mecanismo pelo qual isto se dá é mais claro. Mas quando o intervalo de tempo, a latência, é de séculos, não é mais possível identificar as fontes da transmissão oral, nem como determinado conhecimento foi preservado.

Como é possível que uma tradição tenha adquirido uma importância tão grande e uma permanência tão longa? A analogia estabelecida entre os processos neuróticos e os acontecimentos relativos à religião monoteísta levou Freud a tentar compreender qual a condição de possibilidade da eficácia da tradição na vida de um povo. Sua conclusão reforçou a analogia feita entre o indivíduo e o grupo: assim como o inconsciente individual é constituído de traços mnêmicos do passado também “no grupo, uma impressão do passado é retida em traços mnêmicos inconscientes”. (Freud, 1939:115)

A geografia e a dinâmica das instâncias psíquicas da segunda tópica levaram Freud a considerar a mobilidade dos processos psíquicos inconscientes entendidos de duas maneiras: recalçados pelo *Eu* e pelo *Isso*. O *Eu* nada mais é do que uma diferenciação do *Isso* que, em parte, também se mantém inconsciente:

No curso ulterior da formação do eu, contudo, certas impressões e processos psíquicos do eu são excluídos [isto é expelidos] dele através de um processo defensivo; a característica de serem pré-conscientes é deles retirada, de modo que são mais uma vez reduzidos a serem partes componentes do isso. Aqui então temos o ‘ recalçado ’ no isso (Freud, 1939:117).

⁸³ Para a descrição completa do mito e sua discussão, remete-se o leitor à leitura de Totem e Tabu (Freud, 1912).

o que parece ser bem importante quando levamos em conta os eventos traumáticos e seus destinos. Os resíduos mnêmicos dos traumas primitivos são inconscientes e operam a partir do *Isso*, o que vai gerar um complicador, pois, segundo Freud

nos damos conta que a probabilidade de que aquilo que pode ser operante na vida psíquica de um indivíduo pode incluir não apenas o que ele próprio experimentou, mas coisas que estão inatamente presentes nele, quando de seu nascimento, elementos com uma origem filogenética – uma herança arcaica (Freud, 1939:119).

Embora a resposta mais fácil e imediata, à questão do que vem a ser esta herança arcaica, consistisse em recorrer ao inatismo e ao fator constitucional, não seria agora, depois do longo e complexo caminho trilhado na pesquisa psicanalítica, que Freud se contentaria com ela. Daí ter sido na pesquisa psicanalítica que ele foi buscar mais uma vez elementos para sua reflexão. Encontrou um exemplo de herança arcaica no desenvolvimento da linguagem entre os seres humanos. Como já foi mencionada, a universalidade do simbolismo da linguagem, a substituição de um objeto por um símbolo ou de uma ação por uma representação simbólica é comum a todo aquele que vem ao mundo e caminha em direção à aquisição da fala, o que se repete a cada geração, observando-se uma certa semelhança entre povos diferentes, sem que uma explicação dessa aquisição seja conclusiva. Através do trabalho psicanalítico pode ser demonstrado que os estudos de traumas precoces revelam que as reações dos indivíduos aos fatos traumáticos não se limitam apenas ao sofrimento experimentado pelo próprio indivíduo, mas ao se manifestarem revelam uma adequação melhor a um elemento filogenético, que passa a ser mais eficaz no esclarecimento do processo patológico, do que à sua história pessoal.

O comportamento de crianças neuróticas para com os pais nos complexos de Édipo e de castração abunda em tais reações, que parecem injustificadas no caso individual e só se tornam inteligíveis filogeneticamente – com sua vinculação com gerações anteriores (Freud, 1939:120).

A importância crescente atribuída à vinculação das experiências atuais com as de gerações anteriores, levou Freud a concluir que o sentido que pode ser atribuído à herança arcaica dos seres humanos é que ela “abrange não apenas disposições, mas também um tema geral: traços de memória da experiência de gerações anteriores” (Freud, 1939:120), confirmando a pertinência de se pensar numa concepção psicanalítica da transmissão. Postular a sobrevivência de traços

de memória de gerações anteriores na herança arcaica, concedeu a Freud a ferramenta conceitual para cruzar o abismo entre psicologia individual e grupal e com a ‘audácia inevitável’ dos pioneiros e inovadores, “lidar com povos tal como fazemos com um indivíduo neurótico” (Freud, 1939:121).

Já foi mencionado que Freud teve a mesma audácia quando adotou as hipóteses de Smith sobre o parricídio originário. Mesmo sabendo que os etnólogos não aceitavam suas teorias, como as considerava indispensáveis para o trabalho psicanalítico, ele insistiu nelas.

Frente à biologia, Freud é mais modesto, mas igualmente imperturbável: como necessita de uma herança arcaica que não se reduza a disposições, mas que se especifique em conteúdos, não tem outro remédio senão “incorrer numa audácia inevitável e postular que ela existe”. (Mezan, 1985:552).

A solução é considerar que os traços de memória sobrevivem como herança arcaica em função da importância e da frequência do acontecimento, e retomar a construção do mito do assassinato do pai primevo⁸⁴, por entender que, no parricídio, ambas as condições estão presentes. Para que os traços de memória esquecidos sejam despertados e se tornem ativos, é preciso uma repetição a partir de um acontecimento real e atual, o que significa dizer que ele pode se valer do conhecimento obtido com o trabalho clínico no tratamento das neuroses, e do traumático na sua etiologia para estendê-lo à análise da cultura. O caráter compulsivo que se liga à tradição dos fenômenos religiosos, tais como o assassinato de Moisés e o de Cristo, vinculados à origem do monoteísmo, se deve ao fato de haver sido recalcada, permanecendo inconsciente, para virem a produzir os poderosos efeitos sobre a massa, quando do retorno do recalcado.

Além disso, Freud também atribuiu ao fenômeno da repetição de geração em geração a possibilidade da renúncia pulsional que cada novo ser deve realizar para ser inscrito na ordem simbólica, renúncia que sempre será acompanhada de ambivalência na relação com o pai. A parte essencial do mito do pai da horda primitiva se repete em cada geração através da autoridade do pai da criança, ao mesmo tempo protetor e punitivo, senhor de seus desejos e de seus interditos, autoridade que posteriormente sofrerá um deslocamento para a Sociedade e para o *Supereu*.

⁸⁴ “Os homens sempre souberam (dessa maneira especial) que um dia possuíram um pai primevo e o assassinaram” (Freud, 1939:122).

Apoiado nos poetas Hoffman e Goethe, Freud reiterou que são as impressões dos primeiros anos de cada ser que guardam as marcas mais duradouras e determinantes para sua vida. A analogia que então Freud estabeleceu foi com uma exposição fotográfica que pode ser revelada após qualquer intervalo de tempo, determinante no retorno do recaiado, e que se estende à compreensão de como se transmite uma tradição na vida coletiva (Freud, 1939:150).

Aprendemos das psicanálises de indivíduos que suas impressões mais primitivas, recebidas numa época em que a criança mal era capaz de falar, produzam, numa ou noutra ocasião, efeitos de um caráter compulsivo, sem serem, elas próprias, conscientemente recordadas. Acreditamos que temos o direito de fazer a mesma presunção sobre as experiências mais primitivas da totalidade da humanidade (Freud, 1939:153).

Podemos constatar como Freud insiste na articulação do individual com o coletivo. Nesta passagem é estabelecida através da idéia *compulsiva* de uma figura da divindade na religião monoteísta, que corresponde a uma lembrança *deformada* que, pelo fato de evocar um passado que retorna, “deve ser chamada de *verdade*” (Freud, 1939:154). O esquecimento ou recalque do passado da vida de um povo fica assim analogicamente comparado ao recalque que ocorre na vida psíquica dos indivíduos. O seu retorno, realizado de modo lento após grande intervalo de tempo, passa a depender da influência de novos acontecimentos que, pela sua importância e pela repetição, venham despertar os traços permanentes que um dia foram gravados na alma dos homens.

Algumas palavras sobre o comentário de Yerushalmi em seu belo monólogo fictício com Freud. Trata-se do valor potencial da psicanálise no entendimento da transmissão entre as gerações, a partir do modelo proposto na tradição da religião monoteísta de “Moisés”. A transmissão de uma tradição, diz ele, não é um processo totalmente inconsciente: em grande parte pode se dar através de um processo não-verbal, o que não é da mesma ordem nem da mesma tática. De fato, os preceitos, os exemplos, os gestos, as narrativas, os rituais e os mitos atuam como marcas inscritas ao longo dos tempos, marcas que são carregadas pelas palavras e pelos atos dos homens de cada geração, num processo de interminável transmissão. Acontece que a proposta freudiana em “Moisés” avançou nas questões sobre o enigma da transmissão de uma herança arcaica, que Freud buscava elucidar desde o mito de “Totem e Tabu”, apoiado nas teses da sua segunda tática. Nestas se destacavam duas dimensões: a possibilidade de uma pulsão sem representação, delineada pela figura do silêncio e da não

discursividade, e a ampliação do inconsciente a uma instância, o *Isso*, polo pulsional indomável no psiquismo e mais abrangente que o inconsciente. Diante dessa nova abrangência do inconsciente na segunda tópica, é pertinente uma referência à magnífica contribuição de Lacan em seus *Escritos* (Lacan, 1988:124).

Compreendido como capítulo de uma história marcada por um vazio ou ocupada por um engano, como Freud pensava em seu primeiro tempo teórico, o inconsciente equivale a um capítulo censurado, marcado pela censura do recalçamento. Já no segundo momento de sua teoria metapsicológica, a busca do reencontro com a verdade do sujeito abarca a tópica do *Isso*, que transcende os limites do recalçado. A verdade a ser reevocada tem sua busca ampliada, podendo ser pesquisada no que segue inconsciente sem que tenha sido recalçado. É então buscada no monumento que significa o nosso corpo, onde se inscreve o sintoma; na linguagem, que pode ser decifrada como uma inscrição e depois de encontrada ser esquecida; nos arquivos que guardam as recordações, sempre encobridoras, da infância; na história das palavras e das línguas que aprendemos a falar e que marcaram o caráter e o estilo singular da vida de cada um de nós e dos que nos antecederam; nas lendas e nas tradições transmitidas pelos que lá estavam para forjar nossa história pessoal e, finalmente, nas marcas deixadas nas pedras do caminho de cada lugar, no rastro que conserva as conexões que permitem o retorno, ainda que deformado, à restauração de um sentido, de uma ‘verdade histórica’.

4.2

“...Conquista-o para fazê-lo teu”. O Supereu e a Herança.

O conceito de Identificação reúne os dois momentos que, na obra de Freud, se ocupam da origem e da continuidade do sujeito. É uma peça imprescindível para a compreensão do modo como a transmissão intergeracional, processo fundamental na constituição do sujeito, é concebida na teoria freudiana. Central na segunda tópica, a identificação introduz necessariamente um outro no campo do inconsciente, constituindo a operação fundamental pela qual os vínculos sociais desempenham um papel essencial na estruturação do sujeito.

A introdução do estudo sobre o narcisismo (Freud, 1914), servirá aqui como via de entrada, uma das abordagens possíveis da identificação, sabendo-se de

antemão que outras poderiam ser feitas sem prejuízo para a compreensão do tema. Esta preferência se deve exclusivamente à necessidade de fazer um recorte que delimite um campo de trabalho. Por esclarecer a identificação e a reversibilidade eu/objeto, a temática do narcisismo favorece a abordagem da transmissão. O objetivo é demonstrar que o conceito de identificação, tal como se apresenta no discurso teórico freudiano, aponta para uma importância crescente atribuída à presença de um *outro* ou, talvez fosse mais adequado dizer, incontáveis outros, na constituição do sujeito, abrindo caminho para uma articulação com o tema da transmissão entre as gerações.

4.2.1. Identificação e Narcisismo

A Identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa (Freud, 1921:133).

A Identificação (*Identifizierung*), um dos conceitos fundamentais da metapsicologia freudiana, sofreu várias modificações segundo os momentos de desenvolvimento da teoria e de sua articulação com as demais categorias que vieram a compor o campo freudiano, vindo a ocupar um lugar central na teoria freudiana, tanto no que diz respeito à estruturação do sujeito quanto aos seus efeitos perturbadores. Tem como pressupostos a alteridade e a fala, sendo centrada no desejo de reconhecimento (demanda de amor) do outro, desejo esse gerado pela sua condição originária estrutural de prematuridade e, por isso mesmo, tem como correlato uma ameaça permanentemente de ser lançado na experiência abissal do desamparo. Até que, ao retomar e redefinir a teoria da angústia e seu correlato, a teorização sobre o trauma em 1925, a alteridade, insistimos em sublinhar, passou a ocupar uma posição central na concepção psicanalítica da constituição do sujeito.

Embora a condição de prematuridade do sujeito esteja presente desde os primeiros escritos freudianos, como se pode observar no Projeto (1895), sua publicação tardia levou os psicanalistas pós-freudianos a reconhecerem e enfatizarem sua importância e seu contraponto necessário, o estado de desamparo, só em época mais recente, quando os primeiros escritos foram revisitados à luz da segunda tópica freudiana. A releitura da obra freudiana certamente tem uma

dívida, entre outros, com o psicanalista Jacques Lacan, que deu um impulso à revalorização dos conceitos freudianos tal como eles foram propostos no texto original do inventor da psicanálise.

É verdade que um primeiro aspecto do mecanismo da identificação já pode ser encontrado nos estudos sobre a histeria (1895), quando o caso de Elizabeth Von R. revela a aptidão que o sujeito apresenta para ocupar o lugar de um outro, seja pela possibilidade de obtenção de satisfação, seja devido à obediência a uma ordem de alguém que lhe é caro. Neste momento inaugural da psicanálise, a identificação adotou o significado de uma capacidade de ocupar lugares e posições diferentes, sem corresponder ainda ao mecanismo que viria a ser futuramente o conceito fundamental para a compreensão da constituição do *Eu*. Na carta 53 (1896), Freud se referiu a uma paciente agorafóbica que se identificava com uma prostituta que invejava. Também nos “Manuscritos L” (1897) e “N” (1897), voltou a empregar o mesmo termo que viria a conceituar só bem mais tarde.

Segundo o primeiro modelo de constituição do psíquico em Freud, o *infans* em sua aflição inicial emite um *grito* que evoca uma resposta de um próximo (*Nebensch*) – a mãe – que com sua interpretação inaugural, ao mesmo tempo em que aplaca a intensidade das excitações que atravessam seu corpo, introduz o campo da ilusão de onipotência, isto é, a ilusão que passa a ter o *infans* de que é capaz de agir sobre o outro, sem saber ainda de um outro, pois são estes os primeiros *traços* no caminho da organização de um *eu* (Idem:547). Se a memória para Freud é inconsciente e um traço mnêmico é um resíduo de percepção, sendo um traço durável na medida em que é inconsciente, concluímos que qualquer traço, por definição, é inconsciente e, portanto, indestrutível.

A ilusão de plenitude que supomos acompanhar a união boca-seio é, simultaneamente, a matriz de toda futura relação entre um sujeito (boca) e um objeto (seio) bem como a matriz da fantasia, organizada pelo que podemos considerar a ilusão na crença de um único aparelho psíquico onde existe o encontro de dois corpos. A metáfora alimentar utilizada para tematizar a *incorporação* do objeto, definida como protótipo da *identificação*, retoma o movimento libidinal entre *eu* e objeto, como estrutural, dentro do campo do narcisismo. Freud considerou que a passagem que se dá nesse momento é da incorporação (*Einverleibung*) de fragmentos do mundo (externo) para a

capacidade de introjeção (*Introjektion*) do mundo externo, tornando possível um reconhecimento e investimento nas respectivas zonas erógenas do território do corpo, condição de representação do corpo, marcado pelo mapeamento erótico a partir do corpo do outro. A descrição das elaborações das imagens do corpo feita por Freud a partir de 1908, ao falar das teorias sexuais infantis, demonstra que o corpo não é apenas uma superfície, mas um invólucro dotado de orifícios que permite diferenciar o interior e o exterior, bem como operar relações entre o dentro e o fora. Das três teorias sexuais infantis, a do unissexo, a cloacal e a da dimensão sádica do coito, consideramos a última delas a mais importante para a identificação. Desta maneira, pode-se pensar a diferenciação progressiva do interior-exterior correlata à elaboração representacional dos orifícios corporais que permite fazer funcionar as introjeções, aproximando-nos da problemática das identificações. Mas um novo passo ainda terá que ser dado nesse sentido. Estamos falando de um primeiro momento, em que do ponto de vista psíquico não há conhecimento da existência de uma separação entre dois corpos. Dita em outras palavras, a hipótese freudiana é de que o parto psíquico não é simultâneo ao parto biológico. Será necessário que algo seja adicionado, “uma nova ação psíquica” (Freud, 1914: 93).

A noção de identificação foi sofrendo inúmeras modificações desde os primeiros estudos sobre as histéricas até os textos que caracterizam a segunda tópica freudiana. A questão da relação do *Eu* com o objeto, é recolocada, em vários momentos do percurso de Freud, deixando a identificação de ser apenas um mecanismo inconsciente entre vários outros, para se tornar o mecanismo fundamental para a constituição do *Eu*.

A passagem da escolha de objeto para a identificação aparece inicialmente na histeria. Podemos ver como Freud trata a identificação no caso Dora, paradigmático na clínica freudiana, quando ainda é difícil diferenciar o campo dos investimentos do campo das identificações. Ao tentarmos esclarecer como se dá a relação entre a identificação e a escolha de objeto, percebemos a passagem de um registro a outro, permanentemente aberta através da dialética entre o ser e o ter. Nesse caso, a presença de uma instabilidade subjetiva, correspondente ao fluxo da libido do *Eu* aos objetos, é indicadora de uma dinâmica entre *Eu* e objeto, mediada pela problemática relativa ao Complexo de Édipo, considerado como estruturante. O lugar estratégico ocupado pelo conceito de identificação na teoria

é correlato à colocação em primeiro plano do Complexo de Édipo – complexo nuclear – e dos possíveis destinos do sujeito ao se posicionar face à *castração*. Finalmente, a afirmação de Freud, de que o processo de identificação é fundamental para que o *Eu* possa se estruturar, inaugurou a série de inovações que são desencadeadas pela temática do narcisismo, dando abertura a uma nova ordem de questões que destacam de forma crescente o lugar da alteridade na formação do sujeito freudiano.

Desde os “Três Ensaios” (1910), Freud havia se referido ao narcisismo e, no mesmo ano, ao abordar a temática da homossexualidade em seu estudo sobre Leonardo da Vinci, a referência ao mito de Narciso (1910b:92) destacou a relação do sujeito consigo mesmo por intermédio de sua auto-imagem. Esse artigo representou um marco na conceituação freudiana sobre a identificação ao apontar como o menino, ao passar pelo recalque do desejo incestuoso, se identificou com a mãe, tomando a si mesmo como objeto de amor, uma das soluções possíveis para a trama edípica. Mas, foi somente na análise do caso Schreber (1911b) que o conceito de narcisismo passou a ser articulado com o corpo da teoria. “Pesquisas recentes dirigiram nossa atenção para um estágio do desenvolvimento da libido, entre o auto-erotismo e o amor objetal. Este estágio recebeu o nome de narcisismo” (Freud, 1911b:82).

Inicialmente (1910), o conceito de narcisismo se restringiu a um estágio, na teoria do desenvolvimento da libido, mas, em 1914, ao penetrar na lógica das relações entre o Eu e os objetos externos, Freud distinguiu duas formas reversíveis de investimento da libido, seja no Eu ou nos objetos externos, reconhecendo a permanência de um investimento libidinal no Eu. Desta forma se produziu o deslocamento de uma concepção evolutiva do narcisismo para uma concepção estrutural.

Assim, formamos a idéia de que há uma catexia libidinal original do eu, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionada com as catexias objetais, assim como o corpo de uma ameba está relacionado com os pseudópodes que produz (Freud, 1914:91).

A possibilidade de *introversão*⁸⁵ da libido, com o conseqüente investimento na fantasia, sugeriu um curso regressivo da representação que abre caminho para

⁸⁵ Introversão - Conceito criado por Jung, apareceu pela primeira vez em *Sobre os Conflitos da Alma Infantil* (1910) para designar o desligamento da libido dos seus objetos seguida de sua retração sobre o mundo interior do sujeito. Ao admitir o novo conceito, Freud limitou seu

uma vertente da atividade psíquica mediadora entre a atividade pulsional e a realidade. Neste caso, o *Eu* ganhou uma nova perspectiva e a teoria sobre o narcisismo foi anunciada, dando nova forma à articulação psíquica entre a dimensão interna e externa (Freud, 1914). Nessa perspectiva, o *Eu* perdeu sua neutralidade diante do conflito psíquico, constituindo-se potencialmente em um objeto de investimento erótico como os demais, e o narcisismo passou à condição constitutiva do humano.

A partir da introdução do narcisismo, a predominância das tendências sexuais (libidinais) sobre as sociais passou a ser sublinhada. A identidade entre o que Freud denominou *introversão*, entendido como retorno do investimento (*Besetzung*) ao mundo fantasmático e o caráter da pulsão sexual que mantém seu elo com o narcisismo, marcou a psicopatologia por este retorno ao mundo interior, tanto na neurose quanto na psicose. Quanto ao auto-erotismo, considerado como uma fase anterior ao narcisismo, levou à inserção de uma fase mítica, originária, de um *narcisismo primário*, postulando um estado primário anobjetal, anterior a qualquer totalização do sujeito numa unidade imaginária. Sendo assim, o investimento libidinal do *Eu* seria logicamente inseparável de sua constituição, podendo-se levantar uma questão – como pode o *Eu*, ao mesmo tempo, constituir-se como sujeito e objeto da libido?

É justamente a tese de um *narcisismo* como estado permanente, condição necessária para a sobrevivência do aparelho psíquico, portanto estrutural e não como uma fase evolutiva de maturação libidinal, que permitiu formular a dupla e interdependente posição do sujeito no registro relacional. O interjogo freudiano entre libido de objeto e libido narcísica possibilitou afirmar que o modo de o sujeito garantir ao seu *eu corporal* a condição de suporte narcísico é se transformando em objeto de prazer para um outro e passando a ser desejado por ele. “Nesta perspectiva, é formulado que o *Eu* não existe desde o início, mas que se constitui num certo momento da história infantil, pela articulação das pulsões auto-eróticas que são investidas na constituição da auto-imagem” (Birman, 1984:21). A referência à existência das pulsões auto-eróticas desde *um* começo introduz no texto freudiano a necessidade de se postular o acréscimo de ‘uma nova ação psíquica’ para constituir o narcisismo, totalizando uma auto-imagem

significado à retração da libido a objetos imaginários ou fantasias, fazendo parte da formação dos sintomas neuróticos (Laplanche, Pontalis, 1967:325).

organizadora de um *eu originário*, mediante imagens absorvidas através de um outro.

Em outras palavras, a nova ação psíquica refere-se a uma operação que se dá na relação da criança com as figuras parentais, resultante de uma síntese dos seus (dos pais) investimentos narcísicos – uma *identificação*.

O destaque dado ao investimento libidinal e ao caráter especular do Eu no discurso freudiano, a partir da introdução do narcisismo, na totalidade da teoria, foi enfatizado por Lacan em sua descrição do estágio do espelho, em seu famoso artigo de 1949, “Le stade de miroir comme formateur de la fonction du Je”, hoje clássico. (1966:93) Retornando à teorização freudiana sobre o narcisismo primário, Lacan retoma a estruturação do *Eu*, para apontar a imagem do Eu originária como estando alienada na imagem de um outro; inicialmente, quando a criança vê e reconhece sua imagem no espelho, ela só é capaz de se perceber como sendo um outro. Essa imagem, que permite à criança uma antecipação unificadora de seu próprio *corpo*, é a garantia de uma identificação com o investimento libidinal que recebe por parte do adulto, responsável pela constituição do Eu.

Esta elaboração passa a tratar de modo sistemático e rigoroso a constituição do Eu e a tematização da origem da cultura e da moral, que, a partir da complexidade edípica, passam a ser considerados como elos essenciais para a compreensão da identificação como pilar central de uma teoria da constituição do sujeito em Freud a partir de uma dívida simbólica que garante sua sobrevivência.

Nestes termos, entendemos que o acréscimo da teorização de Lacan ao processo de constituição do Eu, ressalta o valor que Freud atribuiu à contribuição narcísica parental na leitura dos processos constitutivos do Eu em termos de identificação, como condição necessária e indispensável para que a vida lance âncora em um novo ser (Freud, 1914:91).

4.3

Os Dois Tempos da Identificação

Em “Totem e Tabu” (1912-1913) Freud, influenciado por Darwin, retomou a imagem mítica das origens da humanidade, a partir da hipótese de ter existido um dia uma horda primitiva, governada pela figura de um pai onipotente e

possuidor de todas as mulheres, ao qual todos os filhos eram submetidos, sob risco de aniquilamento face a qualquer desobediência. Ao se revoltarem contra a ferocidade do pai todo-poderoso se associaram, somaram forças e o assassinaram. O desdobramento lógico deste *ato* se deu em duas direções: primeiro, para evitar a repetição, multiplicando-se os aniquilamentos indefinidamente, o lugar do poder deveria permanecer vazio, sem se localizar em qualquer lugar absoluto, devendo ser distribuído e compartilhado, única garantia de vida para os herdeiros. Em segundo lugar, o assassinato da figura do *pai primordial*, ao gerar nos filhos o remorso, permitiu a retomada da figura paterna no plano simbólico, face ao seu desaparecimento no plano do real, passando a ser representado pelo *totem*. Desta maneira, a figura do pai morto passou a funcionar como *mediador primordial* da relação entre os irmãos, o que funda simultaneamente a diferença entre os iguais (irmãos) e a multiplicidade das instâncias de poder (Birman,1988:11).

No texto “O Ego e o Id”, Freud atribuiu a origem do *ideal do eu* à primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua identificação com o pai em sua pré-história pessoal. Isso aparentemente não é, em primeira instância, a consequência ou resultado de um investimento do objeto; trata-se de uma identificação direta e imediata, e se efetua mais primitivamente do que qualquer investimento de objeto (1923:44).

Acontece que, segundo nota de rodapé indicada, Freud considerou que até o momento em que uma criança chegou ao conhecimento da diferença entre os sexos, a ausência do pênis na mulher, não há possibilidade de se fazer uma distinção de valor entre pai e mãe, muito menos de qualquer outra marca de diferença, remetendo o leitor ao estudo da “Organização Genital Infantil”, escrito no mesmo ano. A consequência lógica que derivamos a partir desta nota de rodapé acrescentada à explanação relativa a uma identificação primordial é que a figura do *pai primordial* compõe um cenário fantasmático composto pela figura do *pai ideal*, detentor de um poder de vida e morte sobre o corpo do *infans*, que tem como seu correlato necessariamente a *figura sedutora da mãe primordial*. Esta é representada no pensamento freudiano como responsável pela erogeneização do corpo natural do infante, conseqüentemente pela *perversão* do corpo natural transformado em corpo pulsional a partir do seu investimento erótico, marcando-o pelo desejo.

Considerando-se a figura paterna da *pré-história pessoal*, representada no mito freudiano da horda primitiva pelo pai da horda, na sua dupla face no cenário fantasmático, de mãe sedutora e pai grandioso e poderoso protetor, organizando-se como polaridade provocação da pulsionalidade/barreira ao transbordamento pulsional, entende-se que ela precisa desaparecer para que a função simbólica se inscreva e o sujeito possa se constituir.

Desta maneira, encontra-se formulado um contraponto lógico entre proteção e alienação no processo de constituição do sujeito. O infante, submetido ao desejo do pai onipotente em troca da sua proteção, permanece colado à sua figura grandiosa sem possibilidade de discriminação. Somente a partir da incidência da castração, na solução do complexo de Édipo, é que um limite irá se impor à grandiosidade do poder/proteção da figura primordial do campo fantasmático, instalando-se aí a experiência de perda da figura idealizada e o trabalho de luto que permite a inscrição da perda como função simbólica.

Le Guen, interpretando o texto freudiano, assinala a presença de um Édipo originário como o momento inaugural do humano, desde o instante em que o Eu se diferencia em um processo pré-histórico individual. Sua tentativa de descrever as múltiplas configurações deste originário se sustenta em parte na observação freudiana de uma *xenofobia*⁸⁶, isto é, uma angústia provocada bebê pela presença de uma pessoa estranha no lugar da mãe, organizadora do objeto não-mãe (Le Guen, 1976). Esta é a origem da diferenciação eu/não eu, como é também a origem do pai (positivação da não-mãe) e inauguração do Édipo secundário, que Freud considera iniciado a partir da descoberta da diferença sexual⁸⁷. Neste ponto, irrompe um segundo *estranho*: o sexo do outro, que vai situar o sujeito diante da castração. Para Le Guen, o Édipo originário, apesar de prefigurar o que se segue a ele, só ganha sentido após a instauração deste segundo tempo do Édipo, estruturando o destino do sujeito a partir da reorganização dos investimentos libidinais e, conseqüentemente, da trama identificatória.

A conclusão a que chegamos ao articularmos os textos de 1912 e 1923 é de que o processo de identificação que Freud descreve em “O Ego e o Id” se apresenta de duas formas diversas: a primeira, na ordem lógica do processo de

⁸⁶ Para este tema ver Zygoris, R. De Alhures ou de Outrora ou o sorriso de Xenófob In: **O Estrangeiro** organizado por Koltai, C, 1998, p.193.

⁸⁷ Freud, S. Três Ensaio para uma Teoria Sexual (1905), Introdução à Psicanálise (1915) e Inibição, Sintoma e Angústia (1926).

constituição do sujeito, se caracteriza como “primordial”, não se realizando a partir de um investimento do objeto, até porque o objeto ainda não é reconhecido. Este momento corresponde ao registro mítico das origens, marca de inscrição da lei simbólica no psiquismo, condição indispensável para a instalação posterior da experiência da perda e do luto que pode dar lugar ao processo identificatório. A incidência da lei simbólica é que vai permitir que se inscreva um limite à satisfação pulsional plena, sem o que a experiência de perda dos objetos pulsionais e sua metaforização seria impossível (Freud, 1923:44). A segunda se dá como precipitado das relações objetais. São marcas forjadas no Eu a título de reconstituição dos objetos amados e perdidos, que revelam a impossibilidade de uma satisfação plena. Somente esta dupla orientação do processo identificatório é que permite o deslocamento do registro mítico (Totem e Tabu) das origens para o registro histórico da constituição de um sujeito singular.

A ênfase no processo de identificação significa que, para Freud, o importante é saber como o bebê se torna sujeito, processo indissociável da cultura, como ele se reconhece no Outro e como é reconhecido por ele. Aqui, chegamos ao cerne deste segmento: no primeiro tempo da identificação, o bebê é reconhecido e identificado embora não se reconheça. Esta primeira inscrição é a condição para seu advento como sujeito. No segundo tempo, ele já é capaz de reconhecer o outro ao mesmo tempo em que é reconhecido.

Refraseando, a inscrição primordial não significa que o sujeito já tenha se constituído no primeiro tempo da identificação, porém esta antecipação do seu lugar na ordem simbólica que o antecede é a garantia de sua condição de existência e futura narratividade.

Embora o *infans* não seja capaz de se reconhecer imediatamente como inserido na ordem simbólica e numa cadeia geracional, tem que ser reconhecido por ela para se tornar humano. Em outras palavras, a passagem da pré-história para a história individual se dá a partir de um ato fundador que se efetua pela morte das figuras onipotentes, condição de possibilidade para a emergência do sujeito e sua inscrição no campo simbólico (cf. Birman, 1984:21). Por conseguinte, o que é designado como identificação primária, é da ordem do mito, construção que serve para dar conta da maneira como se transmitiria de geração em geração a libido imortal. Como mencionado acima, para Freud “O objeto total dessa

identificação primária é o Pai mítico da horda primeva, que os filhos devorarão até que cada um deles se torne pai” (Nasio, 1988:105).

A segunda categoria de identificação indica a identificação parcial do *Eu* com um dos aspectos que a representação do objeto adota: um traço, uma imagem global ou local, ou uma emoção. Esta identificação secundária, identificação com a figura parental interdutora, passa a encarnar a lei que outrora garantiu sua entrada no mundo da cultura sob a forma do *Supereu*. Como herdeiro do complexo de Édipo, constitui não só a marca permanente da lei na vida psíquica, como também atesta a vitalidade do desejo que busca permanentemente a satisfação, pois o *Supereu* não representa o desaparecimento do desejo, mas a renúncia a experimentar o gozo que a criança conheceria se o incesto tivesse lugar.

Essa temática irá se estender ao estudo da formação do *Supereu* e das instâncias ideais, como forma de se abordar o modo de inscrição do sujeito na cadeia simbólica da filiação e a dívida simbólica contraída por ele neste processo, em virtude de sua condição particular de prematuridade.

4.3.1.

O Projeto Identificatório

Em biologia, a ontogênese trata do desenvolvimento do indivíduo desde a fecundação do ovo até o último estágio de seu desenvolvimento enquanto na psicanálise, a ontogênese trata das causas dos desejos que abriam a possibilidade da fecundação de um ovo e dos destinos, do devir deste ovo (Aulagnier, 1979:29).

O pensamento de Piera Aulagnier contribui para dotar o processo descrito acima de maior visibilidade e, ao mesmo tempo, permite demonstrar a articulação, que pretendemos estabelecer, entre projeto identificatório e transmissão psíquica intergeracional.

A autora postula a existência de um primeiro momento em que um *identificado* faz parte dos enunciados que nomeiam um bebê, um eu antecipado pela mãe e nele projetado, quando ele ainda está inteiramente submisso aos *enunciados identificantes* da mãe ou de qualquer outro dotado do mesmo poder. O passo seguinte, sob a ação do tempo e do outro, com tudo que carrega da ilusão adquirida, o *infans* passa para uma posição simbólica. Posteriormente, ao tomar

regressivamente as características do objeto, constituindo-se por vezes como cópia parcial daquilo que é amado e às vezes do que é odiado, o sujeito pode tanto tomar a feição do que foi amado e perdido, como do que foi ou é mais temido.

Num segundo tempo o eu se apropria e internaliza esta identificação após o trabalho de elaboração de luto sobre seus próprios identificados, garantindo, se bem sucedido, fundações que lhe permitam uma história futura de aquisições e renúncias, sem deixar que se desfaça a trama identificatória, seja por excesso de fixidez das certezas seja por frouxidão de referências simbólicas (Aulagnier, 1984:228).

A relação de um indivíduo com a realidade se estabelece a partir da mediação discursiva produzida pela cultura que o recebe, a partir dos enunciados identificatórios das figuras que exercem as funções parentais, enunciados que são compostos pela sua dimensão desejante (Aulagnier, 1979: 29). A partir dessa relação abre-se caminho para a constituição de uma historicização subjetiva singular, marcada por uma dívida simbólica (*Schuld*), conseqüência da sua filiação (Birman, 1996:63).

Ao perceber suas imagens no olhar do pai, da mãe, do avô, da avó, dos irmãos, dos outros, afirma Aulagnier, a criança, uma vez sendo capaz de decodificá-las, não pode mais acreditar na unicidade de um identificado único, uma vez que este se revela múltiplo e móvel. Não pode acreditar num único espelho, já que o olhar de cada um dos objetos por ela investidos lhe devolve um reflexo, senão totalmente diferente, plural com certeza. Podemos considerar a variedade dessas imagens como peças de um quebra-cabeça que, além de não ser dotado de uma montagem previamente determinada, sequer se limita a uma única possibilidade de encaixe. Torna-se necessário para o *infans* buscar as peças que lhe ofereçam uma montagem imaginária acolhedora, favorável aos seus próprios investimentos, possibilitando um primeiro encaixe que seja capaz de lhe dar suporte para o trabalho de identificação simbólica que, como já vimos, se dá em dois tempos.

Acreditamos, como psicanalistas, que todo sujeito percorre em seu desenvolvimento um mesmo conjunto de experiências, o encontro com o objeto primordial, sua perda, o reconhecimento de um pai com direito de gozo sobre a mãe, o confronto com exigências culturais marcadas pela lei de interdição do incesto abrindo caminho para certas satisfações pulsionais, a descoberta da transitoriedade e do seu correlato desejo de imortalidade, que não dá para ser homem e mulher, que não basta desejar para ter, nem mesmo para viver ou morrer (Aulagnier, 1979:20).

Segundo Aulagnier, cada ser, em seu processo de humanização, necessita ancorar-se numa história capaz de substituir um tempo vivido, como uma pré-

história, história de um *esquecido / lembrado*, como uma versão que lhe torne possível saber das causas que o levaram a ser, para um dia em um futuro qualquer ser capaz de dotar de sentido a narrativa de suas origens, única maneira de encontrar seu próprio destino. “A possibilidade de construir essa narrativa é que vai marcar o tempo presente e criar um futuro pensável enquanto projeto” (Aulagnier, 1979:20). Uma vez constituído, todo sujeito tem uma relação com a sua história passada, uma relação de seu *Eu* com seu *Isso* que, segundo Freud, contém aquilo que o precedeu. A partir de então, ao longo de seu percurso ele passa a criar um repertório de respostas aos conflitos resultantes de seus múltiplos encontros com os outros e suas demandas, respostas que são impossíveis de se conhecer antecipadamente, e que vão traçar seu destino singular.

O conceito de *potencialidade* criado por Aulagnier engloba os *possíveis* do funcionamento do *eu* e de suas posições identificatórias, uma vez terminada a infância (Aulagnier, 1979:228). A teoria psicanalítica não oferece critérios para definir a totalidade de respostas possíveis de serem dadas, seja pelo indivíduo seja pela cultura, mas permite elucidar, sempre *a posteriori*, as condições presentes ou ausentes que colaboraram para um determinado funcionamento, a partir do momento em que o sujeito se apresenta à escuta do psicanalista para resgatar a singularidade de sua historicização.

Fazendo uso, uma vez mais, da metáfora do quebra-cabeça, introduzimos um ajuste que, além de permitir mais de um encaixe, não é fixo, é remanejável. Qualquer que seja a história daquele que vai efetuar a montagem do quebra-cabeça, história que decide sobre o primeiro agrupamento, e qualquer que seja o contorno das peças que emprestará dos outros, sempre estarão presentes os riscos de desencaixe, de linhas de fragilidade, potencialidade de fissuras, mas também de possibilidades de novos encaixes. Em outras palavras, os futuros possíveis não podem ser previstos, pois o poder maléfico ou benéfico, bem como a recepção por parte do *infans* de cada acontecimento, dependem de múltiplos fatores. Além disso, os efeitos psíquicos resultantes serão sempre proporcionais às repercussões que possam ter sobre a economia identificatória do eu, que terá que ser capaz de estar sempre reinventando novas posições estratégicas para dar conta das exigências de seus diversos interlocutores (Freud, 1923).

Ao descrever as possibilidades de satisfação oferecidas à criança, Freud (1924)⁸⁸ aponta para uma conclusão de sua teoria da Identificação associada à solução do que nomeia como “complexo de Édipo completo”. O desinvestimento do complexo, fruto do recalque, tem como consequência sua substituição pelas identificações, sendo a mais importante delas e seu herdeiro, o Supereu. O *projeto identificatório*, portanto, tem como cenário constitutivo a relação do sujeito com o outro e com os objetos de satisfação por ele oferecidos no circuito pulsional, sempre sustentado pela ordem simbólica. Mas é preciso, diz-nos Aulagnier, que nos identificados oferecidos ou sonhados para a criança, sob a forma de enunciados maternos, seja operada a exclusão do impossível, uma vez que este transgredir não só a lei do incesto, como principalmente a lei que interdita o assassinato. Sem essa operação torna-se impossível

(...) preservar uma separação entre os emblemas imaginários e as referências simbólicas, entre os suportes de uma esperança narcísica à qual o sujeito não renuncia nunca, e referências que lhe designam e lhe garantem sua posição na ordem simbólica, mas lhe proibem de ocupar outra” (Aulagnier, 1979: 238).

Caso haja uma falência do projeto identificatório pela inconsistência da ordem simbólica, só resta ao sujeito a manutenção do corpo narcísico numa cultura da violência, do tudo ou nada, registro do *Eu ideal* onde imperam a idealização e a não-diferenciação. Nessa perspectiva, o sujeito freudiano é necessariamente tributário do Outro, que vai lhe servir de garantia e de quem vai se constituir devedor (*schuldig*)⁸⁹. Cumpre ressaltar, neste ponto, a importância crescente do campo transferencial para o trabalho psicanalítico, lugar onde se articulam os fios que teceram a rede identificatória que, como tentamos expor, antecipa, constitui e transcende o sujeito (Freud, 1921:133).

A identificação, portanto, permite uma reflexão sobre a noção de sujeito numa posição teórica comprometida com a questão de sua alteridade, processo em que se constitui como estrangeiro de si mesmo, condição mesma de sua estruturação (sempre inconsciente). Desta forma podemos afirmar que a alteridade, portanto o que convencionou-se chamar de realidade externa, é indissociável da própria estruturação do sujeito, sendo impossível pensar-se numa realidade fruto de pura percepção, uma vez que, a partir da teoria das

⁸⁸ Freud, S. A Dissolução do Complexo de Édipo. Ver também Le Guen (1924) In: **Percorso**, ano XI, n. 21, 2^o semestre, 1998, p. 119.

⁸⁹ A palavra *shuld* no alemão tanto pode significar culpa quanto dívida, o que enriquece a nosso ver o conceito de *sentimento inconsciente de culpa* (*schuld gefühl*).

identificações, a psicanálise aponta para uma realidade externa necessariamente situada no campo da intersubjetividade.

Em outras palavras, acompanhando o percurso freudiano na construção teórica dos processos de identificação, torna-se condição indispensável considerarmos a exterioridade como parte integrante do modelo de identificação, para que possamos situar os eixos frente aos quais o sujeito se posiciona permanentemente, a saber: eu ideal / ideal do eu, realidade psíquica / realidade externa, subjetividade / cultura.

Entendido como uma diferenciação no *Eu*, o *Supereu* é a primeira e a mais importante das identificações nele constituída, substituto dos investimentos abandonados pelo *Isso*. A sua importância no contexto da transmissão, como herdeiro que é de tudo aquilo que a cultura construiu até o momento do advento de um novo sujeito, e do que se tornou veículo, nos remete agora ao seu estudo.

4.4

O *Supereu*

Levando em conta a constante presença do outro na constituição do sujeito para a psicanálise, consideramos que em seu processo de humanização, o *infans* contrai uma dívida (*Schuld*) que, uma vez simbolizada, tem como consequência a imposição de um exercício simbólico permanente, cujo destino é a transmissão. Como observamos até aqui, na teoria freudiana, a balança da *filiação – transmissão* ultrapassa em muito o sujeito particular, bem como a história de sua própria geração. Sendo assim a teoria das identificações permite percorrer o caminho que leva desde o nascimento à gênese do *Supereu*, e até a constituição de um destino pessoal. Uma das formas de entender o famoso aforismo freudiano – *Wo Es war soll Ich werden* – Onde estava o *Isso*, *Eu* devo advir.

Em outras palavras, busca-se compreender como é possível se concretizar o dito de Fausto concebido por Goethe e citado tantas vezes por Freud – “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” (*Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen*) (Freud, 1938:237) – na trajetória de um sujeito e os motivos que levam à impossibilidade de cumprir esse destino.

A originalidade da teoria freudiana a respeito do *Supereu* se deve a dois aspectos. Primeiro o fato de entendê-lo como uma relação estrutural

(*Strukturverhältnis*) que não personifica uma mera abstração como é o caso da consciência moral (1932:70). Segundo, o fato de se tratar de uma relação construída a partir de uma identificação “bem sucedida com a instância parental” ligada ao destino do complexo de Édipo e à sua dissolução (1932:69). Nessa relação estrutural se inscreve a dimensão histórica individual do sujeito, bem como sua inserção no plano da cultura em que se inscreve. Devido ao longo estado de dependência do ser humano, e ao desenvolvimento bifásico da sua vida sexual, a inter-relação do sujeito com seu meio se prolonga de forma permanente e necessária, e o submete a um código de linguagem decifrável por intermédio de um outro, que abre caminho para a aquisição de valores morais inibidores do processo edipiano.

O pivô da gênese do Supereu é o complexo de Édipo completo, na medida em que ele se expressa no par de opostos, gerador de um conflito que levará à sua dissolução: “tu deves” (fazer como teu pai) e “tu não deves” (fazer como teu pai). Ao primeiro momento está associada uma genealogia das identificações do sujeito, tanto aquelas consideradas originárias, anteriores a qualquer investimento de objeto, como os resíduos das primeiras escolhas do *Isso*. Ao segundo momento, corresponde uma formação reativa enérgica contra os investimentos de objeto proibidos, gerador de sentimentos de culpa e angústia, devido à tensão entre o Eu e o Ideal do Eu.

Em 1924, Freud considera o processo de introjeção no *Eu* dos primeiros objetos dos impulsos libidinais do *Isso*, os dois genitores, como a possibilidade de superação do complexo de Édipo, processo do qual resulta o *Supereu*, que passa a ser portador dos atributos das figuras introjetadas (força, severidade, vigilância, punição). Como se trata de um processo de dessexualização da relação com os objetos, uma desusão pulsional, esta passa a ser considerada como a razão para o aumento da sua severidade, isto é, “O Superego — a consciência em ação no ego — pode então tornar-se duro, cruel e inexorável contra o ego que está a seu cargo. O Imperativo Categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do complexo de Édipo (Freud, 1924:185).

A criança, ao se defrontar com o complexo de castração, condição inevitável para a subjetivação, desinveste então as imagens parentais para se identificar com uma incógnita que é seu futuro e interioriza a autoridade/agressividade em virtude da instauração de um *Supereu* que, “(...)

como sucessor do Outro primordial, é o terreno onde a castração pode ser recusada ou inscrita. A castração do Outro é também castração do Supereu, que relativiza o poder dessa voz que dita o destino” (Rudge, 1998 :152).

Enquanto herdeiro do complexo de Édipo, o Supereu ou Ideal do Eu, é o meio pelo qual se inscrevem as marcas das relações do sujeito com seus objetos eróticos e conseqüentemente as marcas das influências que o mundo externo exerceu sobre ele, seja a partir das figuras parentais enquanto pertencentes e representantes da cultura e da espécie humana, seja a partir de outras que delas se distanciaram, tornando o Supereu cada vez mais impessoal. Em outras palavras, a transmissão intergeracional pode ser entendida como esse trânsito identificatório com o outro parental, particularmente evidente quando acompanhamos a constituição do Supereu na escrita freudiana.

Em 1930, em “O Mal-estar”, diante da problemática da origem das pulsões agressivas, Freud afirmou que, na vigência do complexo de Édipo, o impedimento das satisfações eróticas acarreta reações agressivas em direção àquele que frustra ou impede sua realização. Mas essa agressividade tampouco podia ser exercida sob pena da perda do amor, produtora de angústia equivalente ao sentimento de desamparo, levando ao recalque. Esse processo, realizado pelo duplo mecanismo de projeção e identificação, reforça a severidade do Supereu contra o Eu. Por conseguinte, a gênese da agressividade do Supereu não corresponde diretamente à severidade da autoridade externa e sim à soma desta com a reação agressiva desencadeada contra aquele que impediu a satisfação pulsional. Isto é, todo impulso erótico insatisfeito gera impulsos agressivos contra aquele que impediu a satisfação, que uma vez recalcados são responsáveis pela gênese do sentimento de culpa e são transmitidos ao Supereu:

É provável que, na criança, se tenha desenvolvido uma quantidade considerável de agressividade contra a autoridade, que a impede de ter suas primeiras – e, também, mais importantes – satisfações, não importando o tipo de privação pulsional que dela possa ser exigida. Ela, porém, é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa e encontra saída para essa situação economicamente difícil com o auxílio de mecanismos familiares. Através da identificação, incorpora a si a autoridade inatacável. Esta transforma-se então em seu supereu, entrando na posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ele. O ego da criança tem de contentar-se com o papel infeliz da autoridade – o pai – que foi assim degradada. (...) A diferença essencial, porém, é que a severidade original do superego não representa – ou não representa tanto – a severidade que dele [do objeto] se experimentou ou que se lhe atribui. Representa, antes, nossa própria agressividade para com ele (Freud, 1930:133).

Essa temática, própria ao estudo da gênese do Supereu, é parada obrigatória para o entendimento do ‘mundo interno’, da teoria freudiana da cultura e, das instâncias ideais, produtos da decantação das experiências identificatórias estruturantes do sujeito psíquico, responsáveis pela sua inscrição na cadeia simbólica de filiação (Freud, 1932:72).

O que nos interessa ressaltar no estudo do Supereu é sua importância fundamental na transmissão da bagagem cultural de uma geração para a geração seguinte, a partir da sua função legiferante e da formação das instâncias ideais. Cumpre observar que a distinção entre o Supereu e o Ideal do Eu aparece mais claramente em 1932, quando Freud acrescenta às suas funções de auto-observação e de consciência moral o dever de manter o ideal (*Idealfunktion*), considerando-se a partir de então que essa distinção atribui à instância Supereu *funções* diversas, funções até então não muito claramente diferenciadas.

Observe-se que, desde o momento em que a oposição, enunciada em “A Moral Sexual Civilizada e a Neurose Moderna” (1908), entre indivíduo e sociedade, foi substituída pelos processos narcísicos e alteritários (1914), Freud marcou um conflito estrutural entre o amor de si e o amor ao outro. Nesta passagem, também a função do ideal passou a sofrer uma oscilação entre a possibilidade do eu “se colocar como seu próprio ideal e a de se deixar regular finalmente por ideais que transcendem seus critérios de autocentramento”, isto é, entre o polo narcísico e o polo alteritário (Birman, 1999:297). A tensão permanente entre o eu ideal e o ideal do eu ao longo da vida do sujeito do inconsciente, é indicadora de duas posições que por ele podem ser adotadas. A primeira, que busca fazer coincidir a imagem que o sujeito tem de si com seu Eu, confere ao outro o lugar de ameaça à sua estabilidade, isto é, de inimigo rival, pois o que prevalece é uma relação especular. A segunda abre espaço para a diferença radical existente entre o sujeito e o outro, característica da dominância de uma relação intersubjetiva, equivalente ao que Freud vai considerar como *genitalidade*. Neste sentido é que o Supereu se torna também o veículo do *ideal do eu* (*der Träger des Ichideals*), que deriva de uma identificação com a imagem dos pais, tida como perfeita na percepção da criança pequena, e a partir da qual ela se avalia constantemente, sendo convocada a uma perfeição crescente (Freud, 1932:70).

Assim, o supereu de uma criança é, com efeito, construído segundo o modelo não de seus pais, mas do supereu de seus pais; os conteúdos que ele encerra são os mesmos, e torna-se

veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que desta forma se transmitiram de geração em geração (Freud, 1932:72)⁹⁰.

Portanto, admitindo-se a concepção de um Supereu herdeiro das tradições da raça e dos povos, ao longo dos tempos, assim como das suas crenças e valores, o passado segue habitando o psiquismo de cada sujeito, que passa a ser portador de uma herança, a partir da qual se confronta com o presente e a novidade que ele traz consigo. A posição do Supereu é intermediária entre o Isso e o mundo externo, “ele une em si as influências do presente e do passado. No estabelecimento do superego, temos diante de nós, por assim dizer, um exemplo da maneira como o presente se transforma no passado (...)” (Freud, 1938:237).

O passo seguinte na direção da compreensão do comportamento social da humanidade pode então ser dado, através do contato com as idéias habitantes do Supereu.

Aqueles que têm gostos por generalizações e distinções nítidas podem dizer que o mundo externo, no qual o indivíduo se descobre exposto, após desligar-se dos pais, representa o poder do presente; que o Isso com suas tendências herdadas, representa o passado orgânico, e que o Supereu, que vem a juntar-se a eles posteriormente, representa, mais do que qualquer outra coisa, o passado cultural, que uma criança tem, por assim dizer, de repetir como pós-experiência, durante os poucos anos do início de sua vida (Freud, 1938:236).

Desta forma Freud aproximou o desenvolvimento do Supereu no indivíduo e na cultura, arriscando a afirmação de que o “supereu de uma época da civilização tem origem semelhante à do supereu de um indivíduo” (Freud, 1930:144). Ambos, tanto o Supereu individual, quanto o cultural estabelecem exigências ideais estritas, que freqüentemente são mais facilmente perceptíveis no grupo, através do Supereu cultural predominante, do que no indivíduo. Como os dois processos estão colados (*verklebt*), isto facilitaria a percepção de manifestações do Supereu grupal, na ética vigente em determinado momento na cultura.

Mas apesar da tentativa sedutora de transportar a psicanálise do indivíduo para a comunidade cultural, com o intuito de descobrir a patologia de um grupo no qual todos os membros estejam afetados pelo mesmo distúrbio, Freud alertou para o risco que significa retirar os conceitos de seu lugar de nascimento, lembrando que estamos somente estabelecendo analogias. A despeito deste cuidado, não deixou de enunciar sua esperança na possibilidade de que num futuro seja possível um empenho no estudo das patologias culturais (Freud, 1930:147).

⁹⁰ Freud, S. Novas Conferências Introdutórias (1932:72); Esboço de Psicanálise (1938:236).

É fato que o curso do desenvolvimento da infância conduz a um desligamento sempre crescente dos pais e que a significação pessoal desses para o Supereu retrocede para o segundo plano, à medida que os novos vínculos com figuras que representam (professores, autoridades, figura amada) modelos de suas escolhas mais recentes são investidos, numa seqüência em que a “última figura na série iniciada com os pais é o poder sombrio do Destino” (Freud, 1924: 185).

Se o sujeito é, por definição, multi-determinado inconscientemente, social e biologicamente, a complexa rede de desejos, proibições e ideais, muitas vezes em contradição, o obriga a fazer escolhas mediadas pelas possibilidades que lhe são ofertadas e pelas que é capaz de criar. O indivíduo é sempre o produto de uma história, da qual ele busca se tornar sujeito. Esta afirmação de Gaulejac (1999) não deixa de ser uma outra maneira de formular a citação de Fausto que Freud repete tantas vezes durante a sua trajetória. Multi-determinado inconscientemente, social e biologicamente, o ser humano é permanentemente confrontado com as contradições que o obrigam a fazer escolhas e buscar soluções, que nem sempre encontra sem a necessidade de inventar mediações que permitam contornar pontos de obstrução em seu caminho de tornar-se sujeito.

Sendo assim, a tarefa que se impõe ao sujeito, a partir da internalização do agente das sanções e dos ideais da cultura, transmitidos através das gerações, sob a forma do Supereu, é a de proceder a uma gradativa independência. Única maneira de tornar possível a constituição de um destino pessoal que lhe permita ser sujeito de sua própria história. Processo que, sabemos bem, é trabalhoso, lento e nem sempre possível.

A conquista de uma herança é sempre árdua: envolve muito trabalho psíquico, rupturas e criação.

5

O Lugar da Realidade em Psicanálise

Este capítulo introduz mais diretamente o debate em torno de uma questão que retorna insistentemente ao campo dos estudos psicanalíticos, desde a descoberta do método catártico, quando as histéricas, para Freud, pareciam padecer de reminiscências de acontecimentos reais traumáticos: qual o lugar da realidade na Psicanálise?

A questão foi colocada a partir da virada de 1897, ano em que Freud, decepcionado com a sua *neurótica*, se voltou para as fantasias histéricas ou fantasias sexuais e construiu um novo edifício teórico para explicar o sofrimento neurótico sem, no entanto, derrubar o que já havia elaborado anteriormente. Como vimos anteriormente, quando atendeu os sobreviventes da Primeira Guerra Mundial, Freud voltou a se ocupar com as seqüelas do trauma como advindas de um acontecimento real. Pela fixação, o sujeito repetia compulsivamente aquilo sobre o que não conseguia falar. Com efeito, pensar ou falar no que é desagradável, no que, evocado, produz angústia, é contrariar a tendência primeira do psiquismo, que seria de expulsar estas lembranças. A especificidade da situação traumática e de sua resolução, bem como a sua potencialidade de desenvolver, em alguns casos, uma neurose traumática, nos conduziu a uma reflexão a respeito da abordagem freudiana da ‘realidade’ que, na segunda parte deste capítulo, irá se estender ao seu entendimento desde a perspectiva dos psicanalistas Maria Torok e Nicolas Abraham.

No Projeto de 1895 a *Not des Lebens* designa “a exigência que a exterioridade faz ao aparato neurônico e que o obriga a passar do modo de funcionamento primário ao modo de funcionamento secundário” (Garcia-Roza, 1993:221). Nas conferências de 1916, *Ananke* (Ανάγκη), ou necessidade, é como

Freud vai se referir a *Not des Lebens*, realidade (*Realität*) que impõe restrições ao aparelho psíquico⁹¹.

Assim, a *psychische Realität* (realidade psíquica) não se confunde com a *Wirklichkeit*, mas quando dizemos que os produtos da fantasia possuem uma realidade efetiva, dizemos que eles têm *Wirklichkeit*, e estamos também querendo dizer que eles remetem ao desejo inconsciente, aquilo a que não temos acesso diretamente, mas que constitui *psychische Realität* por oposição à realidade dos nossos pensamentos conscientes (Garcia-Roza, 1993:222).

Ao apresentar os dois princípios do funcionamento psíquico, prazer e realidade, que dominam, respectivamente, os processos psíquicos primário e secundário, Freud se ocupou do que em 1909, Pierre Janet havia denominado *função de realidade* (*fonction du réel*), ao tentar decifrar a relação que o sujeito estabelece com o mundo externo e real (Freud, 1911). Entendia que a dominância do *princípio do prazer* nos processos psíquicos leva a um inevitável fracasso diante das exigências de satisfação pulsional por meio da alucinação, obrigando o sujeito a entrar em contato com as exigências e ofertas do mundo externo (real). Neste confronto ele se vê obrigado a transformar uma descarga motora, que se revelara inútil, em uma ‘ação específica’, capaz de exercer alguma alteração no mundo real para que algum nível de satisfação possa ser obtido. Já estamos nos referindo à introdução do *princípio de realidade*.

A condição de transformação de descarga direta em ação específica é resultante de uma tolerância do *eu-prazer* a um aumento de tensão psíquica durante um período de tempo, um adiamento da descarga, para que tenha tempo de dirigir sua atenção ao mundo externo e perceber as indicações (*signos*) da realidade. Esta operação só é possível através do processo de *pensar*, isto é, transformar investimentos *livres* e móveis em *ligados*. Com a introdução do *princípio de realidade*, uma parte do processo de pensamento segue subordinada às leis do *princípio do prazer*, driblando o teste de realidade, e se traduz no processo de *fantasiar*, presente em todas as atividades da vida, desde as brincadeiras infantis até a criação artística e os devaneios dos adultos (Freud, 1908). No entanto, a característica dos processos inconscientes é seu desprezo pelo teste de realidade; “eles equiparam a realidade do pensamento com a realidade externa e os desejos com a sua realização – com o fato” (Freud,

⁹¹ Cf. Garcia-Roza, op.cit., A língua alemã possui dois termos para designar a realidade, e Freud emprega ambos como se fossem sinônimos. Considerando o significado metapsicológico, propõe *Wirklichkeit* para designar a realidade psíquica (produtos da fantasia), e *Realität* para designar um conteúdo objetivo comprometido com a realidade externa.

1911:285), o que muitas vezes leva a confundir fantasia inconsciente com lembranças que foram recalçadas.

Mas nunca nos devemos permitir ser levados erradamente a aplicar os padrões da realidade a estruturas psíquicas recalçadas e, talvez por causa disso, a menosprezar a importância das fantasias na formação dos sintomas, sob o pretexto de elas não serem realidades, ou a remontar um sentimento neurótico de culpa a alguma outra fonte, por não haver provas de que qualquer crime real tenha sido cometido (Freud, 1911:285).

Como também, não podemos aplicar os padrões das estruturas psíquicas recalçadas aos padrões da realidade ou equipará-los, menosprezando a importância dos acontecimentos reais na formação de sintomas, de forma indiferenciada. Afinal, é da capacidade que dispomos, em nosso estado normal, de distinguir entre fantasia e realidade, entre percepções e idéias ou lembranças, que depende nossa relação com o mundo alteridade e a preservação de nossa integridade psíquica.

À existência de um *eu-prazer*, que só trabalha para produzir prazer e evitar o desprazer, se associa o *eu-realidade*, que luta pela sua proteção e para o que lhe é útil. Um prazer incerto e arriscado quanto a seus resultados e possíveis danos é abandonado, mas mantendo sempre a esperança de mais adiante vir a obtê-lo de modo mais seguro. Essa transformação gradativa se dá mediante um processo de troca no qual a oferta amorosa é fundamental e concomitante ao desenvolvimento da libido, desde o auto-erotismo primitivo até o amor pelo outro. Significa que o mundo externo, a realidade, passa necessariamente pelo próximo (*Nebenmensch*), que se constitui em objeto de investimento, sem o qual o humano nem chega a se constituir, dada sua condição insuperável de desamparo. Como diz Freud, “As crianças são protegidas contra os perigos que as ameaçam do mundo externo pela solicitude dos pais; pagam esta segurança com um temor de *perda de amor* que as deixaria desamparadas face aos perigos do mundo externo” (Freud, 1940:229).

No suplemento à metapsicologia dos sonhos (1917) Freud atribuiu o teste de realidade (*Realitätsprüfung*) e a censura às funções do Eu. Mas a partir da segunda tópica, o Eu passa a mediador entre as instâncias e a realidade, subordinado a seus três senhores – o Isso, a realidade ou mundo externo e o Supereu (1921).

A leitura dos textos freudianos sobre a sexualidade infantil permite observar que se processa uma constante remodelação dos temas abordados, sem que os progressos efetuados recubram inteiramente o pensamento original, de tal modo que não se dá uma fusão de temas mais antigos com outros mais recentes, de forma a não deixarem margem a qualquer contradição. Pelo contrário, a

ambigüidade de certos conceitos, que vão sendo construídos e depois reformulados ao longo de seus estudos, faz parte integrante do modo de constituição do corpo teórico da Psicanálise, que se mantém permanentemente aberto para novas aquisições e reformulações que a clínica venha a convocar. A pesquisa da sexualidade infantil foi continuamente reformulada e enriquecida com novos aportes clínicos até às importantes observações, feitas no artigo de 1923, uma interpolação da teoria da genitalidade. Freud apresenta as pesquisas da criança no âmbito do conhecimento da realidade, a partir da formação das teorias sexuais infantis desde uma abordagem dinâmica, na qual destacamos o modo de aquisição do conhecimento da alteridade (Freud, 1923:157).

Trata-se de um artigo que produz um deslocamento da diferença essencial entre a vida sexual das crianças e dos adultos, ao inaugurar uma nova concepção da organização sexual (genital) infantil, propondo a introdução de uma fase que anteriormente não existia, a fase *fálica*.

Hoje não mais me satisfaria com a afirmação de que, no primeiro período da infância, a primazia dos órgãos genitais só foi efetuada muito incompletamente ou não o foi de modo algum. A aproximação da vida sexual da criança à do adulto vai muito além e não se limita unicamente ao surgimento da escolha de um objeto (Freud, 1923:158).

A análise do significado de uma fase fálica no decorrer da evolução sexual da criança, em seu trabalho de abandonar a onipotência imaginária originária e reconhecer, como enunciou Ferenczi, ‘a malícia das coisas’, daquelas inacessíveis à introspecção e rebeldes à vontade, próprias da realidade (1909), deu a conhecer um mecanismo de defesa a ela associado, a *Verleugnung* (recusa ou desmentido). “O primeiro passo doloroso para o reconhecimento do mundo externo consiste certamente em se dar conta de que uma parte das boas coisas não pertence ao eu e que é preciso distingui-lo enquanto ‘mundo externo’” (Ferenczi, 1926:287).

De acordo com a formulação sobre os dois princípios que regem o funcionamento psíquico, é preciso supor que todo sistema submetido ao princípio do prazer é dotado de mecanismos que lhe permite escapar dos estímulos da realidade. Os mais conhecidos em nosso cotidiano são os atos de dormir e de sonhar. Abrigo da onipotência alucinatória originária, que subsiste em nossa vida adulta, pode ganhar um “equivalente patológico, desta regressão, na satisfação alucinatória dos desejos na psicose” (Ferenczi, 1913:79).

Mas, de acordo com o pensamento de Freud, esta não é a única forma do sistema se defender do que a realidade lhe apresenta, que compromete o avanço

do processo de pensamento. Daí nosso interesse se voltou para um dos mecanismos de defesa presentes tanto na evolução do pensamento, quanto na psicopatologia e no traumático – a *Recusa*.

5.1

A *Verleugnung* Freudiana

Focalizar o modo como a figura da *recusa* da realidade (*Verleugnung*) vai se fazendo presente no pensamento freudiano até se constituir em conceito, tem como objetivo neste momento examinar as questões relativas à percepção da alteridade (realidade externa) pelo sujeito, desde a concepção de uma organização genital infantil onde:

De fato, tudo se passa como se um dos fragmentos do ego aceitasse funcionar sob a égide de um jogo simbólico fundado na presença-ausência (do *phallus*), e sobre a diferença (e portanto a incompletude dos sexos), enquanto a outra (a este respeito, puramente narcísica) permaneceria irredutivelmente refratária, não aceitando levar em consideração senão a referência unitária, a lei do um (Penot, 1992:29).

Em 1923, Freud reforçou sua concepção de que os meninos e as meninas, convictos de suas teorias sexuais, consideravam apenas o órgão sexual masculino como significativo. A esse estágio, que passou a considerar como sendo a do primado do *phallus*, deu o nome de fase fálica, e o tomou como uma consequência lógica da impossibilidade da criança em conceber a ausência de um pênis nas pessoas dignas de sua estima, ao preço de não admitir sua própria percepção diante desta evidência (Freud, 1923:157). A razão desta impossibilidade se deve à valorização narcísica do pênis no menino, em virtude do temor das consequências advindas de um tal reconhecimento. Mas é somente em 1927, no artigo sobre o fetichismo, que a *Recusa* (*die Verleugnung*) ganha estatuto de conceito. Freud apresentou uma descrição detalhada de um mecanismo, que anteriormente não se distinguia claramente dos demais, em especial do recalque. Esse mecanismo se caracterizava por um modo particular do Eu se livrar da *percepção* de uma realidade insuportável.

Como nossa finalidade se restringe à tentativa de uma aproximação do modo como Freud descreveu os intrincados caminhos do desenvolvimento sexual da criança, na sua aproximação e reconhecimento da realidade objetiva, nos concentramos neste aspecto, deixando de lado o equivalente patológico da *Verleugnung*. Afinal, para Freud, somente quando persiste além do período fálico,

é que a *Verleugnung* passa a oferecer riscos para a economia psíquica, como determinante de organizações patológicas na idade adulta, em especial a *perversão* tal como é apresentada no artigo sobre “O Fetichismo” (1927). A *recusa* interrompe a atividade do pensamento e a livre circulação da significância, lá onde uma percepção traumática impede uma ligação de sentido, própria da simbolização, suspendendo a função de julgamento e produzindo como resultado, necessariamente, uma *clivagem do eu* (*Ichspaltung*) (Penot, 1992:40). Na observação clínica do ‘Homem dos Lobos’ (1918), Freud fornecera uma descrição clínica precisa da clivagem intrapsíquica.

Afinal de contas existiam nele, lado a lado, duas correntes contrárias, das quais uma abominava a castração, enquanto a outra estava pronta para aceitá-la e a se consolar com a feminilidade, a título de substituto. Porém, sem dúvida nenhuma, a terceira corrente, mais antiga e mais profunda, que tinha muito simplesmente rejeitado a castração, pelo que isto não podia ser questão de um julgamento relativo a sua realidade, continuava capaz de entrar em atividade (Penot, 1992:29).

Porém, só no artigo sobre a divisão do Eu nos processos de defesa, escrito no Natal de 1937, publicado após sua morte, é que Freud detalhou o processo de clivagem, articulando a *Verleugnung* ao fator traumático. Ao propor a clivagem do eu (*Ichspaltung*)⁹² como essencial à problemática da *recusa*, traduziu para o plano teórico as observações clínicas reunidas até então.⁹³

Descreveu a possibilidade de coexistência, no psiquismo, de, pelo menos, duas disposições mentais, incompatíveis e não articuladas entre si, quanto à sua significação e aos seus efeitos na vida integral do sujeito. Tudo se passa como se um dos fragmentos do Eu aceitasse funcionar sob a égide de um jogo simbólico fundado na presença-ausência (do falô), que reconhece a diferença sexual (a incompletude), enquanto a outra (narcísica) permanece na referência unitária (um sexo) da organização genital infantil.

No “Esboço de Psicanálise” (1938), Freud esclareceu que, ao se formarem duas correntes de pensamento⁹⁴, uma delas leva em conta a realidade enquanto a segunda, sob influência das pulsões, desliga o eu da percepção da realidade,

⁹² Ver também As Neuropsicoses de Defesa (1896), Rascunho K (1927), Análise Terminável e Interminável (1940).

⁹³ Ver o caso clínico descrito por Freud nesse trabalho, para elucidar o que pensava a respeito da distinção entre neurose e perversão, isto é, entre a construção de um fetiche enquanto sintoma da perversão e o sintoma neurótico, ambos resultados de uma *recusa* (*Verleugnung*).

⁹⁴ Na realidade o que Freud chama de *duas atitudes psíquicas*, entendemos se tratar da formação de correntes de pensamento paralelas, uma das quais não avança em direção ao conhecimento objetivo, conservando o pensamento primitivo.

coexistindo ambas lado a lado. Se esta segunda corrente é mais forte que a primeira, está presente a pré-condição para o delírio, porém se a primeira é ou se torna a mais forte, a divisão se dá por meio do *recalque*, isto é, caminho da constituição do sujeito ou da neurose (Freud, 1938:231-2). No caso da recusa, quando se instala o conflito entre a exigência pulsional e a proibição por parte da realidade, o sujeito não escolhe nenhum dos dois caminhos, toma ambos simultaneamente e responde ao conflito por duas reações contrárias, ambas válidas e eficazes – *recusa* a realidade, sem aceitar qualquer proibição e, ao mesmo tempo, reconhece seu perigo. Desta maneira as duas partes clivadas do *eu*, que não se associam, estabelecem um contato distinto com a realidade, organizando lógicas heterogêneas entre si.

Ambas as partes na disputa obtêm sua cota: permite-se que a pulsão conserve sua satisfação e mostra-se um respeito apropriado pela realidade. Mas tudo tem de ser pago de uma maneira ou de outra, e esse sucesso é alcançado ao preço de uma fenda no ego, a qual nunca se cura, mas aumenta à medida que o tempo passa. As duas reações contrárias ao conflito persistem como ponto central de uma divisão (*splitting*) do ego (Freud, 1938:309).

A tese freudiana é de que o Eu da criança, quando sob o domínio do mundo real, se utiliza de diferentes mecanismos de defesa – do *recalque*, para se livrar das *exigências libidinais* conflitantes e da *recusa* para se livrar das *percepções* portadoras das *exigências da realidade* que considera aflitivas – tornando-se vitorioso aquele que se apoderar da maior intensidade (Freud, 1938:233)⁹⁵.

O sucesso destas distintas modalidades que o Eu utiliza para se proteger, das exigências internas e das exigências da realidade, nunca é completo, preservando sempre uma pré-condição para o retorno, quer seja do recalçado, quer seja do recusado, que deixam marcas inalteráveis no Eu. Não resta dúvida, que a submissão à determinação da lógica do narcisismo fálico do sujeito, implícita na *recusa*, se dá devido ao caráter traumático das suas percepções que, desta maneira, ao invés de ser elaborado (*durchgearbeitet*), mantém seu potencial traumático.

Quando consideramos o resultado da pesquisa da criança face à sexualidade, particularmente diante dos genitais das pessoas que a cercam, atribuímos a ela um erro de percepção que, segundo Freud não é uma escotomização e sim uma interpretação, que mantém a coerência com a sua organização narcísica. O reconhecimento objetivo da realidade teria como

⁹⁵ Freud considera aqui a intensidade como equivalente de energia psíquica, como já o havia dito em outros trabalhos.

conseqüência ir contra a verdade do seu desejo, ameaçando toda sua construção subjetiva, sustentada no seu narcisismo. Realidade (*Realität*) e Realidade Psíquica (*Wirklichkeit*), no momento da percepção em questão, são completamente antagônicas, produzindo por isso mesmo um efeito traumático.

O problema é que o levantamento da *Recusa* consiste em um processo oneroso no plano emocional, mas é o preço que a criança terá que pagar para que possa acessar uma simbolização da problemática fálica, isto é, uma capacidade de lidar psiquicamente com ela, em termos de presença – ausência. Impossível evitar a ansiedade que se apodera de qualquer mente diante da necessidade de corrigir sua maneira de pensar, e de sair de uma posição narcísica para ir ao encontro da realidade alteritária. Quando finalmente a percepção, e as conseqüências dela decorrentes, é reconhecida, produzem-se efeitos de resignificação sobre todo o universo conceitual da criança até aquele momento, abrindo-se um mundo novo onde a marca principal é a *diferença*. A ilusão de onipotência cede seu lugar ao saber e o significado volta a circular no campo psíquico, desta vez conjugando o prazer com a indicação da realidade.

Em “Moisés e o Monoteísmo” (1938), Freud sugeriu que as percepções sensoriais deveriam passar a ocupar um lugar secundário em relação aos conteúdos abstratos do pensamento (idéias). O avanço se sustenta em uma renúncia pulsional, com todas as conseqüências psíquicas dela decorrentes, marcando, portanto, uma hierarquia dos processos mentais, sem negar os efeitos poderosos que a sensualidade exerce continuamente sobre eles (Freud, 1938:133).

A questão que nos parece ser crucial e que é apresentada concretamente a todo ser humano, é a de saber de que maneira assegurar os referenciais que determinam a realidade, quando uma situação traumática abala não apenas os seus limites, mas a própria estrutura do funcionamento psíquico. De que maneira, nestes casos, tornar possível o resgate de recursos que sustentem um trabalho permanente de simbolização, que potencialize a sua capacidade criativa.

5.2

Silêncio Partilhado

Seguindo uma trilha que Sándor Ferenczi já havia apontado em seu belo e polêmico artigo de 1933, Confusão de Línguas entre Adultos e Crianças, Simone

Korf-Sausse, em seu artigo *La Memoire en Partage* (2002), levantou importantes questões a respeito de certos equívocos e obstáculos na rememoração e elaboração de vivências traumáticas no espaço analítico. Esses obstáculos, segundo a autora, devem ser buscados no campo da contratransferência do analista. Os pacientes que inspiraram a sua escrita incluíam sobreviventes da *Shoah*, sobreviventes de guerra, de acidentes graves na primeira infância, crianças que perderam os pais e outros casos exemplares citados, a partir de referências a alguns pintores e escritores de renome.

“O que fizeram a você, pobre criança?” (*Was hat man Dir, Du armes Kind getan?*), conta Korf-Sausse, é uma frase contida na correspondência de Freud a Fliess de 22/12/1897, extrato de um verso do célebre poema de Mignon, *Connais tu le pays du citronnier en fleur?* no “*Wilhelm Meister*” de Goethe. Aparece em seqüência à descrição de um caso de uma criança muito pequena abusada sexualmente por um pai pedófilo. Tanto esta passagem quanto o caso clínico abordado na carta escrita apenas alguns meses depois de revelar a Fliess sua decepção com a *neurótica*, (Freud, 21/09/1897:309) foram censurados na primeira edição da correspondência. A intenção dos editores não era apenas censurar a violência sofrida pela criança por parte de um adulto, mas, principalmente a de divulgar uma imagem de Freud que excluísse sua sensibilidade, sua compaixão, diante do sofrimento de uma criança, ou da criança no adulto (Ferenczi, 1931-333:346). Se o verso de Goethe evoca o trauma sofrido pela criança, a censura que lhe foi imposta destaca uma questão que atravessa e comove o campo da psicanálise desde suas origens, e que diz respeito ao lugar da *realidade* na psicanálise.

É fácil constatar a dificuldade que os psicanalistas enfrentam para integrarem, em suas práticas e teorias, as situações clínicas que incluem a dimensão de uma realidade traumática. Estes traumatismos, que tanto podem ser de natureza biológica, através de doenças ou incapacidades de origem orgânica, como podem ser de natureza histórica, como são os traumatismos de guerra, ou de natureza econômica, como em casos de profunda precariedade que leva à exclusão social, como a que nos cerca na atualidade, parecem sempre remeter a uma necessidade de decidir entre realidade psíquica e realidade factual como pares de oposição excludentes entre si (Korf-Sausse, 2000).

A questão que nos orienta neste momento é, como pensar a articulação, profundamente complexa entre ambas? Isso porque a lógica do *ou...ou* parece levar a posições extremas, igualmente excludentes: ou privilegiar a reconstrução de uma verdade material, em detrimento da participação da fantasia do sujeito, ou realçar a fantasia, correndo o risco de ignorar a realidade sócio-histórica, orgânico-biológica, o que muitas vezes significa, como bem ressaltou Ferenczi, ignorar o sujeito que sofre.

Trata-se de pensar até que ponto o rigor psicanalítico que determina que se leve em conta apenas a *realidade psíquica (Wirklichkeit)*, corre o risco de desconsiderar aspectos importantes da história de vida de certo tipo de paciente, (*Realität*) como é o caso dos pacientes que inspiraram o artigo citado de Korff-Sausse, que além do trabalho analítico, provocaram na autora sentimentos de *compaixão*⁹⁶ e respeito, que a acompanharam ao longo de todo o trabalho.

Os pacientes que inspiraram esse trabalho passaram num dado momento de sua vida por um grave trauma (acidente de guerra na primeira infância, uma doença importante, a morte violenta de um irmãozinho na qual o paciente foi de algum modo responsável, crime de eutanásia cometido em relação a algum membro da família, nascimento de um filho portador de alguma anormalidade) que rompeu com a continuidade temporal e significativa de sua existência, dividindo-a entre um antes e um depois, obrigando-os a um remanejamento psíquico profundo (Korff-Sausse, 2000:98).

A experiência tem mostrado como os analistas, muitas vezes, resistem a esta clínica, refugiando-se no dogma da fantasia = realidade psíquica (*Wirklichkeit*), sem que o acontecimento real (*Realität*) seja sequer levado em conta. A compreensão da fantasia nestes termos, como denominador comum de toda situação traumática, talvez esteja deixando de lado aspectos importantes a respeito do modo como a fantasia é construída pelo sujeito. No “Rascunho L”, Freud considera serem as fantasias fachadas que servem para obstruir o acesso às lembranças. Diz ele:

As fantasias servem, ao mesmo tempo, à tendência de aprimorar as lembranças, de sublimá-las. São feitas de coisas que são *ouvidas e posteriormente* utilizadas; assim, combinam coisas que foram experimentadas e coisas que foram ouvidas, acontecimentos passados (da

⁹⁶ Compaixão, segundo Ferenczi, se associa aos conceitos fundamentais para a clínica - a “ressonância e o tato”- que examinaremos no próximo capítulo.

história dos pais e dos ancestrais) e coisas que a própria pessoa viu. Relacionam-se com coisas ouvidas, assim como os sonhos se relacionam com coisas vistas (Freud, 1897:297).

Daí destacar a importância da sua relação com o tempo, uma vez que o trabalho realizado no fantasiar se vincula a uma impressão atual capaz de despertar um desejo que retrocede à lembrança de uma experiência infantil, e cria uma representação de futuro onde o desejo aparece como realizado.

O que se cria então é um devaneio ou fantasia, que encerra traços de sua origem a partir da ocasião que o provocou e a partir da lembrança. Dessa forma o passado, o presente e o futuro são entrelaçados pelo fio do desejo que os une (Freud, 1907:138).

A conceituação de *fantasia*, mesmo considerando o abandono da teoria da sedução tal como era compreendida no início, não dispensa a importância do fator traumático na etiologia do desencadeamento das psicose, nem do acontecimento real no caso das neuroses traumáticas.

Nesta perspectiva, com apoio na escrita de Freud e Ferenczi, sustentamos a hipótese de que o que é mobilizado pelo trauma, tanto do lado do analisante quanto do analista, é a figura da criança, submetida à vontade, aos malefícios e arbítrios dos adultos, reativando o desamparo da primeira infância (*Hilflosigkeit*), objeto da amnésia infantil, estrutural na constituição subjetiva. Certamente, lembra Korf-Sausse, a criança ou o adulto que sofre não é apenas a que recalca, ela é também a perversa-polimorfa. Essa duplicidade do sujeito traumatizado levou a autora a concluir que se trata de alguém que sofre a violência dos outros ao mesmo tempo em que dela participa no plano da fantasia. Daí a importância de se manter atento quanto à abordagem psicanalítica uma vez que ela mobiliza os aspectos mais arcaicos, narcísicos e sado-masoquistas do analista, não se tratando de uma simples empatia ou reparação. Neste sentido, Freud chama nossa atenção:

Por mais que nos retraíamos com horror de certas situações – a de um escravo de galé na Antiguidade, a de um camponês durante a Guerra dos Trinta Anos, a de uma vítima da Inquisição, a de um judeu à espera de um *pogrom* – para nós, sem embargo, é impossível nos colocarmos no lugar dessas pessoas – adivinhar as modificações que uma obtusidade original da mente, um processo gradual de embrutecimento, a cessação das esperanças e métodos de narcotização mais grosseiros ou mais refinados produziram sobre a receptividade delas às sensações de prazer e desprazer. Além disso, no caso da possibilidade mais extrema de sofrimentos, dispositivos mentais protetores e especiais são postos em funcionamento (Freud, 1939:96).

Pretendemos ressaltar a multiplicidade de destinos possíveis do trauma cuja origem se dá a partir de situações de ameaça à vida do sujeito. É verdade que a fragmentação e a destruição da vida psíquica é um deles, mas não é o único. Outros destinos são possíveis e a teoria freudiana não dá qualquer subsídio para

que se possa prejudicar quais serão os efeitos de um trauma sobre cada sujeito, se positivos ou negativos, causa de deterioração, de neurose traumática ou, se ao contrário, causa de crise entendida simultaneamente, como risco e oportunidade, paradoxo que se encontra sempre presente na raiz do trauma e do jogo pulsional. Portanto, estabelecer qualquer generalização quanto ao sujeito traumatizado e ao 'stress pós-traumático', ou mesmo qualquer interpretação do traumático que utilize uma categoria interpretativa associada a um tipo de fantasia universal, estaria produzindo um afastamento do campo psicanalítico. Veremos adiante como Nicholas Abraham e Maria Torok insistiram em interrogar as abordagens anti-psicanalíticas, exercidas pelos próprios psicanalistas.

O psicanalista Dori Laub classificou os testemunhos em relação à experiência da *Shoah* em três níveis. Ser testemunha de sua própria experiência, que diz respeito à sua própria condição de criança sobrevivente; servir de testemunha para o testemunho de um outro, enquanto entrevistador de pessoas que dão seu testemunho para o arquivo (Fortunoff Vídeo Archive for Holocaust Testimonies em Yale, 1981) e, por fim, ser uma testemunha para o próprio processo de testemunhar, na função de psicanalista que trata dos sobreviventes e de seus descendentes (Laub, 1992:75). Neste lugar, a responsabilidade do psicanalista é servir de testemunha (no sentido ferenciano de testemunha do trauma) para um testemunho de acontecimentos vividos que, apesar de conhecidos, enquanto acontecimentos no espaço psicanalítico surgem pela primeira vez.

Se o psicanalista, quando confrontado aos ecos do passado traumático do sobrevivente, puder manter o equilíbrio ante o forte impacto emocional que pode afetá-lo, sem se defender fobicamente das ressonâncias do trauma, criará as condições transferenciais para que um trabalho de *Perlaboração* (*Durcharbeitung*) possa ser realizado, capaz de garantir uma abertura para a pluralidade de sentidos de uma experiência psíquica. Caso contrário concordaremos com Ferenczi, e posteriormente com Lacan, sobre a importância que tem a resistência do analista, ou a análise do analista, para a possibilidade da cura analítica ter lugar.

Fórmulas como "a resistência do paciente é insuperável" ou "o narcisismo não permite aprofundar mais este caso" ou mesmo a resignação fatalista frente à chamada estagnação de um caso tornaram-se para mim inadmissíveis. Penso que, enquanto o paciente continua a comparecer, o fio de esperança não está rompido. Precisei então fazer incessantemente a

pergunta: será que a causa do fracasso é sempre a resistência do paciente? (Ferenczi, 1931:335).

Por outro lado, é bem sabido que nem só através do trabalho psicanalítico se chega a um processo de elaboração de um trauma. E aqui, é hora de novamente estabelecermos uma diferença entre aqueles que viveram diretamente o acontecimento traumático e a geração seguinte que sofreu seus efeitos pela via da transmissão do trauma. No primeiro caso, os sobreviventes da *Shoah*, no segundo caso seus descendentes, a *segunda geração*.

Muitos artistas, entre os quais, o pintor Zoran Music, o poeta Paul Celan e escritores como Primo Levi e Jorge Semprum, psicanalistas como Sara Kofman e Bruno Bettelheim, demonstraram, cada um com sua produção artística ou literária, que os caminhos da arte, enquanto processos sublimatórios, são possíveis canais de integração entre trauma, memória e metamorfose, como formas de testemunho.

Um destes casos, Zoran Music, nos é relatado por Simone Korf-Sausse em seu artigo “Lê Mémoire en Partage”. Pintor italiano de ascendência eslovena, foi deportado em 1944 para o campo de concentração de Dachau, aos 35 anos e, durante o tempo que lá permaneceu, a tentativa de testemunhar e criar se constituiu como sua única possibilidade de sobreviver. Foi com seus olhos de pintor que ele registrou os traços mnésicos do horror e projetou em impressionantes 180 telas as imagens vividas, um testemunho, misto de conteúdo do horror e beleza de formas, do mundo absurdo e irreal que habitava. Quando libertado, volta a Veneza e a pintura desta época revela leveza e distanciamento da vida em Dachau, sendo dedicada à alegria de voltar à vida e à liberdade. Anos mais tarde, na década de 70 quando já contava 61 anos, Music retomou a temática do trauma, e fez uma série de pinturas e desenhos que recuperam a visão de Dachau, intitulada “*Nos não somos os últimos*” (Korf-Sausse, *idem*:101), cujo significado era sua decepção com os acontecimentos vividos no pós guerra.

No campo nós nos dizíamos freqüentemente que isso não devia acontecer nunca mais, mas a realidade posterior mostra que ainda acontece. E eu me dei conta de que o que dissemos – que nos seríamos os últimos – não era verdade. O que é verdade é que *nós não somos os últimos* (Idem, *ibidem*).

Zoran Music pintou até o final de sua vida, num exercício incessante de transformação do traumático, que não cessou jamais de reaparecer em suas telas.

Paul Anshel, poeta judeu, sobrevivente, nascido em Czernowitz, Romênia, em 1920, viu sua cidade natal ser invadida pelos nazistas em julho de 1941 e junto

com as tropas romenas destruir a comunidade judaica. Em 1942 escapou de ser deportado para um campo de concentração junto com seus pais, que lá foram assassinados, e foi mandado para um campo de trabalhos forçados. Em 1944 voltou a Czernowitz libertada pelas tropas soviéticas, depois foi para Bucareste, depois para Viena e em 1948 passou a viver em Paris, sob o nome de Paul Celan, anagrama de seu nome de origem. Diante da catástrofe, fez-se silêncio, e Celan, mantendo-se fiel, obstinada e problematicamente à língua na qual se pronunciou Auschwitz, prestou seu testemunho através das 800 poesias que escreveu em sua língua materna, o alemão. Considerado o mais importante poeta do pós-guerra, por haver registrado insistentemente na língua alemã a catástrofe produzida, que destruiu seu mundo deixando-lhe apenas a língua, que além de ser sua era também a dos assassinos, para se agarrar. Foi na linguagem que Celan tentou, ao mesmo tempo, testemunhar e reparar o dano (Korf-Sausse, 2000:100).

Primo Levi, como vimos no capítulo 2, descreveu sua necessidade de contar ao outros as lembranças, de uma “precisão quase patológica”, que conservava do mundo de Auschwitz, como um impulso imediato e imperioso de fazê-los participar, ao mesmo tempo em que relatou a dificuldade de fazê-lo. Tanto contar, quanto encontrar quem quisesse escutar, que “no mundo real, os agressores existem, constroem Auschwitz, e os honestos e inocentes lhes desbastam o caminho; por isso, por Auschwitz deve responder todo alemão, antes, todo homem, e depois de Auschwitz não mais é lícita a inocência” (Levi, 1994:222).

Jorge Semprun, escritor espanhol não judeu, membro da resistência, em seu livro *A Escrita ou a Vida*, contou, somente depois de cinquenta anos de silêncio, tempo durante o qual viveu aterrorizado pela ameaça de que a lembrança o ferisse de morte, a reação que encontrou ao retornar como sobrevivente do campo de concentração de Buchenwald. “No verão de 1945, ninguém fazia perguntas a ninguém a respeito de seu passado” (Semprun, 1994:156). Algumas pessoas evitavam perguntar-lhe qualquer coisa, tratando-o como se estivesse voltando de uma viagem banal ao exterior, enquanto outros faziam perguntas superficiais, estúpidas mesmo. Se respondesse, de qualquer maneira que fosse, todos ficavam mudos, inquietos e logo se fazia um profundo silêncio, que acabou endossado por grande parte dos sobreviventes da catástrofe diretos e indiretos. O fato é que se não nos considerarmos todos sobreviventes, dificilmente o que os humanos fomos

capazes de produzir repercutirá de forma suficiente a fazer compreender que se trata de um processo de luto pelo que foi perdido, a ser elaborado por todos.

Em consequência disso, desde as primeiras reações de hostilidade e indiferença que o sobrevivente da catástrofe enfrentou, o sentimento de vergonha terminou por se associar ao trauma; vergonha de falar do horror vivido, vergonha que é mais forte e mais destrutiva do que o sentimento de culpabilidade por ter sobrevivido. Afinal o sentimento de culpa pode ser partilhado, o que não é o caso da vergonha, uma vez que ela mantém o sujeito no isolamento (Green, 1983).

Nada pior do que a indiferença diante do mal, que cultiva a cumplicidade com a sua expansão, enquanto seu correlato, o silêncio, é seu principal guardião e mantenedor. Mas, é certo que desde 1947, Primo Levi, ou ainda Robert Antelme, nos revelaram que, apesar de tudo, é possível quebrar o silêncio e encontrar palavras para dizer o traumático. Se de fato a experiência traumática fosse totalmente indizível e incomunicável, teríamos que atribuir a traumas severos sofridos por certas pessoas uma espécie de extraterritorialidade face ao espaço ou à capacidade de representação, que negaria à psicanálise ou mesmo a outros recursos, qualquer via de acesso para sua abordagem e elaboração, perdendo totalmente qualquer relevância as diferentes tentativas de aproximação ao trauma. Neste sentido é pertinente sublinhar o questionamento do filósofo italiano Giorgio Agamben, quando questiona os termos usados para abordar o efeito da catástrofe:

“Mas porque indizível? Porque conferir ao extermínio o prestígio da mistificação? (...)”, ao mesmo tempo em que enfatiza outro ângulo - “(...)Dizer que Auschwitz é ‘indizível’ ou ‘incompreensível’ (...) significa, portanto, apesar das boas intenções, contribuir para sua glória” (Agamben apud Korf-Sausse, 2000:106).

Entendemos que atravessar determinadas experiências, como foi a da vida concentracionária, garantiu ao sobrevivente um lugar particular como detentor de um saber, de um conhecimento, que não era simples de ser transmitido e que, isolado no universo de suas memórias traumáticas silenciadas, se tornou estranho aos demais. Por esta razão, o sujeito sobrevivente ao trauma, em muitos casos, prefere o silêncio – ou porque teme a maneira pela qual será escutado pelos outros, ou porque teme enfrentar suas próprias lembranças. “Impossível contar aos meus familiares aquilo que vivi”, diz um sobrevivente em análise com Korf-Sausse, “isso lhes fará muito mal, não posso fazer isso, será sadismo, não se pode fazer isso com as pessoas.” (Idem:107).

Rosine Crémieux, sobrevivente de um campo de concentração, depois de tornar-se psicanalista, escreveu sobre a dificuldade da transmissão dessa experiência. Considera que, para que a experiência possa ser transmitida, “sem que permaneça rígida qual pedra no jardim ou isolada como um monumento em praça pública” (Crémieux, 2000:47), torna-se necessário aceitar escutar e integrá-la em sua própria história. Para isso, o narrador tem que poder aceitar as diferentes maneiras de compreensão daquele(s) que o escuta(m). Esta foi uma das causas de dificuldades observadas no curso de diálogos entre a *segunda geração* e seus pais que na vigência do nazismo foram deportados para os campos de concentração,

O falar muito tende a obstruir, nesses últimos (os filhos), o pensamento próprio. Quanto à recusa de falar, é freqüentemente motivada, como por uma herança material, pelo temor de que os filhos não apreendam exatamente aquilo pelo que seus pais passaram. Pode então se instalar entre pais e filhos um não-dito, prenhe de culpabilidade, que encontrei na análise de deportados e de filhos de deportados (Korf-Sausse, 2000:108).

Experiência semelhante, como sobrevivente e posteriormente como psicanalista, teve Sarah Koffman, que fez de sua última obra, *Rue Ordener, Rue Labat*, um testemunho de seu caminho doloroso e oscilante entre o passado da ocupação nazista e o presente, entre a vida, a criação e a morte (Kofman, 1994).

No capítulo 3 vimos, com Freud e Ferenczi, como o *trauma* conduz o sujeito a acionar os mecanismos de *recusa* e de *clivagem*, deixando a lembrança do ocorrido numa espécie de nebulosidade, como um efeito de sideração, efeito característico do *trauma* que precisa ser suspenso para que a memória possa tomar forma para aquele que a ele sobreviveu, constituindo-se em narrativa. Sendo assim, o traço metamorfoseado pelo pintor, o destino transfigurado pelo poeta e sua escrita, e as lembranças partilhadas pelo analista e seu analisando, passam a corresponder a traços de memória, esquecidos ou apagados, sonhados, alucinados, travestidos e posteriormente reencontrados, para mais uma vez poderem ser transformados pelos deslizamentos incessantes que caracterizam a vida psíquica. A lembrança do traumático não pode de forma alguma ser considerada como a reconstrução linear de uma verdade factual. É preciso testemunhar para abordá-la, e interpretar com o mesmo cuidado com que é tratado um sonho ou um pesadelo.

5.3

A Contribuição de Nicolas Abraham e Maria Torok

Para nos auxiliar a pensar nas questões suscitadas, a contribuição de Nicholas Abraham e Maria Torok é fundamental. A importância destes psicanalistas, húngaros de origem e seguidores dos estudos de Sándor Ferenczi, está relacionada à necessidade sentida por eles de se colocarem numa posição teórica tal que lhes permitisse dotar a psicanálise, já privada de seu criador, de instrumentos teóricos úteis, capazes de abordar os efeitos de um episódio da envergadura da *Shoah*. Ambos se dedicaram insistentemente a pesquisar a possibilidade de análise de fenômenos e sofrimentos relacionados a traumatismos deste porte (Landa, 1999:11).

Nem Freud, nem Ferenczi chegaram a conhecer o universo concentracionário construído sob a ditadura nazista de Hitler. Mas o que sabiam até 1933 foi suficiente para que Ferenczi o aconselhasse a deixar Viena e Zweig, em carta de fevereiro de 36, demonstrasse sua gratidão pelo mesmo conselho recebido de Freud.

Você, e ninguém mais que você, me impediu de regressar em maio de 1933 a Eichkamp, quer dizer, ir ao campo de concentração e à morte segura. Além de você foi o Feuchtwanger o único de meus amigos que viu a situação com clareza (Zweig, 1936:128).

Apesar da clareza da percepção da situação, Freud ainda permaneceu mais cinco anos em Viena, para escapar somente quando da anexação da Áustria à Alemanha nazista.

Segundo Landa, existem inúmeros textos psicanalíticos sobre o anti-semitismo que se tornaram referência para seu estudo, mas o legado de Freud e Ferenczi deixou os psicanalistas pós-Shoah carentes de uma recriação de conceitos e instrumentos, que possibilitasse a compreensão do impulso do homem gerar seu próprio extermínio, como um de seus destinos possíveis.

Diante da *Shoah*, durante muitos anos a maior parte dos psicanalistas se retraiu e silenciou, tanto na prática clínica como na escrita, o que é grave, tendo em vista que a psicanálise não ficou à margem das conseqüências da segregação, prisão e extermínio reinantes, obrigando ao exílio os que puderam escapar do genocídio. No Brasil, devemos uma das raras obras que relacionam psicanálise e

nazismo ao psicanalista Chaim Katz, um dos poucos psicanalistas brasileiros que contribuiu para que sua importância fosse conhecida em nosso meio (Katz, 1985).

Do mesmo modo que as *zonas de silêncio* se formaram entre a geração que sobreviveu ao nazismo e as que a ela se seguiram, se fez silêncio nas publicações psicanalíticas a respeito destas relações bem como de suas conseqüências, uma vez que as instituições filtravam toda notícia transformando-a em *fato psicanalítico*, o que certamente trouxe graves prejuízos à psicanálise⁹⁷. Katz deixou claro que “Aqui como na Europa, o silêncio e o esquecimento parecem ser a regra geral”⁹⁸, tanto é que até bem pouco tempo nada era falado nas instituições de psicanálise sobre a perseguição a Freud e à Psicanálise, perseguição que a levou a se aproximar do nazismo e a ele se adaptar ao se inscrever no *Göring-Institute*, órgão oficial do regime nazista. Como no âmbito deste estudo focalizamos as causas e os efeitos do silêncio que reinam sobre esses fatos traumáticos da história coletiva, cumpre apenas ressaltar a importância e necessidade de integrar em futuras pesquisas, o *silêncio* que consideramos ter comprometido a própria *transmissão da psicanálise*.

Considerando *Auschwitz* um abismo que separa os homens num *antes* e num *depois*, que também dividiu a história do movimento psicanalítico, Landa supõe que os autores psicanalistas do pós-guerra foram reconduzidos a uma posição equivalente à dos fundadores da doutrina, principalmente se for levado em conta, como já abordado, o modo brutal como a psicanálise, considerada uma “ciência judaica”, e o próprio Freud, foram atingidos pela perseguição nazista (Landa, 1999:11). A partir dos níveis de virulência que foram atingidos pelos nazistas em sua perseguição com fins eugênicos, desde o início dos anos 30, que culminaram nos campos de extermínio, dos quais *Auschwitz* se tornou paradigmático, termos como *trauma* e *catástrofe*, *mentira* e *testemunho* receberam novos significados, passando a transmitir efeitos até então desconhecidos, que levaram à necessidade de se encontrarem novos instrumentos no campo psicanalítico para compreender e tratar o sofrimento psíquico dos sobreviventes.

⁹⁷ Ibidem, in Apresentação. “A partir da década passada, inúmeros psicanalistas e historiadores têm se interessado pelas relações entre Nazismo e Psicanálise. Há algum tempo estas relações eram tidas como anti-naturais. Isto é, postulava-se que a Psicanálise como saber libertário, só teria se envolvido com o Nazismo desde as coerções deste último. Contudo, o que se tem pensado atualmente, desde um exame de fontes mais concretas, é que as coisas não foram tão simples assim” (Katz, 1985:7).

⁹⁸ Katz, C. Ibidem:223.

A observação arguta desse autor a respeito das novas ressonâncias que passaram a revestir termos como catástrofe e trauma, mentira e testemunho, desde os acontecimentos que tem em Auschwitz o seu significante de maior intensidade, nos conduziu a valorizar a importância que Ferenczi⁹⁹ concedeu à *mentira* como fator patogênico decisivo na origem do trauma e dos equívocos do processo psicanalítico. “Auschwitz catapultou a mentira vislumbrada por Ferenczi à mentira absoluta sublinhada por Arendt” (Landa, 1999:12). Trata-se de uma referência à afirmação de Hannah Arendt, em “A condição humana”, de que a utilização da mentira nos sistemas totalitários com vistas ao domínio e manipulação de sua própria população (*mentira absoluta*) e o poder de destruição dos homens, mudaram a condição do homem no mundo atual. Desde Ferenczi, no âmbito da relação afetiva da criança com o adulto, e do analista com o analisante, não havia margem a dúvidas quanto à necessidade de se rever o modo como os psicanalistas abordavam a relação entre fantasia e realidade. Mas depois dos acontecimentos, que foram atingindo proporções até então impensáveis, tanto nas duas guerras mundiais (1914-1945), quanto nas que não cessaram de acontecer desde então, o debate em torno dos acontecimentos traumáticos, seus efeitos e sua transmissão se tornou fundamental para os pesquisadores de múltiplas áreas. Sendo assim, a obra destes autores é compreendida como uma produção psicanalítica desde a perspectiva dupla de sobreviventes do nazismo e de psicanalistas da *segunda geração*, isto é em contato com a geração que os precedeu, geração que foi alvo de perseguição, de prisão, de extermínio ou, no mínimo, de exílio.

O *trauma* é o tema que constitui o eixo em torno do qual circulam as pesquisas, conceitos e teorias da clínica, desenvolvidos por Abraham e Torok, sobre os enigmas na clínica e fora dela, produzidos devido às reações a situações catastróficas, causadoras de traumas, lutos patológicos, criptas e segredos e a construção do fantasma. Foi esta preocupação que os levou a estabelecer um diálogo questionador com a geração dos fundadores da psicanálise, interrogando os pontos cruciais da teoria, a partir da clínica e dos preconceitos teóricos que encontraram. Sua contribuição inovadora nos orientou na direção a tomar na clínica psicanalítica, onde os *afetos* ocupam um lugar essencial.

⁹⁹ Cf. p.33 do Capítulo III.

Em entrevista concedida a Patrick Conrath em novembro de 1995¹⁰⁰, Maria Torok e Nicolas Rand afirmaram não ser de modo algum indiferente para o psicanalista que o sofrimento sentido por alguém resulte de um ataque infringido por uma pessoa determinada dentro de um contexto particular ou que venha a ter origem numa mentira ou numa fantasia produto do recalque pulsional. Assim como também não é indiferente o contexto biográfico no qual nasceram as suas concepções teóricas, acerca do que se passava na clínica psicanalítica como decorrência daqueles anos sombrios.

5.3.1. Um Pouco de História

Nicolas Abraham¹⁰¹ nasceu em Kecskemét na Hungria, em maio de 1919, no seio de uma família judaica, formada na tradição talmúdica e na ortodoxia religiosa. Seu pai, rabino de formação, era também impressor e editor e sua mãe escrevia livros de culinária *kasher*, impressos e distribuídos para venda pelo próprio marido. Ele recebeu uma educação hebraica e religiosa em *yeshiva*¹⁰², com vistas ao rabinato, como era desejo de seu pai, e ao mesmo tempo se dedicou aos estudos da matemática e ciências naturais até 1938. Nessa data, quando da tentativa de escapar às leis anti-judaicas do governo Horthy, como a do *numerus clausus*¹⁰³ que, entre outras atrocidades, limitaram o número de estudantes judeus que podiam ter acesso à formação acadêmica, foi compelido a emigrar para a França.

Lá se instalou em 1939, ingressando na Faculdade de Paris, onde estudou Filosofia e Estética, já provido de bagagem cultural consistente. Em 1940, a ocupação nazista na França o obrigou a passar para a zona livre com papéis falsos, sob o nome de Aubry, recusando-se a usar a estrela amarela que os judeus eram obrigados a usar como identificação. Refugiou-se em Toulouse, onde passou a redigir aulas de Filosofia para os estudantes judeus emigrados da Palestina, textos que depois se perderam. A partir de 1942, passou a viver escondido. Casou-se

¹⁰⁰ **Le Coq Heron**, n.159, janeiro de 2000, pp.12-30.

¹⁰¹ Os dados biográficos de Abraham e Torok provêm da revista **Le Coq Heron**, n.159 e no volume 2 da **História da Psicanálise** de Roudinesco, E., 1988.

¹⁰² Escola especializada em ensinar as crianças a ler e interpretar o texto sagrado.

¹⁰³ *Numerus clausus*, que significa número fechado, correspondente ao limite numérico legalmente estabelecido para o acesso à formação acadêmica. (N.T. in Roudinesco, 1988: 649)

com Etila Fryszman, nascida em Varsóvia, com quem teve dois filhos: André, nascido em setembro de 1942 que se suicidou em 1971, e Jean-Pierre, nascido em fevereiro de 1944. A partir de 1945, Etila viveu em um hospital psiquiátrico.

Ao voltar para Paris nos festejos da libertação, Nicolas Abraham tomou ciência do extermínio de quase toda sua família húngara (sessenta e quatro pessoas) pelos nazistas húngaros e alemães.

Ingressou como pesquisador no setor de Estética do Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS), onde continuou os estudos das obras de seus três mestres – Freud, Ferenczi e Husserl – lidas em suas respectivas línguas de origem¹⁰⁴. Como redator no Ministério da Guerra, recebeu seu Diploma de Estudos Superiores em 1948. Dotado de vasta cultura e formação filosófica, apaixonou-se pela obra de Freud, o que o conduziu à formação psicanalítica e ao divã do psicanalista Bella Grunberger, emigrado húngara, que viria a ser também analista de Maria Torok, com quem se uniu para o trabalho e para a vida, a partir de 1950.

Com o propósito de estender sua formação filosófica e literária, volta-se para a Psicanálise e se torna psicanalista a partir de 1959, na Sociedade Psicanalítica de Paris. Coordena um seminário de Psicanálise Fenomenológica junto com Maria Torok em Paris entre 1959 e 1961, centrados numa reinterpretação da obra de Husserl, que inaugurou uma via única na história francesa da psicanálise. Nesta ocasião sua ambição consistia no enriquecimento recíproco da fenomenologia de Husserl (que junto com Freud fora aluno de filosofia de Brentano) e da psicanálise freudiana, já que via em ambas o pensamento mais original da primeira metade do século XX.

Entre 1962 e 1966, trabalhou como psicoterapeuta na *Sauvegarde de l'Enfance de Caen*. Entre 1959 e 1975, através de seus trabalhos com a participação de Torok, tentou promover uma renovação na teoria e na prática psicanalíticas. A concepção do *trauma*, que ao irromper paralisa o trabalho de criação e renovação do trabalho de simbolização diante dos impactos da vida, constituiu o pivô em torno do qual organizou suas descobertas. Na esteira das originais contribuições de Ferenczi, acrescentou novas dimensões ao conhecimento dos conflitos neuróticos típicos de ordem libidinal. Passou a

¹⁰⁴ Poliglota, Abraham dominava o húngaro, o alemão, o hebraico, o francês e o grego, daí ter lido seus autores preferidos nas suas línguas de origem.

pesquisar as possibilidades do trabalho de abertura psíquica, realizado em qualquer idade, e os entraves que esse trabalho encontra diante das catástrofes as mais diversas, tais como a vergonha social, o luto, a guerra, as perseguições raciais ou políticas, os crimes de ódio, os efeitos da existência dos campos de concentração na vida dos sobreviventes e sua descendência.

Segundo Roudinesco (1988), quando no Sainte-Anne descobre a fala de Lacan, fica chocado com o caráter hipnótico (de fascinação) da relação entre ele e seus alunos, ao mesmo tempo em que rejeita, por razões teóricas, a postura estruturalista de sua obra escrita. Sem recusar a Lacan o mérito de levar seus discípulos à leitura do texto de Freud, na França, sua obra constitui uma terceira via entre o freudismo ortodoxo e o lacanismo.

A sua carreira como analista foi marcada pela amizade e cumplicidade intelectual, com Jaques Derrida, Didier Anzieu, Ilse e Robert Barande, Françoise Dolto, Judith Dupont, Wladimir Granoff, René Major, Alain de Mijolla, Conrad Stein, Serge Viderman e tantos outros, ao mesmo tempo em que se tornou uma *persona non grata* na SPP.

Sua candidatura à titularidade da API foi recusada em 1973, em circunstâncias irregulares que envolviam “*graves segredos*” a respeito do candidato, segundo denúncia de um membro da Sociedade que exortou o Comitê a votar negativamente. O *segredo* em questão era o empreendimento de análise intrafamiliar de seu filho André, em 1970, tentativa *in extremis* de Nicolas Abraham de salvar seu filho do suicídio que, apesar de tudo, foi inevitável, alguns meses mais tarde.¹⁰⁵ As restrições que a Sociedade Psicanalítica Francesa fez à sua análise fizeram com que ele jamais passasse de membro aderente nesta instituição, o que, segundo depoimento de Maria Torok, o marcou profundamente. Em 1974, seu amigo René Major o convidou para coordenar um seminário sobre a “Unidade Dual e o Fantasma” no Instituto de Psicanálise da Rue Saint Jaques. Com ele, Nicolas Abraham está na origem de *Confrontation*, organismo livre, inter-associativo de intercâmbios e de pesquisas psicanalíticas.

Diante da resistência oferecida à sua obra, em particular no seio da SPP, sua obra póstuma foi retida no mundo inteiro. Durante a sua vida, a maior parte de seus trabalhos foram publicados sob a forma de artigos na Revue Française de

¹⁰⁵ Apud. Roudinesco, E. (1988) p. 650. Abraham, N. **Jonas**, Paris, Aubier-Flamarion, 1981

Psychanalyse, Nouvelle Revue de Psychanalyse, Critique, Etudes Freudiennes, além de ter sido o organizador da primeira publicação de *Thalassa: Origines de la vie sexuelle*, de Sándor Ferenczi (Payot, 1962) na França, escrevendo sua apresentação e glossário. O mesmo se deu com o livro *Instinct Filial* de Imre Hermann, um dos mais importantes psicanalistas da escola húngara, autor ainda desconhecido da maior parte dos leitores brasileiros¹⁰⁶ (Denöel, 1972).

Seu encontro com o filósofo Jaques Derrida em 1959 e a amizade profunda que uniu os dois pensadores lhe ofereceu um interlocutor que partilhava dos temas pelos quais se apaixonara, interlocução que veio a se tornar um fator primordial no desenvolvimento de seu pensamento. Comungavam o interesse pela literatura, pela filosofia husserliana e uma visão crítica do estruturalismo, assim como ocupavam, ambos, uma posição marginal em relação ao discurso filosófico dominante, levando a pesquisas originais. Os dois concebem a leitura dos textos psicanalíticos sob o ângulo de uma significação fragmentada, polimorfa, feita de equivocidades e duplicidades de sentidos. Enquanto Derrida se confronta com a reformulação estruturalista e a obra freudiana, Abraham elabora uma leitura particular da descoberta freudiana, centrada em algumas palavras-chave: a transfenomenologia¹⁰⁷, o símbolo, a anasemia, a incorporação, o fantasma, a casca e o núcleo.

Segundo Elizabeth Roudinesco, Abraham e Torok foram os primeiros psicanalistas (Roudinesco, 1988:650) a proceder a uma renovação da investigação da história clínica do “homem dos lobos”, desde o relato de Freud até o estudo de Muriel Gardiner, sobre aspectos que não haviam sido percebidos, tais como o poliglotismo inerente a essa história, que revela as quatro línguas existentes no trajeto de Pankejeff (Idem:651). Em 1976, um ano depois da morte de Abraham, foi publicado o famoso livro “Le verbier de l’homme aux loups”, com um longo prefácio, “Fors” escrito pelo amigo Jaques Derrida (1998[1976]:7-73).

¹⁰⁶ (1889-1984) Reconhecido como um dos pioneiros da psicanálise e um dos mais prestigiados da Escola Húngara de Psicanálise, junto com Ferenczi e Balint, reconhecido por suas concepções teóricas avançadas e seu refinamento técnico. Sua vida foi consagrada à prática e ao ensino da psicanálise, constituindo-se no pilar de sobrevivência da psicanálise na Hungria, apesar das condições difíceis. A dificuldade de acesso à sua obra se deve à escassez das traduções.

¹⁰⁷ Partindo dos estudos de Ferenczi sobre o trauma e a introjeção, Abraham deduz deles a transfenomenologia, isto é, uma tipologia dos símbolos primordiais. “Reatualiza pelo lado da linguagem aquilo que Ferenczi situa do lado da biologia. O traumatismo é pré-verbal e a cena desse traumatismo é encriptada segundo uma significância simbólica cujo conteúdo a psicanálise deve *traduzir*, sem reduzi-lo a uma significação unívoca” (Roudinesco, 1988:651).

Faleceu prematuramente em Paris, aos 57 anos, vítima de uma cirurgia, desgostoso com a rejeição sofrida por parte da SPP, porém aliviado após a descoberta, com a ajuda de René Major, de que sua intuição de que esta rejeição se devera à interferência de uma carta de sua psicanalista enviada à comissão de ensino era correta. Ao se tornar diretor do Instituto, Major consultou os arquivos e encontrou duas cartas escritas por Bella Grunberger – uma de 15/12/1958 e outra de 9/5/1959 – indicando que ele escreveu à comissão de ensino isentando-se da responsabilidade de uma validação da análise didática de seu ilustre paciente¹⁰⁸. Nesta época, a comissão ignorou o teor das cartas e Abraham foi eleito filiado, mas a votação negativa de dezembro de 1972 revelou que a mitologia do segredo desempenhou seu papel. Como homenagem póstuma, Major publicou um texto no qual relata toda a história em código.¹⁰⁹ Embora tenha desenvolvido sua carreira como psicanalista na França, onde fertilizou a psicanálise de seu tempo com sua originalidade enquanto pensador, é evidente como veremos adiante, a sua pertinência à tradição psicanalítica húngara (23/05/1919 – 18/12/1977).

Maria Torok nasceu em 1925, em Budapeste, Hungria, numa família da alta burguesia húngara judaica, filha de um cirurgião-dentista de renome. Preparou-se para o Concurso de Letras Clássicas, com vistas a se tornar professora de Latim, mas foi recusada. Viveu a ocupação nazista em Budapeste e, como Abraham, teve sua família dizimada pelo genocídio. Dois anos depois do término da guerra, em janeiro de 1947, foi viver em Paris, sem saber uma palavra de francês. Foi trabalhar no terreno da ciência, como assistente-química em pinturas. Em 50 trava conhecimento com Abraham e se torna sua companheira.

A partir de 1952 se voltou para a psicopedagogia e obteve uma licença em psicologia. A formação em Rorschach lhe deu instrumentos para combater o preconceito de psicanalistas quanto à aplicação do teste em crianças pequenas. Em 1954 tornou-se a primeira psicóloga conselheira a trabalhar nas escolas maternas da Direction de l'Enseignement de la Seine, pesquisou o método pedagógico não diretivo de Germaine Tortel, demonstrando sua afinidade com a psicanálise.

Em 1956, quando contava 31 anos, sua mãe se suicidou.

Psicoterapeuta na *Oeuvre Sociale pour l'Enfance* (1957-1963), na

¹⁰⁸ A história completa deste episódio se encontra em Roudinesco, 1988: 652-653.

¹⁰⁹ Major, R. La Lettre sous le Manteau ,In: **Études Freudiennes**.13-14, 1978.

Sauvegarde de l'Enfance (1961-1967), recebeu o Prêmio Bouvet da SPP em 1968 por um artigo de grande importância clínica sobre a *doença do luto*, concluiu sua formação psicanalítica na Sociedade Psicanalítica de Paris em 1959, e em 1963 escreveu um artigo que a tornou célebre, no qual contestou a concepção freudiana da inveja do pênis na mulher como sendo derivada de um dado biológico. Para Torok, a inveja do pênis era uma decorrência da inibição do orgasmo na menina.

Sua carreira, como intelectual e como clínica, tornou-a uma das mais importantes figuras da psicanálise contemporânea, marcada por muitas satisfações na clínica e grandes decepções institucionais. A partir dos anos 70, até 1996, ela se tornou conhecida como a psicanalista do último recurso, aquela que sabia “tirar da crise” ou “botar em pé” as pessoas sem recursos afetivos, aquelas que já haviam feito várias re-análises sem que se pudesse observar qualquer melhora do sofrimento. Foi com espanto que sempre rejeitou qualquer forma de publicidade.

Seus trabalhos coincidiam com as pesquisas de Nicolas Abraham com quem compartilhou vida e trabalho até o princípio de 1975, quando ele faleceu. Daí abandonou toda forma de participação na SPP que ela associou ao ostracismo institucional ao qual Abraham havia sido relegado, mantendo com a instituição uma relação de distância, para poder preservar seu papel como *testemunha*.

A partir de 1976 realizou estudos sobre “os obstáculos internos” da psicanálise freudiana, devido ao seu interesse nas dificuldades que percebia existirem nas instituições psicanalíticas para acolher inovações técnicas e conceituais, estudos que a levaram à leitura da correspondência, então inédita, entre Freud e Ferenczi, leitura que deu ensejo à publicação de uma série de artigos nos *Cahiers Confrontations*¹¹⁰. A convite de René Major, produziu três números¹¹¹.

Em 1983, iniciou sua colaboração com Nicholas Rand, filho da irmã de Abraham, e com ele se casou em Paris em 1990. Rand, executor testamentário da obra póstuma de Abraham, continuou suas pesquisas e questionamentos junto com Torok, até 1998, quando ela faleceu, aos 72 anos, em Nova York, vítima de leucemia (10/11/1925 –25/3/98).

¹¹⁰ Artigos publicados no livro **Pour la Psychanalyse**, 2000

¹¹¹ n.8, *Les Phantômes de la Psychanalyse*; n.12, *Correspondences*; n.16, *Dechifrement*. Sua produção artística foi publicada no **Le Coq Héron**, n.15 (janeiro de 2000).

Certamente, o fato de Torok e Abraham terem vivido a perseguição, o extermínio de suas famílias e o exílio causado pelo nazismo, e terem sobrevivido, os colocou numa posição, frente à psicanálise, bem distinta daquela ocupada pelos seus fundadores, que sequer imaginaram a extensão do horror que se configuraria na *Shoah*. Fato marcante na obra destes autores, que inauguraram e desenvolveram linhas de pesquisa diretamente relacionadas à teoria e à clínica da dimensão traumática da experiência psíquica, suas conseqüências e ressonâncias.

Desde 1959, nos trabalhos de Abraham e Torok e, a partir de 1995, de Torok e Rand foram apresentadas, em vários artigos, uma série de descobertas, que, embora fossem de difícil compreensão para quem não estava familiarizado com seu estilo, não deixavam de revelar a originalidade do pensamento de seus autores. Em 1987 foi publicado “A Casca e o Núcleo”, que reuniu seus artigos mais importantes. Os comentadores consultados facilitaram nossa compreensão dos caminhos percorridos pelos autores sempre que sentimos falta de uma organização que fosse mais sintética quanto aos laços estabelecidos entre a fenomenologia e a psicanálise e mais concentrada em relação aos conceitos inéditos, notas e comunicações (Landa, 1999; Gaulejac, 1999; Kaës, 1993; Derrida, 1999; Rand, 1995; Tisseron, 1993).¹¹² Abraham e Torok sempre focalizaram mais a abertura para a clínica psicanalítica do que a verificação das controvérsias teóricas debatidas pelos psicanalistas das diferentes escolas.

5.3.2.

Anassemia e Símbolo

Em um de seus mais importantes textos teórico-clínicos, “A Tópica Realitária” (1971), Abraham e Torok concordaram que as diversas significações do termo realidade, quer fossem de origem filosófica, científica ou jurídica, tomadas em si mesmas, são estranhas à psicanálise. Mas ela, a realidade, é encontrada todos os dias na prática do psicanalista, de uma forma disfarçada, escamoteada, irreconhecível, de modo que 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, 1995[1971]:237).

¹¹² Além destes autores, incluo todos que compõem o no. 159 de **Le Coq Héron**, Paris, 2000, especialmente dedicado a Abraham e Torok. Os seminários coordenados pelo Prof. Dr. Chaim S. Katz na Formação Freudiana (2002) e as aulas da Profa. Dra. Ana Rudge e do Prof. Dr. Otávio de Souza na PUC-Rio, (2002) foram de inestimável auxílio na compreensão destes autores.

Uma das funções vitais de toda psicanálise, seja psicanalítica ou somente de inspiração freudiana, não é o reconhecimento da dor que desorganizou a vida e a alma? Se a fonte do sofrimento não é designada, dizer se ela tem uma base imaginária ou bem na realidade, o risco é de desconhecer, aumentar e complicar o desenlace (Torok, 2000:111).

Para Maria Torok, Freud não foi suficientemente claro a respeito desta distinção, fundamental de seu ponto de vista, uma vez que é a condição de possibilidade do psicanalista escutar o sofrimento singular de cada paciente, sem preconceitos teóricos, sempre generalizadores. A questão básica que atravessa, com rigor, a obra destes autores é justamente o cuidado, seja como pesquisador ou como analista, de evitar a imposição da teoria e manter a abertura para a escuta de cada texto como original. É em função deste cuidado que entendemos o ponto de partida da teoria de Nicolas Abraham, o conceito de *anassemia*, termo forjado com a função de questionar, a partir da psicanálise, suas condições de produção e seus fundamentos teóricos. Sua premissa é que qualquer termo forjado por Freud, tenha sido criado por ele, tenha sido encontrado na língua culta ou cotidiana, sempre se destaca dos significados apresentados no dicionário.

A linguagem da psicanálise não segue mais os contornos e o estilo (*tropoi*) do falar e da escrita habituais. Prazer, Id, Ego, Econômico, Dinâmico, não são metáforas, metonímias, sinédoques ou catacreses; são, em virtude do discurso, produtos de des-significação e constituem figuras novas, ausentes nos tratados de retórica. Essas figuras de anti-semântica, uma vez que não significam nada mais do que remontar à origem de seu sentido habitual, requerem uma denominação adequada à indicação de seu estatuto e que – na falta de melhor – propomos denominar pelo substantivo forjado de *anassemia*. A psicanálise, enquanto teoria, se enuncia, portanto, em um discurso anassêmico (Abraham, 1968:198).

A figura da *anassemia* tenta dar conta da linguagem psicanalítica, da escritura que compõe seu corpo teórico que, por incluir a transferência e a contratransferência, recorre necessariamente ao inconsciente do analista, como condição de fazer surgir a interpretação. A estrutura anassêmica, própria da teorização da psicanálise, procede inteiramente da descoberta freudiana, não existindo em nenhum modo conhecido da linguagem. A originalidade do discurso psicanalítico, responsável pelos novos significados adquiridos pelas palavras do cotidiano da língua, leva Abraham a se indagar a respeito do princípio de coerência de seu discurso. “(...) Prazer, não significa mais o que se sente, em que Descarga remete a outra coisa do que o que se vê (...)” (Abraham, 1968:198). Por

isso mesmo, no artigo que deu o título ao livro de Abraham e Torok, “A casca e o núcleo”, os autores questionam a possibilidade de existir um “Vocabulário de psicanálise”, que pretende determinar “o significado” dos termos psicanalíticos, esses que justamente os autores consideram terem que ser retomados, a cada vez e por cada psicanalista, naquilo que eles têm de particular e original, sob pena de se universalizarem os conceitos e banalizarem as interpretações, reduzindo-se o dispositivo psicanalítico a uma situação pedagógica ou psicológica (1968).

É no sentido de se precaver desta potencialidade doutrinária que Abraham e Torok, convocaram os analistas a “salvar a análise do homem dos lobos, nos salvar”,¹¹³ insistindo em focalizar o modo como o campo psicanalítico foi entendido desde Freud, como oposto ao de uma *Weltanschauung* (cf. Freud, 1933[1932]a). Significa preservar, a todo custo, a singularidade da interpretação.

As incursões feitas por Landa (1999:234) nos escritos ferenczianos, incluindo sua discussão com Freud a respeito dos limites de sua própria análise, leva em conta o que Abraham e Torok consideraram como um aspecto antipsicanalítico do próprio Freud e que os levou a destacar a existência de uma herança psicanalítica/antipsicanalítica freudiana. Neste sentido demonstram que a herança de Freud e Ferenczi forneceu caminhos para o reconhecimento do sofrimento do paciente, tais como o do *testemunho* e da *acolhida*, da *mentira* e do *desmentido*, úteis como operadores conceituais para trabalhar com aspectos da realidade traumática¹¹⁴. Uma contribuição que, seguramente, permite contemplar a realidade da catástrofe que foi o horror perpetrado pelo nazismo, engendrado a partir da criação da vida concentracionária e seus efeitos mortíferos. Ao mesmo tempo, apontaram os paradoxos, contradições e clivagens na teoria e na clínica de Freud, especialmente em torno da temática da realidade e da fantasia e no modo como tem sido abordada pelos psicanalistas pós-freudianos.

¹¹³ A expressão “salvar a análise (...)”, que aparece no *Le verbier de l’homme aux loups* (Abraham&Torok,1976), está associada ao estudo que os autores empreenderam a respeito da análise empreendida por Freud do Homem dos Lobos, análise que jamais deixou de interrogá-lo, na tentativa de lhe dar prosseguimento. Em síntese, trata-se de proceder à aceitação do testemunho do paciente, por mais complexo que se apresente, e à tentativa de sua decifração, por mais difícil que seja sua leitura (Landa, 1999:236).

¹¹⁴ A questão do *acolhimento* do psicanalista e da escuta do *testemunho* de seu analisante deveria estender esta pesquisa, desde Freud e Ferenczi, Abraham e Torok até Derrida e Lévinas, propondo certamente um debate entre técnicas e éticas. Trata-se de uma abordagem orientada pelo estudo dos autores em questão, em seminário coordenado pelo Dr. Chaim Katz, realizado na Formação Freudiana em 2001, que já indica perspectivas para futuras pesquisas.

Graças a esta abertura, foram possíveis as descobertas clínicas que dizem respeito às vivências traumáticas e às heranças inter e transgeracionais, que sem dúvida são as que aqui é interessante aprofundar. Para eles, fiéis seguidores dos ensinamentos de Freud e Ferenczi, a origem da patologia na transmissão de uma geração a outra se deve à impossibilidade de simbolização por parte do sujeito das suas vivências traumáticas.

O reconhecimento dos efeitos patológicos sobre as gerações e o intuito de compreender os fatores intervenientes nos processos de transmissão, conduziu os autores à construção de novas categorias conceituais, que ampliaram os recursos no campo psicanalítico para abordar fenômenos que esbarravam na impossibilidade de simbolização por parte do sujeito e seus efeitos em sua descendência. As patologias decorrentes, de difícil compreensão e desenlace, derivam de *traumas*, de *segredos de família*, de *vergonhas* irreparáveis, das *criptas* como sepultamentos psíquicos de vivências insuportáveis e inexprimíveis, da *doença do luto* como lutos patológicos levando à impossibilidade de elaboração e da transmissão do *fantasma* de uma geração para outra. São estes alguns dos funcionamentos psíquicos que puderam ser pesquisados pela primeira vez, e que estenderam os limites daquilo que até então era considerado como inanalísável.

Diante dos efeitos devastadores do trauma na vida psíquica, acrescido da constatação freudiana de que a memória psíquica é indestrutível, consideramos que se nada pode ser abolido definitivamente da vida psíquica, quando não retorna na vida do sujeito sob a forma de formações do inconsciente, irá reaparecer nas gerações seguintes como enigma ou como impensado ou seja, “ como signo do que não pôde ser transmitido na ordem simbólica” (Kaës,2001:56). A problemática gerada pelas patologias decorrentes desses efeitos dos quadros traumáticos exigiu a criação de novos recursos para sua compreensão, e de instrumentos terapêuticos para tornar possível a reconstrução da vida psíquica.

Abraham e Torok formularam então a proposta de uma nova configuração psicopatológica – a *cripta* e o *fantasma*, que no seu entender são a evidência na clínica de um trabalho de transmissão interrompido que se diferencia daquilo que,

em geral, é transmitido e recebido podendo ser historicizado pelo sujeito¹¹⁵. Em outras palavras, quando a transmissão simbólica é bem sucedida, o processo de apropriação da herança se realiza e uma narrativa pode ser construída.

Através deste eixo importante da conceituação, acompanharemos a sua contribuição para a compreensão das *ressonâncias* do traumático na vida psíquica e sua transmissão para as gerações sucessivas. Para tanto, teremos que atravessar as premissas teóricas dos autores, que contextualizam o significado do símbolo na psicanálise, sem o que não chegamos a compreender a originalidade de suas pesquisas conceituais em torno da figura do trauma.

A concepção transfenomenológica é o ponto de partida de Abraham, cujo fundamento são as figuras da *ressonância* e da *anassemia* que levam ao esclarecimento do *símbolo*. No caso da psicanálise, é destacada a “participação imaginal¹¹⁶ do observador”. A importância desta noção está diretamente ligada à condição essencial para a existência de um processo psicanalítico – as associações dos dois participantes, paciente e analista – a transferência. “(...) é exclusivamente por suas próprias associações que o analista chegará não à ‘compreensão’ das associações que ele escutou de seu analisando, mas a um procedimento complexo de tradução (...)” (Landa, 1999:144). Se a atividade inconsciente do analista é posta em marcha na presença do trabalho analítico, a capacidade do psicanalista de se deixar comover pelo discurso do paciente sem se aferrar às suas teorias como uma defesa fóbica ao contato com a alteridade é o que corresponde à *ressonância*. Ou seja, a noção de ressonância aponta a impossibilidade de se manter qualquer ilusão de um deciframento objetivo ou subjetivo, pela dimensão que a situação analítica comporta, de permitir que as condições da gênese do símbolo apareçam.

Se a significação do símbolo não se dá nem à objetividade, nem à subjetividade, ela é apreendida, ao contrário, pela ressonância própria à escuta psicanalítica, tal como ela ocorre na relação dita transferencial. Ela se manifesta, então, como um momento do funcionamento imaginal do sujeito, momento cujo revelador é o “não engajamento” (e não, bem entendido, não ressonância) do analista (Abraham, 1987 b:31).

¹¹⁵ Para isto ver os quatro diferentes modelos de transmissão destacados por Kaës na obra de Freud, a saber: (1) contágio do desejo e do interdito, (2) modelo do crime e da culpa, (3) fluxo contínuo e mútuo de investimentos narcísicos, (4) rede de identificações (Kaës, 2000:43-61).

¹¹⁶ Por perspectiva imaginal, Abraham entende a “particularidade que resulta da destituição do consciente, do eu cartesiano, ou mesmo fenomenológico: o consciente e o eu são apreendidos como um aspecto parcial de uma sinergia na qual interfere a ação de múltiplos personagens interiores”(Abraham, 1987b:31).

“As palavras que fundam o discurso ferencziano poderiam ser consideradas as precursoras do conceito de anassemia de Nicolas Abraham: tato, modéstia, franqueza, hipocrisia, mentira.”(Idem:237). Aqui podemos perceber duas vertentes: quão próximo Abraham se encontra do pensamento de Ferenczi no que tange à importância atribuída à *mentira* na gênese do trauma (1933) e à necessidade de franqueza por parte do analista, e o modo como absorveu seus ensinamentos para visualizar os conflitos intrínsecos à constituição do *corpus* conceitual da psicanálise, mergulhando na tentativa “de descobrir a falha, as incoerências, os esquecimentos, a insuficiência” (Landa, 1999:13).

Da primeira, a *ressonância*, deriva sua teoria sobre o símbolo e da segunda, a *anassemia*, a originalidade dos conceitos que circundam o trauma, o luto e a transmissão entre gerações.

É em “Thalassa”, psicanálise das origens da vida sexual (*Katastrofak*), que encontramos os pilares da concepção de Ferenczi sobre o símbolo, retomados por Abraham em sua própria elaboração teórica, transfenomenal, que se caracteriza pela articulação de dois campos epistemológicos – a fenomenologia de Husserl e a psicanálise de Freud. Para ele, o fato do símbolo só poder ser decifrado, através da busca do conflito inconsciente que lhe deu origem, no encontro do sujeito com uma outra subjetividade é que determina a especificidade da concepção transfenomenal da escuta psicanalítica. O livro de Ferenczi é dividido em duas partes, um estudo ontogenético da genitalidade e um filogenético, seguido de um apêndice que permite discernir a ponte entre ambos por meio do símbolo. Pensava que, se algum dia suas hipóteses se confirmassem a gênese dos símbolos se esclareceria. Em outras palavras, um verdadeiro símbolo teria valor de monumento histórico, tal como um precursor histórico dos modos de agir arcaicos, pertencentes à eras passadas, restos mnêmicos aos quais tendemos a retornar, tanto na esfera psíquica quanto na física (Ferenczi, 1924).

A hipótese teórica que Ferenczi defende, baseada nas teorias evolucionistas de Lamarck e Haeckel, é a de uma catástrofe individual do nascimento significando a perda do estado originário e sua repetição no coito enquanto busca de um retorno ao meio aquático; “a existência intra-uterina seria a repetição de formas anteriores de vida, cuja origem é marinha” (Chemama, 1993:74).

O *símbolo*, considerado como um monumento histórico, permite o acesso à filogênese e à ontogênese, e guarda, inscrito no corpo e em todos os atos do ser

vivo, os dois momentos cruciais de sua formação, o trauma (catástrofe) e a sobrevivência. Para se conhecer a história, é preciso decifrar o símbolo, o que só é possível quando ele pode ser referido aos funcionamentos que ele substituiu, processo para o qual um outro é indispensável. “Este é o fundamento do método transfenomenal” (Landa, 1999:237).

A escuta analítica, diz Torok, começa no momento em que no lugar daquilo que diz o paciente o que se escuta são símbolos, como resultado de uma operação que não se dá a conhecer imediatamente. O símbolo, objeto da análise, considerado como fenômeno, se torna mensageiro entre dois polos do conflito inconsciente. É pelo seu recalçamento que o símbolo surge, deixando esta origem sempre oculta, como um complemento desconhecido. “Quando escutamos nosso paciente e tomamos seu propósito por símbolo, assumimos o partido de reconstituir o que está cortado com o *momento* do corte (introjeção do recalcado), e de criar, no plano da palavra, uma nova integridade” (Torok, 1975:362). É por isso que na análise se trata de resgatar os polos inconscientes do conflito cuja “resolução” deu origem a uma metáfora.

Mas a transformação do símbolo em metáfora nem sempre é bem sucedida, e quando ela não é possível, temos que buscar o que nesta impossibilidade está encoberto. Para Torok, isso acontece quando há uma *cripta* no Eu ou quando o Inconsciente encobre um *fantasma*. O caminho a ser percorrido para a compreensão destas figuras conceituais, que trouxeram uma contribuição inestimável para a clínica do trauma, se estende desde os estudos de Ferenczi sobre os conceitos de *introjeção das pulsões* e *incorporação do objeto* (1912), pontos de sustentação para a sua teoria sobre o *trauma*, baseada na questão do *dementido* e do *testemunho* (1933), até a *criptoforia* estudada por Abraham e Torok (1995). É este caminho que percorreremos em seguida.

5.3.3.

O Processo de Introjeção e a Fantasia de Incorporação

Embora a teoria do trauma, como foi formulado no capítulo 4, jamais tenha sido totalmente abandonada por Freud, nos trabalhos de Abraham e Torok eles ganham uma dimensão que se afasta da primeira versão freudiana e se aproxima da escrita de Ferenczi, criando novos critérios para a investigação do traumático.

No artigo de 1933, *Confusão de Línguas entre Adultos e Crianças*¹¹⁷, Ferenczi afirma que na origem de um trauma infantil há sempre um acontecimento real, que é acompanhado de um *desmentido* por parte de um adulto que corresponde a uma figura ideal, modelo de identificação para a criança. O *desmentido* opera como uma anulação do pensamento e do afeto da criança, passiva diante da dupla violência do adulto – a física e a psíquica, desdobradas no tempo do acontecimento e do posterior desmentido.

O trauma resultante opera uma clivagem (*Eine Spaltung*) no psiquismo da criança e o sentido do acontecimento traumático sofre os destinos já apontados anteriormente, dos quais o mais significativo é a *identificação com o agressor*, que “desaparece enquanto realidade exterior, e torna-se intrapsíquico”. (1933:102). A clivagem, por sua vez, é responsável pela exclusão da lembrança, cuja sobrevivência, já que nada pode ser completamente abolido, se dá às custas de seu enquistamento como um *segredo* (*Geheimnis*), sem palavras, que passa a se manifestar corporalmente. É este o ponto de partida de Abraham e Torok, que passam a considerar que as palavras enclausuradas pelo desmentido no processo de traumatização da criança pelo adulto ficam “desprovidas de polissemia, tornando-se representações proibidas de fantasmática” (Pinheiro, 1995:77).

Para seguirmos adiante, é fundamental um esclarecimento conceitual, para tornar mais compreensíveis as operações tratadas no corpo teórico destes autores. Estabelecer a diferença entre *incorporação* e *introjeção*, para eliminar a falsa sinonímia que se criou entre ambos (Torok, 1995:222). Para Torok, os psicanalistas concordam que a paternidade do conceito de *introjeção* é de Ferenczi. Introduzida pela primeira vez em *Transferência e Introjeção* (1909), teve sua formulação ampliada no artigo *O Conceito de Introjeção* (1912). Apesar das várias acepções que recebeu de diferentes autores, Torok recuperou sua formulação original. A *introjeção* figura como (1) um *processo* de alargamento ou expansão do *Eu* pela eliminação do recalque, (2) um processo de extensão dos interesses auto-eróticos e (3) uma inclusão do objeto no *Eu* com a conseqüente “objetalização do auto-erotismo primitivo” (Torok, 1968:221). Para Ferenczi, ao contrário da incorporação, a *introjeção* não se efetua por força de um objeto de amor perdido, portanto ela não é compensatória de uma perda ou de uma falta.

¹¹⁷ Conforme descrição anterior feita no capítulo 4.

Não será forçado afirmar que ela funciona à maneira de um verdadeiro instinto. Semelhante à transferência (seu modo de ação no tratamento), ela se define como um processo de inclusão – a propósito de um comércio objetual – do Inconsciente no Eu...(…) a aspiração da introjeção não é da ordem da compensação, mas da ordem do crescimento” (Torok, 1995:222).

Desta forma se introjeta, não os objetos, mas “o conjunto das pulsões e suas vicissitudes”, cujo objetivo consiste em povoar a esfera psíquica com as representações dadas pelo objeto como mediador (mãe, analista), enquanto suporte de múltiplos sentidos (Idem, *ibidem*). Nas palavras da autora, *introjetar* significa fazer passar pela linguagem, que supre a ausência figurando sua presença, correspondente a um processo de alargamento do *Eu*, que tem como primeiro paradigma “aprender a preencher com palavras o vazio da boca” (Abraham&Torok, 1972:246). A passagem das “experiências de boca vazia do seio” para a da “boca cheia de palavras” só pode se efetuar na presença daquela (mãe) que sustenta a linguagem, permitindo um efeito multiplicador, que transforma a experiência de ausência em novas palavras (Landa, 1999).

A operação de um vai e vem entre o narcisismo e a relação do objeto, entre o auto e heteroerotismo, é responsável pela extensão dos interesses auto-eróticos pelo investimento no mundo externo. Assim, confere-se ao processo de *introjeção* um caráter progressivo, orientado no sentido da realidade cuja aspiração é de expansão do *Eu*¹¹⁸.

Segundo Torok, a incorporação é uma fantasia que tem lugar sempre que o processo de introjeção encontra um obstáculo. Trata-se de um mecanismo fantasmático que, para entrar em ação, supõe a perda súbita de um objeto de amor narcísico indispensável, “antes mesmo que os desejos que o concernem tenham sido liberados” (Idem.*Ibidem*), perda que age como interdito, cuja natureza torna proibitiva sua comunicação, constituindo uma barreira intransponível para a introjeção. Corresponde a uma fantasia¹¹⁹ de introduzir adquirir, guardar, perder, apropriar-se no corpo, deter ou expulsar um objeto, ou parte dele, como forma de substituição regressiva e reflexiva do processo de introjeção impossível e denúncia de uma lacuna no psiquismo no lugar em que ele deveria ter ocorrido. Opera por processos que se aproximam da realização alucinatória do desejo,

¹¹⁸ A noção de orientação progressiva no sentido da realidade, segue a conceituação de Ferenczi em seus dois importantes artigos sobre o tema. O desenvolvimento do Sentido de Realidade e seus Estágios(1913) e O Problema da Afirmação do Desprazer(1926).

¹¹⁹ Para ver com mais profundidade o significado de *fantasia e realidade* para os autores ver 1972:243.

contornando um interdito e recusando o veredito do objeto e da realidade, razão pela qual o segredo é obrigatório, enquanto o instrumento próprio da introjeção é a nomeação. O luto é recusado e com ele o verdadeiro sentido da perda e de suas conseqüências. Daí a fantasia de incorporação passar a funcionar como compensação do prazer perdido e da introjeção ausente, operando a instalação do objeto perdido dentro de si, objeto proibido ou morto.

É como se na vida do Eu fossem erigidos túmulos que marcam o lugar, a data e as circunstâncias em que o desejo foi banido da introjeção, e o objeto incorporado no lugar do objeto perdido lembrará sempre o desejo atingido pelo recalçamento (ou pela recusa?). O reforço deste liame imaginário torna-se causa de um constante empobrecimento libidinal do Eu, devido ao desinvestimento no mundo externo. O objetivo da *incorporação* é então, recuperar de modo mágico e oculto, um objeto proibido que, por qualquer razão, faltou a sua missão: mediar a *introjeção* do desejo. Em resumo, *introjeção* e *incorporação* operam como correntes diversas; na primeira, ao amar um objeto, o sujeito o adota como parte de seu *Eu* e o *nomeia*, na segunda, ao perder um *objeto*, o sujeito o instala no seu *eu* e o mantém como *segredo* (Torok, 1995:223). Recorrendo a uma analogia, a distinção entre *incorporação* e *introjeção* pode ser pensada do mesmo modo que uma imagem fotográfica difere de uma *imagem metafórica*, ou a compra de um dicionário da aprendizagem de uma língua (Abraham&Torok, 1972:245).

Torok estabelece então, uma diferença entre uma fantasia que comunica um afeto apresentado à consciência como demanda de simbolização, atualização e resolução por um lado e uma fantasia de incorporação por outro, que vai agir em sentido contrário, isto é, no sentido de perpetuar uma tópica secretamente mantida - a *tópica realitária*.

Esta abordagem destaca dois critérios para considerar um acontecimento como traumático – o ataque ao narcisismo gerando a incorporação e o perigo de perder a capacidade de representação, e a falência das condições de simbolização, que como resultado provoca a clivagem da tópica e a encriptação.

As conseqüências clínicas extraídas desta diferença revelam o modo como o sujeito apresenta seqüelas resultantes dos traumas relacionados às suas perdas que engendrou a recusa da realidade – ao invés de palavras, o que o analista encontra são atos e sonhos, e é neles que deve buscar o objeto-segredo enterrado. Confrontado com as questões relativas às condições de simbolização, o

psicanalista passa a ter uma responsabilidade ética cada vez maior no processo analítico, coincidente, em nossa leitura, com a posição adotada por Ferenczi desde 1933.

5.3.4.

A Doença do Luto

No artigo metapsicológico sobre o luto e a melancolia (1915b), Freud já havia demonstrado como certos aspectos dos processos identificatórios tanto podem facilitar o trabalho do luto quanto dificultá-lo e mesmo impedi-lo. As vicissitudes do trabalho psíquico diante da perda traumática foram alvo de importantes discussões a respeito das diferentes modalidades de elaboração do luto. A partir desta teorização freudiana é que podemos acompanhar as investigações sobre o luto patológico que deram origem à formulação de Maria Torok (1968) sobre um fenômeno clínico que denominou “doença do luto”, indispensável para a compreensão do conceito de *cripta*.

Sabemos que a natureza da reação do sujeito diante da perda do objeto está diretamente ligada ao papel que o objeto desempenhava no momento da perda. “Se os desejos que lhe concernem foram introjetados, nenhum desabamento, doença do luto ou melancolia devem ser temidos” (Torok, 1995:225). A libido investida no objeto, passado o doloroso processo de elaboração da perda, retorna ao seio do *Eu* sendo liberada para novos investimentos.

Mas quando o processo de introjeção não foi completado, a parte das pulsões que não foi assimilada no processo se fixa numa Imago – reprojeta num objeto externo – que, guardiã do recalçamento, encerra simultaneamente uma proibição e uma promessa e mantém a onipotência originária do sujeito. Como entendemos a partir de Ferenczi (1926), o sujeito não se curva diante da “malícia das coisas” e segue acreditando que um dia os desejos proibidos poderão se realizar. No entanto, o objeto investido do poder imaginário de poder um dia suprimir o recalçamento dos desejos não pode jamais morrer, ao preço de deixar o *Eu* mergulhado no desamparo fixando a libido e destinando-o à *doença do luto*¹²⁰.

¹²⁰ A *doença do luto* se insere num quadro mais amplo e geral, na problemática dos períodos de transição, da qual ela representa um caso particular. A transição, quando novas irrupções libidinais

O *Eu* dependente fica numa posição contraditória: manter vivo o objeto causador de seu sofrimento, pelo fato dele se constituir no depositário da esperança de realização dos desejos que ele mesmo havia proibido; o objeto (idealizado) “retém e detém a *coisa* preciosa cuja falta estrofia o *Eu*” (Torok, 1995:226).

Portanto, a ‘doença do luto’ consiste no ‘incremento de libido’¹²¹, em uma irrupção orgástica, que invade o sujeito por ocasião da perda, por morte, de um ente querido, irrupção que é imediatamente recalcada e esquecida. O crescimento libidinal no momento da perda, tão misterioso à primeira vista, torna-se totalmente inteligível à luz de uma análise metapsicológica da introjeção. Ela surge então como uma tentativa de introjeção *in extremis*, como uma brusca realização amorosa com o objeto (Torok, 1995:226). Como podemos entender este processo? Segundo Torok, há um nível arcaico em que *incorporação* e *introjeção*, que posteriormente são antagônicos, se confundem, constituindo duas faces de um mesmo mecanismo. O *Eu* arcaico se constitui pela introjeção da libido oral, a partir de um processo que significa a si mesmo por uma *fantasia de ingestão*.

O *eu* consiste então na utilização da ingestão e de suas variantes (salivação, vômito, soluço) como expressões simbólicas: reclamar por comida ou recusar o alimento (*independentemente do estado de fome* real) ou, então, graças ao mesmo mecanismo, criar a fantasia de comer (ou de recusar a comer) *na ausência do objeto*. (Torok, 1995:224)

Neste último caso trata-se da fantasia de *incorporação*, que surge como a primeira *mentira*, efeito de uma linguagem rudimentar que na realidade é um logro: oferece ao *Eu* a *incorporação* como se fosse a *introjeção*, oferecendo alimento que não mata sua fome de *introjeção* em troca de um nível de realização mágico-alucinatória, que tem o enriquecimento libidinal progressivo recusado. Diante da perda o *Eu* regride a um nível antigo de satisfação alucinatória. Trata-se de uma tentativa de *introjeção in extremis*, sob a forma de uma brusca realização amorosa alucinatória com o objeto, permitindo um triunfo falacioso ao invés da renúncia mortal. Substitui-se a coisa pela fantasia, a introjeção pela incorporação

se apresentam, é o terreno predileto para as perturbações que sustentam a evolução. A diferença entre a perda objetiva na fixação e na *doença do luto* consiste para essa última na morte efetiva do objeto. Este faz reviver o *cadáver saboroso* que o morto e o sobrevivente haviam recalcado há muito (Cf. Torok, 1995:234)

¹²¹ O fenômeno de crescimento libidinal que pode chegar até à produção do orgasmo após a perda de um objeto de amor, decorre do conceito de “mania normal” de Abraham. Este momento vivido e recalcado que marcou a morte do objeto terá uma reconstrução metapsicológica que irá esclarecer a “doença do luto” (cf. Torok, 1995:218,219).

mágica instantânea, exultante no orgasmo. O *Eu* regride a este nível na “doença do luto” e, “maníaco, anuncia estrondosamente ao seu inconsciente que ele ‘come’ (ato que representa para o *Eu* o processo de introjeção), mas não é senão palavra vazia, introjeção nula” (Idem.Ibidem). A amnésia que recai sobre o conteúdo concreto do momento da regressão e do orgasmo, se deve à censura e à culpa sobre qualquer lembrança relativa a um orgasmo, e ao recalque do elo entre o desejo e o orgasmo e, entre este e a doença do luto. Neste caso, o recalque opera de dois modos: separa e conserva, fixando no inconsciente, o que o *Eu* só consegue representar como um *cadáver saboroso* que nele jaz qual num túmulo. Seus vestígios são buscados na esperança de um dia revivê-lo (Torok, 1995:228). A partir desta leitura, a história de Tancredo¹²² ganha novas significações.

O que leva – diremos nós – com a *Ananké* cega do inconsciente, a reviver o momento da perda, é a volúpia cujo aparecimento conseguira calar os interditos nesse momento supremo. A comemoração de aniversário involuntária constitui um exemplo da revivescência do momento inesquecível em que a morte do objeto permitiu sua conquista mágica na exaltação do orgasmo (Torok, 1995:228).

O ‘cadáver saboroso’ é uma representação deste momento privilegiado em que um desejo ilegítimo, vergonhoso e repreensível retrospectivamente, foi realizado e conservado numa zona do *Eu* clivada, constituindo-se então como uma *cripta*. Devido ao recalque, o prazer assume a aparência da dor *saborosa*, em dois sentidos: porque herdeira de um desejo e por designar o lugar que convém ao analista operar para desenterrar o ‘cadáver saboroso’. É por esta razão que o desejo sexual se alimenta e se satisfaz nos tormentos dos remorsos e rumações, enquanto a *dor* dá a pista do túmulo onde o desejo permanece enterrado, espécie de lápide, um *aqui jaz*, onde estão escritas as acusações. A importância desta modalidade defensiva, a saber, a *encriptação*, é o fato de resultar da impossibilidade de introjeção, acesso à expansão do *Eu*. É precisamente a este lugar em que o simbólico precisa ser reanimado colocando o inominável em palavras, que o psicanalista, em sua tarefa, é convocado – a encontrar a *cripta* e proceder à exumação do cadáver (Torok, 1995:232).

¹²² Cf. capítulo 2, p.88.

5.3.5.

A Tópica Realitária e a Cripta

Sempre que o destino de uma perda narcísica é uma incorporação, é porque dela nada pode ser dito. Recusar o luto implica na impossibilidade de se constituir uma linguagem capaz de enunciar a perda e significar a dor resultante. Dela sobra apenas a recusa, que não dá lugar à dor daquele que finge nada ter perdido.

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, 1972:249).

Esta sepultura secreta abriga o correlato objetual da perda, vivo e reconstruído, a partir de lembranças de palavras, imagens e afetos, e, junto com ele, os momentos traumáticos que haviam tornado a introjeção impraticável, criando simultaneamente um mundo fantasístico inconsciente, paralelo e secreto, com sua tópica própria. É em um artigo denominado “A Tópica Realitária: Notações sobre uma Metapsicologia do Segredo (ou O Retorno à Teoria da Sedução)” que a *cripta* faz sua aparição, no âmbito de uma distinção entre duas formas distintas de recalque observadas na clínica da histeria e na doença do luto. Esta classificação efetua uma distinção básica entre os modelos da histeria e da *cripta* e dá ensejo a uma discussão sobre o aparente e o secreto, o manifesto e o latente, os disfarces e o desejo, referidos ao conceito de realidade em psicanálise, definida como aquilo que o paciente recusa, mascara, denega, escamoteia – um *segredo*. “Toda realidade, pressupõe o conceito metapsicológico de *Realidade* e dele decorre, remetendo ao lugar em que o segredo está escondido” (Idem:237).

Segundo Abraham e Torok, a tópica da *cripta* não diz respeito nem ao *Inconsciente dinâmico*, nem ao *Eu da introjeção*. Trata-se de um território encravado entre os dois, espécie de *Inconsciente artificial*, instalado no seio do *Eu*. A diferença essencial entre a tópica realitária (da *cripta*), e o inconsciente dinâmico (*Eu da introjeção*), decorre de uma *realidade* inconfessável, base de sustentação da *metapsicologia do segredo*. A *cripta* é uma figura que reinterroga as relações entre fantasia e realidade.

No recalçamento ‘constitutivo ou dinâmico’, considerado como próprio da histeria, um desejo nascido do interdito busca, em desvios, seu caminho, e o

encontra em realizações simbólicas, em sintomas cuja existência se baseia em uma *fantasia*. Pode se realizar simbolicamente e uma vez analisado ser mais uma vez ‘esquecido’, transformado em um passado recalado capaz de viver nos sintomas. As palavras que preenchem o vazio da boca do sujeito designam o desejo pelo interdito e os representantes das instâncias interditoras podem ser denunciados através das acusações históricas. Em outras palavras, as fantasias recaladas um dia foram palavras e passam a se expressar por meio de sintomas cuja função é comunicar o apagamento da sua lembrança.

O recalamento ‘conservador’, característico do *criptóforo*, é responsável por uma clivagem (*Spaltung*) que conserva um desejo já realizado e sem desvios, que se encontra enterrado. O passado está presente no sujeito como um *bloco de realidade*. Não pode morrer nem viver, nem se torna pó e nem renasce. Daí Torok e Abraham estabelecerem condições prévias à formação da *cripta*, condições clínicas que consideram necessárias para que sua edificação tenha lugar.

Não há cripta que não tenha sido precedida por um segredo partilhado, por um segredo que já previamente fragmentou a tópica...(...) é preciso que o segredo vergonhoso tenha sido o fato de um objeto que desempenhe o papel de ideal de eu. Trata-se, portanto, de guardar seu segredo, de cobrir sua vergonha. (...)Para salvaguardar o objeto ideal, o criptóforo passa a rasteira em todo aquele que queira lhe causar vergonha: ele neutraliza, afinal de contas, os instrumentos por assim dizer, materiais, da infâmia, as metáforas originadas da dejeção, do excremento, tomando-os como comestíveis, e até apetitosos. Se estamos decididos a ver uma linguagem nos procedimentos que governam tal fantasística, convém inventar uma nova figura da destruição ativa da figuração, para a qual propomos o nome de antimetáfora (Abraham&Torok, 1972:250)

Por antimetafórico entendemos a própria destruição do ato de pôr em palavras o vazio oral original que daria origem à introjeção, levando à incorporação do objeto. Por isso, no ventre da *cripta* estão enterradas *palavras vivas* desprovidas de afeto e de sua função de *comunicação*. As palavras do sujeito foram atingidas por uma *catástrofe* que as colocou fora do circuito, isto é, o desejo foi *realmente* realizado antes de ser enterrado. O conteúdo do segredo, “tem a particularidade de não poder se exhibir sob a forma de palavras. No entanto é de palavras que se trata, precisamente. E incontestavelmente no ventre da cripta se mantêm, indizíveis, semelhantes às corujas numa vigilância sem descanso, palavras enterradas vivas” (Abraham&Torok, 1971:240).

A existência da *cripta* é prova suficiente de um acontecimento *real*, enquanto noção metapsicológica, de um segredo atribuído a um luto vergonhoso, depois de uma experiência objetal vergonhosa, realizada por uma figura que

corresponde a um *ideal de eu*.¹²³ De fato o que a *furna (cripta)* faz é proteger o recalçamento *histórico* constitutivo subjacente, pois este havia sido colocado em perigo mortal pelo que foi enterrado. Através da formação da *cripta*, ou criptogênese, são incluídas cenas no *Eu*, não registradas no psiquismo porque se trata de uma *fantasia de incorporação*. A *cripta* mantém relação com a vivência que a originou, mantendo-a inacessível e não integrável, como se fora um morto-vivo. Nestes casos, não houve uma passagem dos processos de incorporação para os de introjeção, condição dos identificatórios. Se o processo de introjeção é entravado e em seu lugar se dá a incorporação do objeto, no momento da perda, a libido desencadeada é imediatamente recalcada e as forças em contradição, livrar/guardar o objeto causador do sofrimento, constroem as paredes da sepultura que vai guardar o morto-vivo. É neste sentido que o recalçamento é conservador; conserva no inconsciente o cadáver “saboroso” para o *Eu*, sob o disfarce de uma dor deliciosa. O *Eu* encerra a *cripta* qual um guardião de cemitério, lugar estranho, interdito, excluído, e impede o acesso de quem quer que seja ao túmulo.

Em suma, a *cripta* é um lugar fechado onde habita um *fantasma*, um objeto morto-vivo, que o sujeito incorporou em segredo. Não tendo realizado um trabalho de luto, o *Eu* se torna a máscara do objeto, ícone de uma *lembrança* enterrada, de um segredo inconfessável ou de uma parte recusada.

Jacques Derrida, numa alusão ao caso do Homem dos Lobos, esclarece:

A *cripta* de Wolfman não abriga seu próprio objeto perdido e incorporado, como faria aquela de um melancólico, mas o objeto ilegítimo de um outro, de sua irmã, de sua irmã seduzida pelo pai. Se um guardião de cemitério em lugar de possuir as tumbas, é ao menos o titular a se responsabilizar por elas, Wolfman, ele, é apenas o substituto delegado (por procuração) ao posto de guardião (Landa, 1999:301)¹²⁴.

A *cripta*, dizem os autores, é habitada pela linguagem sob a forma de “palavras enterradas vivas”. Diferente do recalçamento histórico, elas não designam o desejo pela via da proibição, ameaçando com o retorno do recalcado. Elas, as palavras defuntas desafetadas de sua função comunicadora, marcam a conservação do lugar de um gozo acontecido em segredo. O que é encriptado é um texto, “criptado sobre as paredes de uma *cripta*”, significa que a parede não a precede, mas é construído do mesmo material do texto. É por isso que Derrida se refere a *cifrar* como equivalente a *criptar*, “operação simbólica ou semiótica que

¹²³ Cf. Ferenczi em *Confusão de Línguas entre Adultos e Crianças*, p.250.

¹²⁴ Esta guarda, continua Derrida, é hipotecada, que em inglês designa *mortgage*, descrito como “fantasma”, salvo intacto, em toda sua decomposição (Idem:319).

consiste em manipular um código secreto, o que jamais se pode fazer só”. (Idem:300). Como não existe segredo que na origem não seja partilhado, assim como o crime nunca é solitário, desde Ferenczi sabemos que um terceiro, cúmplice do lugar de um gozo indevido se encontra presente (Ferenczi, 1933). A *Realidade*, o segredo do crime cometido, deverá aparecer durante a análise, e o paciente que lá vai para se denunciar, irá reviver com o analista, na transferência, o que está enterrado na *cripta*: as palavras.

Mas, como colocar em palavras o que é *inominável*? Como se desfazer do crime que tem o peso da realidade? Livrar-se do segredo, como?

Ao analista são atribuídos vários papéis durante o processo de aproximação da *cripta*: acusado, juiz, defensor, promotor e corpo de delito, papéis que ele deve a todos recusar, e se engajar no verdadeiro *processo*, o de aceitação da realidade, Se houver erro e o analista cair na armadilha, quer seja de sua teoria da sedução ou de seu contrário, o preço a pagar é a consolidação da *cripta* (Landa, 1999:241). É pensando neste aspecto que Landa considera que o histórico interroga o *desejo do analista* enquanto o criptóforo interroga os *preconceitos do analista*.

Então, qual a conduta a adotar? Negar a realidade do traumatismo e abordá-lo como fantasia? Recusar o fato apresentado pelo paciente para julgar a realidade? Tornar-se legislador? Qual a saída para liquidar a *realidade* do segredo?

Para Derrida, a análise de uma incorporação críptica significa, para o psicanalista, não só encontrar o caminho da tumba como violar uma sepultura que não era legal. “Ela é o monumento funerário do ilícito e marca o lugar de um gozo, de um gozo *real* ainda que emparedado, enterrado vivo no seu interdito”. (Landa, 1999:298). Quando um processo analítico possibilita o acesso às paredes do túmulo, e o *Eu*, guardião e fiscal das idas e vindas, finalmente deixa alguém se aproximar, tenta poupar-lhe as pistas falsas que levam a túmulos fictícios, dando-lhe direito à visita e o mantém constantemente no seu interior (Abraham & Torok, 1971:239).

Só então as paredes caducam, e o indizível, como corpo estranho enterrado muda de signo. “Então e somente então, a realidade se tornará desejo” (Idem, Ibidem:242), transformado em desejo recalcado, onde o não dizer significa enfrentar seu interdito na análise, abertura para os múltiplos caminhos da simbolização.

5.3.6.

A Tópica do Segredo e o Fantasma

Segundo Torok, existem dores que parecem excluir a lembrança e a narrativa e que não permitem que analista e paciente possam ver claramente o que se passa com ele. Nestes casos, é preciso supor que o dizer está marcado pela interdição, há uma imposição de silêncio. Só resta a repetição em ato, que então se apresenta ao olhar de ambos enquanto o trabalho analítico é paralisado pelas zonas de segredo ou de silêncio.

Já vimos como os sonhos podem indicar que houve o enterro de um ato que apesar de efetivamente realizado, é condenado ao segredo, à exclusão da circulação da palavra no campo da significação por ter sido julgado indevido, vergonhoso e inconfessável. O psiquismo se comporta como se um acontecimento que para ele é fundamental jamais tivesse acontecido, lhe recusando o estatuto de ter sido realizado.

As pesquisas sobre trauma transgeracional foram iniciadas nos anos 70, nos Estados Unidos, em grupos que reuniam filhos de sobreviventes da *Shoah*. A ideia central era que a dor dos pais se refletia sobre o equilíbrio psíquico de seus filhos. O ponto em comum, em todas as pesquisas nesta área, é a concepção de que muitas gerações são postas em cena quando se trata de pensar a constituição de um sujeito do ponto de vista da psicanálise.

Nesta mesma época, Abraham destacou a importância da transmissão transgeracional na sua teoria do Fantasma (*Fantôme*), mas com um sentido bastante particular. O *Fantôme* é ligado essencialmente ao segredo, portanto sua transmissão é involuntária, constituindo-se num prolongamento da elaboração sobre a *cripta* e o *segredo*, onde o funcionamento críptico é o agenciador do fantasma. Enquanto a *cripta* designa uma situação psíquica secreta da vivência pessoal do sujeito, o *fantasma* examina as consequências interpessoais e transgeracionais do *não-dito*. “O fantasma é o trabalho no inconsciente do segredo inconfessável de um outro (incesto, crime, bastardia)” (Abraham, 1975:391). O que a teoria do fantasma tenta dar conta é dos efeitos da *cripta* sobre a transmissão às gerações subsequentes. O fantasma está associado a situações em que um sujeito nasce no interior de uma estrutura familiar perturbada pela cumplicidade quanto a um *segredo* constituído como uma *cripta*. A lacuna ou silêncio que habita o discurso parental certamente é causa de perturbação na transmissão que instaura a filiação do sujeito na cadeia geracional. “O fantasma é uma formação

do inconsciente que tem a particularidade de não ter sido nunca consciente – e com toda razão – e de resultar da passagem – cujo modo resta determinar – do inconsciente de um dos pais ao inconsciente de um filho” (Abraham, 1975:394)

Quando configura uma cadeia ininterrupta de *segredos*, o *fantasma* não diz diretamente respeito à tópica do sujeito, pois pertence a um outro; “funciona como um ventríloquo, como um estranho em relação à tópica do próprio sujeito” (Idem. *ibidem*). O nascimento de um *fantasma* se dá a partir de uma lacuna no dizível, percebida pela criança num dos pais. Ele surge para constatar esta lacuna, transmitida à descendência e lhe barra o caminho introjetivo, causa da *inclusão* do fantasma, cuja sede é o eu. Ele, o *fantasma*, indica então, os efeitos sobre a geração seguinte (seu filho) daquilo que teve valor traumático ou de catástrofe narcísica para o pai ou a mãe, ou para ambos, sem possibilidade de elaboração. São lacunas deixadas nos filhos pelos segredos dolorosos de um outro, de uma geração anterior. Hipótese central para uma compreensão dos fenômenos de transmissão inconsciente entre gerações, desde uma perspectiva psicanalítica.

A dificuldade no tratamento psicanalítico destes casos¹²⁵ se situa no horror que o paciente enfrenta diante da eminência de quebrar um segredo que não lhe pertence, que lhe é estranho. Há que ejetar um *estranho corpo estrangeiro* e não um *estrangeiro familiar* (*Unheimlich*) como concebido por Freud ao considerar o retorno do recaiado. “Ao horror da transgressão propriamente dita se junta o perigo de atentar contra a integridade fictícia, mas necessária, da figura parental em questão” (Idem. *ibidem*). Por outro lado, a impossibilidade de pôr em palavras o que jamais foi vivido pelo próprio sujeito, caso da geração pós-*Shoah*, que ele não pode recordar porque não viveu, significa que a memória não tem palavras, restando somente a angústia e a repetição, que ele não pode compreender.

Segundo Vincent de Gaulejac, a “descoberta” de um fantasma na clínica, não se faz a partir de uma desconstrução, segundo o modo de um romance familiar. A dimensão do acontecimento real na origem do segredo reivindica uma reconstrução da história real. “Aqui a atividade fantasmática cede lugar a uma pesquisa da verdade. E aquele que assume a função de procurar a verdade suscita,

¹²⁵ O exemplo de Abraham elucida o funcionamento do *fantasma* e o trabalho do psicanalista. Trata-se da história clínica de um jovem pesquisador que apresenta um enigma ao analista: “De que maneira um pensamento, vivo no inconsciente do pai foi transportado no inconsciente de seu filho mais velho e preferido de todos, para nele ficar ativo chegando até a ser provocado em delírio?” O delírio do paciente não só encarna um fantasma como põe em cena a agitação verbal de um segredo enterrado vivo no inconsciente paterno (Abraham, 1975:395).

da parte dos outros membros da família, sentimentos ambivalentes” (Gaulejac, 1999:131). A ameaça à integridade do grupo, que se sustentara em um pacto de silêncio, que agora pode ser rompido e o segredo ser revelado. Esta investigação, que pode durar anos, sublinha Gaulejac, permite preencher as lacunas de forma a libertar o sujeito das atividades inconscientes do fantasma, interrompendo o ciclo de repetições, incompreensíveis, que constituem sua expressão mais evidente.

Sendo assim, a partir da concepção teórica dos autores destas figuras conceituais – a *doença do luto*, a *cripta*, o *segredo* e o *fantasma* – é possível estabelecer uma aproximação entre a abordagem da psicopatologia psicanalítica e a compreensão dos efeitos das experiências traumáticas e dos lutos impossíveis, na transmissão intergeracional, como se efetua na *segunda geração*.

No início deste capítulo marcamos a presença da *Shoah*, evento paradigmático entre todos os genocídios, como fato-causa das interrogações de Abraham e Torok aos fundadores da psicanálise. Apesar de não haver uma preocupação explícita mencionada pelos autores, sua evidência aparece na escrita, não só nas pesquisas dos conceitos teóricos, como nos casos clínicos que ilustram suas elaborações. A pesquisa sobre os efeitos da transmissão no caso de sobreviventes de um genocídio se estendeu à tentativa do apagamento dos eventos que o constituíram. Tentativas de apagamento claramente descritas por Piralian ao se referir ao genocídio dos armênios na Turquia, por Levi e Semprun ao descreverem Auschwitz e Buchenwald e a incomunicabilidade experimentada no pós-guerra, além das realizadas pelos próprios sobreviventes ao silenciarem sobre sua experiência nos campos de concentração, arrastando junto todo o vivido e escutado. Considerar as tentativas de apagamento como parte integrante do genocídio permite estabelecer sua relação com o modelo da *cripta* e do *fantasma*.

A fantasia de incorporação pressupõe uma desmetaforização da linguagem e um segredo, que foi o que Abraham e Torok demonstraram ser o procedimento objetivante próprio do modelo da *cripta*. Ora, os discursos que foram responsáveis para que o genocídio na Segunda Guerra pudesse se concretizar, tiveram que operar uma transformação na língua, de modo a que as palavras pudessem conter a exclusão daqueles marcados, como bem diz Agamben, como “vida nua”.

A partir da tese de Landa, arriscamos construir uma hipótese: a de que os dispositivos criados pelo nazismo para excluir alguns da língua, da terra e da vida, introduziram uma lógica críptica que obedece aos procedimentos incorporativos.

Auschwitz, deste ponto de vista, é a culminação da criação de um universo lingüístico particular, de onde está eliminado todo funcionamento que possa parecer, mesmo remotamente, uma lógica introjetiva. Neste universo, não está pois, excluído de se ver o trabalho de objetivação se fazer caucionar por um discurso “científico”(ou cientificista) médico, que permite toda transformação dos corpos segundo essa lógica objetivante” (Landa, 1999:241).

A investigação de George Steiner a respeito da destruição que o nazismo causou à língua alemã submetendo-a ao seu jargão, e a importância dessa destruição para os sobreviventes, herdeiros do Terceiro Reich, permite levar adiante a hipótese que compartilhamos com Landa. A língua alemã encarnou, da forma mais plena, a gramática do desumano, o que, certamente, repercutiu sobre as gerações que se seguiram à *Shoah*. “Uma língua usada para administrar o inferno, incorporando os hábitos do inferno à sua sintaxe. Usada para destruir o que existe de homem no homem, e para restabelecer o domínio do que existe de fera” (George Steiner, 1988:138). A consciência de que a língua de Goethe, Schiller, Hölderlin, Heine, serviu aos desvários acontecidos nos ghettos e nas várias centenas de campos de concentração que se multiplicaram por toda a Europa, e de ter sido empregada para dizer aos humanos tantos horrores, da maneira a mais perversa, sem que ninguém tenha emudecido, levou muitos escritores alemães, que sobreviveram ao nazismo e emigraram, a perderem a fé em seu instrumento (Steiner, 1988:71). Muitos sobreviventes, ao falarem na língua da cultura na qual nasceram, sentiam-se confusos pelo significado que adquirira de aproximação com seus algozes e simultâneo distanciamento de seus familiares assassinados. Ao se referir à confusão que muitas vezes acometia escritores judeus exilados, que escreviam em alemão, Steiner lembra as belas e tristes palavras de Franz Kafka, “(...) eles queriam [assimilar-se], mas suas patas traseiras estavam coladas ao judaísmo do pai, e suas patas dianteiras não encontravam novo terreno...” (apud Steiner, 1965: 394).

Quando a Áustria foi anexada à Alemanha, Freud escreveu em seu diário “*Finis Austriae*”, expressão de um golpe mortal dado na cultura que conheceu toda sua vida. Alguns dias depois da sua partida de Viena para a Inglaterra, Freud escreveu uma carta para o psicanalista Raymond de Saussure, na Suíça:

Talvez lhe tenha passado despercebido o único ponto que o emigrante sente de forma tão particularmente dolorosa. É – inevitável dizer – a perda da língua na qual vivíamos e pensávamos, aquela que nunca poderemos substituir por outra apesar de todos os esforços de empatia. É com dolorosa compreensão que observo como formas de expressão não obstante familiares me falham em inglês e até como isso [Es] tenta resistir a abrir mão da escrita gótica familiar (Freud, 2000:19).

Apesar disso, já exilado em Londres, no dia 10 de novembro de 1938, dois dias depois da ‘Noite dos Cristais’, escreveu em inglês: ‘*Pogroms in Germany*’, afastando-se, pela escrita, do alemão, como se o horror não pudesse ser dito na sua língua materna.

A influência da transmissão às gerações seguintes desta relação com a língua alemã, e seu vínculo com o político, nos parecem importantes para que a geração alemã pós-Shoah possa entender o modo como a língua usada no contexto dominado pelo nazismo guarda em si as marcas da catástrofe engendrada. Steiner é brilhante em sua análise crítica destes aspectos da cultura alemã, tão pouco abordadas quando se fala da *Shoah*, mas que podem ser facilmente encontrados, por exemplo, na poesia de Paul Celan (1999).

Como Freud nos ensinou, os poetas “sabem” o que nós pesquisamos com tanto esforço. É assim que Celan escreve seus poemas na sua língua materna, apesar de viver na França. Uma poesia-evento, tentando dar contorno ao sem contorno, voz ao inexprimível de uma história que testemunha, levando Adorno a rever seu veredito sobre a poesia após a existência de Auschwitz, pois a poesia de Celan fala sempre de uma data, de um lugar e de um acontecimento – a *Shoah*.

Pensamos ser esta uma via para novas pesquisas que permitam compreender a repetição da violência que hoje se conjuga em tantas línguas diferentes.

Trinta anos depois de Ferenczi ter chamado a atenção de Freud para o engendramento do trauma a partir de uma invasão da alma infantil, que fala a linguagem da ternura, pela linguagem apaixonada do adulto, produzindo feridas psíquicas, inexprimíveis, que a perturbam violentamente, Abraham e Torok enunciaram o caminho original que acabamos de percorrer, a saber – os segredos e não-ditos que perduram ao longo de várias gerações, os sentimentos encriptados transmitidos inconscientemente e os sofrimentos que, embora pertençam a sujeitos de uma determinada geração, se constituem em fantasmas enclausurados no inconsciente de sujeitos que fazem parte das gerações subseqüentes.

Quando o trabalho de elaboração psíquica de um traumatismo não se efetua na vigência da geração que o sofreu, dessa lacuna resulta uma clivagem que possivelmente se tornará a pré-história de uma ou várias gerações ulteriores. Um acontecimento indizível, causa de vergonha, encriptado, que se perpetuou no psiquismo daquele que o viveu. É na geração seguinte que um filho, criado pelos pais portadores de uma cripta, irá compor também uma cripta, não a partir de uma

experiência traumática pessoal, mas, a partir de uma clivagem instalada em seu próprio funcionamento psíquico inconsciente, que passa a sediar o fantasma.

O interesse pela transmissão intergeracional tal como pode ser compreendida pela teoria psicanalítica, nos permite fazer uso da série que se constitui desde as concepções teóricas de Freud e Ferenczi até as de Abraham e Torok, para dar seqüência ao estudo dos efeitos traumáticos, vividos pelos sobreviventes da *Shoah*, e transmitidos à segunda geração, e possivelmente às demais, o que já indicam as pesquisas mais recentes, como veremos adiante.

Os acontecimentos que remontam à geração precedente e que se encontram na origem desta configuração psíquica não são mais para esta geração “indizíveis”. Para esta geração estes acontecimentos se tornaram “inomináveis”, isto quer dizer que eles não podem se tornar objeto de nenhuma representação verbal. Seu conteúdo é ignorado e sua presença só é pressentida e interrogada.(..) Na geração seguinte (que é a do “fantasma” na segunda geração) os acontecimentos em questão, que remontam agora à geração dos avós, se tornam não só inomináveis, como verdadeiramente impensáveis (Tisseron, 1995:9).

Inúmeros são os exemplos de sintomas que já foram relacionados nos quadros clínicos de filhos de portadores de traumatismos não elaborados, e que coincidem, em grande parte, com as descrições dos estudiosos e com testemunhos de filhos de sobreviventes da *Shoah*, de diferentes origens. A dificuldade de pensar, de aprendizagem, temores (Angst, Furcht), sem motivo aparente, de caráter fóbico ou obsessivo; quadros psicossomáticos; emoções, sensações, imagens e atos que têm um caráter bizarro e que permanecem inexplicáveis do ponto de vista do psiquismo ou familiar. Sintomas que parecem desprovidos de sentido para a pessoa e para quem está próximo, seja na área da aprendizagem ou na dos distúrbios mentais, conduzindo geralmente para a drogadição, o alcoolismo e a processos delirantes. E, segundo Tisseron (1995), quando ambas as figuras parentais são portadoras de *criptas*, os riscos de distúrbios psicóticos se acentuam.

Para concluir, sugerimos que os instrumentos conceituais que estivemos examinando até aqui, e que nos permitiram abordar as questões traumáticas não elaboradas e os lutos não processados, podem ser aplicadas para abordar o estudo dos sobreviventes de uma catástrofe, que pode ser individual ou coletiva, em qualquer época da vida de um sujeito ou de um grupo. Com este argumento passaremos então a orientar o próximo capítulo na direção do objetivo final deste estudo – uma investigação dos testemunhos da *segunda geração*, isto é daquela que denominamos os “Filhos da Guerra”, geração que aqui enunciamos como paradigmática da transmissão do trauma entre gerações.

Trauma, Silêncio e Transmissão Intergeracional

What cannot be talked about, can also not be put to rest. And if is not, the wounds continue to fester from generation to generation.¹²⁶

O que tornou a *Shoah* uma experiência única? Não foi o único genocídio da história, também não foi a única experiência concentracionária, nem mesmo como experiência de traumatização de massa ela está sozinha. Separações, perdas, torturas, assassinatos, perseguições, prisões injustas, segregação, escravidão, fome, ocorreram e seguem ocorrendo, em muitos outros episódios em diferentes partes do mundo.

Mas existe um ponto essencial para se compreender a singularidade da *Shoah* com o qual muitos historiadores e estudiosos estão de acordo. O fato de ter sido uma perseguição sancionada e orquestrada pelo governo de um país, portanto sob a legislação do poder de estado, organizada de tal forma que nenhuma chance de defesa era possível. Cada vítima era perseguida sem trégua. Não só pelas forças governamentais, militares ou policiais, mas também pelos vizinhos, amigos, estranhos, aproveitadores para extorsão. Qualquer pessoa podia se tornar um delator e se tornar fonte de perigo de vida. A ameaça de extinção física e psíquica se estendia também à memória das pessoas. Mesmo aqueles que escaparam da prisão imediata, viveram sob a ameaça constante disso suceder a qualquer momento, o que os levou a desenvolver um sistema de alarme crônico, que tinha que se manter sempre em funcionamento, preparados para o pior, o que veio a ter sérias consequências para a vida no pós-guerra e, evidentemente para seus filhos. Segundo a pesquisadora Judith Kestenberg, a perseguição constante que vitimou seus pais, tornou-se o fato mais marcante na vida da *segunda geração* (1991).

Sabemos que *sobreviver* ao trauma nunca é uma tarefa simples. No caso em estudo, não significou apenas escapar da morte, a questão que se impôs foi, *como*

¹²⁶ Bettelheim, Bruno apud Danieli, Yael In: **The Long Way Home**, Mark J.Harris, U.S.A., 1997, p.66. "O que não pode ser falado, também não pode ter descanso. E quando isso não acontece, as feridas continuam a sangrar de geração em geração" (tradução livre).

sobreviver conservando a dignidade e a moral de um ser humano, em um meio em que antes de matar suas vítimas, os nazistas e seus cúmplices faziam o possível para corrompê-los, como forma de demonstrar o mal que representavam?

Por que depois de terminada a guerra, os sobreviventes não conseguiram contar o que passaram para seus filhos? Por que um silêncio tão longo? Apesar do desejo de testemunhar, e legar sua história aos filhos e netos, não conseguiam fazê-lo diretamente. Sabemos como muitos filhos de sobreviventes vieram a conhecer a história de seus pais já adultos, através de terceiros. Kestenberg justifica essa omissão ao compreender o lugar característico que os filhos dos sobreviventes passaram a ocupar no imaginário dos seus pais. “São percebidos como reencarnação dos familiares mortos, capazes de culpabilizá-los por seus pecados” (Kestenberg, 1991:59).

Freqüentemente, este aspecto foi um dos responsáveis pelo sentimento que os membros da *segunda geração* adquiriram, de serem encarregados pelos seus pais de cumprir uma difícil missão – desfazer a vivência da *Shoah*, restaurar as perdas sofridas pelos seus pais e passarem a encarnar aqueles que foram dizimados, de forma a transformar a história. Muitas entrevistas realizadas com filhos de sobreviventes atestam a exigência desta missão messiânica que determina o desempenho de diferentes papéis que lhes são atribuídos pelos pais – de salvadores, de restauradores ou de bode-expiatório.

Yael Danieli,¹²⁷(1981) uma das mais importantes pesquisadoras dos efeitos da *Shoah* sobre a *Segunda Geração*, considerou necessário compreender a transmissão intergeracional com vistas a desenvolver meios de evitar a transmissão de patologias psíquicas a gerações sucessivas. A autora sugere que esta compreensão acerca dos casos de tratamentos psicanalíticos e psicoterapêuticos dos sobreviventes e de seus descendentes pode ser considerada paradigmática, motivo pelo qual entendemos que os estudos psicanalíticos realizados podem constituir importante auxílio no tratamento de sobreviventes

¹²⁷ Danieli nasceu em 4/3/1940 no Kibbutz Tel Ytzhak, na Palestina, onde em 1948 foi constituído o Estado de Israel. Depois de servir o exército, formou-se em música, filosofia e psicologia, vindo a se tornar líder nos estudos sobre os sobreviventes da *Shoah* e seus descendentes. Co-fundadora e diretora do Group Project for Holocaust Survivors and their Children na área de New York City, autora de numerosas publicações e editora de dois livros sobre o tema. **International Responses to Traumatic Stress** e **International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma**. Seu trabalho se aplica não só aos sobreviventes da *Shoah* e seus filhos, mas também a vítimas e sobreviventes de outros genocídios e traumas.

desta e de outros tipos de catástrofe tanto as que são perpetradas na cultura pelos homens, quanto as naturais que não podem ser dominadas por ele.

6.1 Da Shoah à Reconstrução

Retomando o testemunho da geração da *Shoah*, Danieli entendeu que um dos recursos adotados para dar conta da longa e dolorosa realidade enfrentada por aqueles que atravessaram os horrores dos campos de concentração, foi a conservação da esperança de um dia virem a reencontrar seus entes amados, sua família. Quando a liberação finalmente revelou toda a tragédia e o horror que se desenrolou naqueles anos, só muito gradualmente os sobreviventes foram se dando conta da extensão da perda que os atingira, e levariam, quando possível, muitos anos para integrá-las à sua vida. Apesar das intensas buscas, muitos jamais tiveram qualquer notícia do que acontecera àqueles de quem haviam se separado durante a guerra, desaparecidos sem deixar rastro, tornando impossível, na maioria dos casos, a confirmação de sua morte o que impedia que pudessem enterrar seus mortos. Outros ficaram sabendo que eram os únicos judeus, daquele grupo, que haviam sobrevivido. Incapazes de compreender integralmente a própria tragédia e impossibilitados de expressar sua raiva e dor – o que evidentemente constituía um tremendo obstáculo para qualquer forma de luto – tiveram que se encarregar imediatamente da difícil tarefa de reconstruir algum tipo de vida.

Embora a reação de muitos sobreviventes, face ao *mal* que haviam vivido e testemunhado, associado à decepção frente às experiências pós-guerra¹²⁸, fosse a de permanecerem sozinhos sem colocarem filhos no mundo, entre outros, uma reação muito freqüente neste processo era o que Danieli denominou “casamentos do desespero”. Homens e mulheres, sobreviventes dos *Lagers*, depois de um curto espaço de tempo de conhecimento, decidiam casar-se para partilharem a solidão e

¹²⁸ Muitos sobreviventes que tentaram ‘voltar para casa’ encontraram vizinhos hostis em sua cidade de origem. Muitas vezes encontravam sua casa ocupada pelas mesmas pessoas que haviam denunciado ou mesmo assassinado seus familiares e da própria comunidade local. Afinal, o anti-semitismo não terminou com o final da guerra, chegaram a haver *pogroms* como o de *Kielce* na Polônia, quando 42 pessoas foram assassinadas. Portanto, a saída de um mundo desumano não significou paz e acolhimento aos sobreviventes (Danieli, 1997:19)

a reconstrução de um espaço de reconhecimento em suas vidas. Desta maneira recriavam uma família e geravam filhos como uma tentativa, por meio de um ato concreto, de compensação pelo que haviam perdido e de buscar o apagamento da desumanização que haviam vivido e testemunhado. Os sobreviventes com esse tipo de vínculo raramente se divorciavam, mantendo-se fortemente ligados ao parceiro. Mais ninguém poderia ser deixado, depois de tantas perdas. As crianças que nasciam naqueles tempos, freqüentemente recebiam o nome dos falecidos avós, tios e às vezes mesmo dos irmãos que existiam de um casamento anterior de um dos pais antes da guerra ou daqueles que sobreviveram tendo perdido os filhos.

É conhecida a tradição entre os judeus de nomearem seus filhos com o nome dos entes queridos falecidos como uma homenagem, o que, evidentemente, não é o mesmo que nomeá-los segundo aqueles que desapareceram nas condições da *Shoah*. Um paradoxo se instalava então desde o nome dado ao novo ser. Por um lado estas novas vidas eram recebidas como uma benção, um milagre que, para os sobreviventes, simbolizava a vitória sobre os nazistas e representava o *futuro* – uma nova geração de homens e mulheres saudáveis, normais, fortes, felizes e competentes. Mas, por outro lado traduzia a perpetuação do legado da família, um legado de destruição e perdas, com conseqüências imprevisíveis. O filho de um sobrevivente poderia saber ou não a respeito da pessoa cujo nome carregava. Poderia vir a se sentir extremamente exigido ao carregar o nome de um ancestral que lhe era dado junto com uma injunção explícita ou muda, consciente ou inconsciente, de viver a vida daquele que se foi, além da sua própria.

Meu nome hebraico é Serifka, que era o nome da mãe de meu pai. (...)Em criança quando meu pai me levava ao ‘serviço’, eu dizia, ‘meu nome é Serifka de Orhay’. Eu nunca estive em Orhay, mas minha avó vivia lá. Esta era a minha identificação. Minha avó reencarnada. (Rosenfeld apud Epstein, 1997:348)

Segundo Eva Fogelman (1998), essa injunção desencadeava fantasias a respeito de quem deveriam representar para seus pais e como conseqüência induzi-los a levar uma vida dupla que, muitas vezes, se manifestava sob a forma de escolha de duas carreiras paralelas, ou de comportamentos aparentemente inconsistentes que, na verdade, correspondiam a dois tipos de pessoas diferentes.

Rosalie, uma jovem em seus 20 anos expressou a carga que significava para ela os modelos de identificação confusos que lhe foram ofertados pelos pais, afirmando – “Me deram o nome da mãe de minha mãe que morreu na câmara de

gás em Auschwitz. Me disseram que eu me pareço com ela, eu falo como ela, eu canto como ela. Esperam que eu seja mãe de minha mãe... O que vou fazer. Eu não consegui suportar não ser eu mesma, então fui embora aos 16” (Fogelman, 1998:84). O significado que esta nomeação adquiriu para os filhos dos sobreviventes foi uma das motivações para que o processo de luto se prolongasse para a geração seguinte. Muitas vezes, quando perguntados, eles nada sabem dizer a respeito da pessoa falecida cujo nome lhes foi dado; em outros casos, eles trocam seu nome por outro que seja melhor assimilado¹²⁹ à cultura em que vivem. As duas reações denotam reações contra a aceitação das injunções que lhes são atribuídas sem uma elaboração (Idem).

Segundo Nicole Lapiere (1995)¹³⁰, muitas vezes os próprios sobreviventes, divididos entre a fidelidade e a ruptura com suas origens, recusavam o nome que lhes havia sido dado, como forma de escapar da herança de infelicidade que ele legava. Apagar os traços do passado para permitir um futuro, essa era a aposta feita ao se trocar o nome. No entanto, este nome era o de um dos falecidos de quem jamais podiam falar. Portanto, muitos sobreviventes também perderam seus nomes próprios só podendo reencontra-los e com eles a sua história, através do ato de testemunhar. Desta forma, as referências da filiação e a transmissão do passado tomavam caminhos complexos, desviantes e secretos que favoreciam a formação de segredos de família que, como sabemos, constitui o fantasma (*fantôme*) que passava a assombrar a geração seguinte.

Muitos sobreviventes, emigrantes nos Estados Unidos, relataram que o ambiente lá encontrado, além de não ser acolhedor, muitas vezes chegava a ser desrespeitoso e veladamente culpabilizante, devido a uma concepção que as pessoas tinham, de que a possibilidade de sobrevivência correspondia a terem sido exercidos atos imorais ou criminosos durante a guerra. Embora muitos tenham sido recebidos por familiares emigrados desde os anos 20, isto é, a uma geração

¹²⁹ O termo *assimilado* relativo à *assimilação* é utilizado no sentido de um processo pelo qual o indivíduo ou grupo perde sua identidade ao entroncar-se com outro grupo. Aplica-se a uma variedade de fenômenos principiando pelo processo de aculturação até o completo abandono de todos os laços com a própria origem. Cf. Baibich, 2001:17.

¹³⁰ Nicole Lapiere fez uma pesquisa interessante, mostrando a importância deste complexo e freqüente processo de troca de nomes na vida dos sujeitos, temática pouco conhecida e considerada tabu, numa reflexão sobre a filiação e a identificação, a partir de pesquisas de narrativas de armênios, judeus e maghrebianos.

de distância do que haviam deixado na Europa, em geral, a recepção oferecida se revelou insensível ao significado daqueles anos sombrios habitados pelo horror.¹³¹

Portanto, a maioria dos emigrantes no pós-guerra, relatou ter partilhado dificuldades relativas à hostilidade, à rejeição das pessoas no país de acolhimento que evitavam ter contato com o seu passado recente. A indiferença por parte do novo ambiente¹³² só contribuiu para que o silêncio a respeito da *Shoah* triunfasse sobre a necessidade de testemunhar e de elaborar o luto. Como bem definiu a socióloga Diane Kuperman, ao término da II guerra aquilo que foi desvendado a respeito da *Shoah* foi tragado pelo silêncio que se abateu sobre o passado.

Silêncio dos próprios judeus que levaram pelo menos 40 anos para ter coragem de falar e gritar ao mundo o que aconteceu. Silêncio de historiadores e pesquisadores que, assombrados com a alta tecnologia, a burocracia e a precisão da máquina, começaram a estudar documentos quase em segredo. Silêncio de sobreviventes, de testemunhas, de participantes... até que o silêncio foi sufocando a todos e explodindo como uma panela de pressão mantida muito tempo, tempo demais, em fogo lento...(Kuperman, 1997:237).

A mensagem recebida da sociedade era a de que deveriam manter silêncio a respeito de sua história pregressa para não corromperem a vida dos filhos com o seu passado e assim poderem criar “americanos normais” (Idem:64). A escritora Helen Epstein foi uma dessas americanas normais:

Eu assistia ao Clube do Mickey, jogava baseball e memorizava o roteiro de todos os musicais da Broadway. Eu parecia tão adaptada quanto qualquer menina criada no ‘upper West Side’ de Nova York. Mas quando minha mãe me levava ao Carnegie Hall, eu imaginava sempre um grupo de homens vestidos de preto irrompendo no auditório atirando e matando todo mundo. Quando eu andava de metrô na hora do rush, eu fingia que os trens estavam indo para Auschwitz.(...) mas eu não consegui lembrar os quatro dígitos tatuados no braço da minha mãe. (Epstein, 1997:346)

Em tais casos, era perceptível, nas histórias familiares, a existência de lacunas que jamais eram preenchidas de modo a tornar compreensível para eles o tormento que reinava na vida familiar, e o sentimento de culpabilidade decorrente, cuja causa permanecia igualmente ignorada. Além disso, em muitas famílias, ao temor de transmitir defeitos aos filhos que gerassem devido ao “mal” introjetado, associou-se o medo de prejudicar a sua saúde mental. Na realidade, este temor só fazia colaborar com a manutenção do silêncio, o que absolutamente não facilitava o desenvolvimento das crianças.

¹³¹ Bashevis Singer, num belo romance intitulado “Inimigos Íntimos, uma História de Amor”, descreve o que acabamos de abordar.

¹³² Semprum e Levi esclarecem que esta rejeição diante do retorno dos sobreviventes, judeus e não judeus, dos campos de concentração, por parte da população, também aconteceu na Europa.

Não havia ninguém a quem contar. Meus pais tinham uma “estaca” na minha ‘normalidade’; qualquer vestígio de desorganização, eu sentia, iria magoá-los. Meus irmãos e eu raramente conversávamos sobre a dinâmica familiar, meus amigos sentiam que havia um tabu e ficavam calados. A maior parte das pessoas parecia não se importar...na escola nunca chegávamos à II Guerra (idem:346).

A “conspiração de silêncio” resultante não contribuiu em nada para o bem estar psíquico dos sobreviventes e nem de seus filhos. Em algumas famílias, intensificou seu isolamento e a desconfiança da sociedade deixando como única alternativa um retraimento que os confinava às relações intrafamiliares, onde, algumas vezes, a audiência se resumia exclusivamente aos filhos do casal que, freqüentemente ainda muito jovens, se constituíam como depositários de uma história que os adultos preferiam ignorar. Apesar da permanente exposição à presença psíquica dos traumas parentais, expressos na linguagem verbal e não-verbal, nem sempre de forma compreensível, seus filhos só se lembram da história passada dos pais e de suas perdas, ‘aos pedaços’, até porque não queriam ouvir.

Parecia que meus pais jamais conversavam comigo, exceto para falar do que os alemães fizeram com eles. Me contaram e eu só consegui escutar dez minutos. Quinze no máximo. Depois eu tapava os ouvidos e gritava ‘eu não quero ouvir’ ou eu saía do quarto para fazê-los parar. Hoje eu tenho trinta anos e eu não conheço meus pais. Eles são como estranhos para mim (Singerman apud Epstein, 1997:349)

Captavam as experiências dos pais por “osmose” (Danieli, 1981:7) e o que sentiam era mais marcante do que aquilo que era falado: o fato de nada ser falado, me levava a saber mais ainda. Era só olhar para o rosto de minha mãe, e eu sabia que não devia perguntar nada. Eu não queria fazê-la chorar. O fato é que eu não sei nada, mesmo tendo escutado a respeito” (Lerner apud Epstein, 1997:348). O choque e a decepção diante da impossibilidade de encontrar quem quisesse acolher seu testemunho, se aliou em muitos casos de sobreviventes, à percepção de que nada havia mudado, de que os campos de concentração não acabaram com o fim dos campos nazistas, e de que a promessa feita aos que pereceram – testemunhar para que isso nunca mais viesse a acontecer – não podia ser cumprida, o que terminou por desencadear muitos suicídios após a guerra.

A situação dos sobreviventes que emigraram para Israel, segundo Danieli, era um pouco diferente. Estes viveram um grau de isolamento e alienação muito menor do que os que foram para os EU, para a América do Sul ou daqueles que permaneceram na Europa¹³³; a recepção era outra, assim como também os problemas. Os europeus que haviam emigrado para lá anos antes da guerra já tinham como objetivo a criação de um país diferente do que haviam conhecido.

¹³³ Em muitas comunidades americanas, eles eram chamados de “greeners” (verdes, recém-chegados) e considerados como párias.

Para isso tinham abandonado família e comunidade que jamais voltariam a ver. Portanto, quando os sobreviventes lá chegaram se transformaram em símbolo de tudo aquilo que eles haviam rejeitado. E continuaram a rejeitar a partir de uma proposta de romper com o passado e criar um novo futuro, proposta que os sobreviventes tinham que abraçar. Danieli enfatiza que a tarefa era de certa forma terapêutica, uma vez que todo um país estava engajado numa mesma construção. Pelo menos havia uma perspectiva de futuro e com ela um forte investimento na vida. Mas tudo aquilo que tinha relação com o passado vivido nos *guetos* e nos *Lager* tinha que ser suprimido, o que impedia qualquer forma de elaboração que possibilitasse uma integração do passado com o presente. As feridas que não podiam cicatrizar só puderam começar a ser reveladas a partir do julgamento de Otto Adolf Eichmann¹³⁴, em 1961. Importante instrumento de revelação ao mundo do que acontecera durante a guerra e também da captura de vários outros nazistas,

O julgamento de Eichmann de uma certa forma pôs um fim à vergonha e ao terrível mito, falso, de que os prisioneiros do campo de concentração iam como carneiros para o abate. Em vez disso, surgiu em Israel uma forte identificação com uma nova imagem do judeu: o judeu do Levante do gueto de Varsóvia¹³⁵, as rebeliões de Treblinka e Auschwitz. Este era o “Novo Judeu”, o *Sabra*, o *Israeli*, o poderoso, o heróico, o que não desiste, sem fraqueza ou pranto (Danieli, 1997:65).

Mas nem todos conseguiram adotar esta imagem e, além disso, existiam as crianças, para quem era confusa a duplicidade que se apresentava aos seus olhos. Seus pais, embora amados por eles, eram reconhecidos como vítimas de uma história de desumanidade, representados como frágeis e depressivos, ou seja, não combinavam com a imagem oferecida. Assim, constituíam ao olhar de seus filhos uma representação oposta à que aprenderam que um *Israeli* deveria ser.

A característica das famílias cuja imagem dominante era de vítima¹³⁶ revelou uma depressão persistente, preocupação, desconfiança e medo do mundo,

¹³⁴ Alto funcionário nazista responsável pelo transporte dos judeus, foi capturado na noite de 11 de maio de 1960 em um subúrbio de Buenos Aires e levado para Jerusalém onde foi julgado pela Corte Distrital em 11 de abril de 1961, acusado por crimes contra o povo judeu, contra a humanidade e de guerra. Declarou-se inocente de todas as acusações. Sua captura detonou o primeiro esforço sério da Alemanha de levar a julgamento os assassinos de massa daí, na esteira desse processo muitos nazistas foram encontrados e, pela primeira vez desde o final da guerra, os jornais alemães noticiavam os julgamentos dos criminosos nazistas. Cf. Arendt.,H. (1999[1963]).

¹³⁵ Liderado por Mordechai Anielewicz, morto durante o combate aos 23 anos, (1919-1943) o Levante do Gueto de Varsóvia teve início em 11 de janeiro de 1943 e terminou 87 dias depois, com a destruição do gueto, no dia 19 de abril.

¹³⁶ Para melhor compreender as famílias de sobreviventes pesquisadas, Danieli as classificou em quatro grupos, de acordo com observações realizadas a respeito da atmosfera afetiva dos lares no pós-guerra, e os padrões de comportamento que regulavam as relações interpessoais dentro e fora

além de um vínculo simbiótico na família. Nelas, o pânico e as reações catastróficas eram facilmente desencadeadas em situações cotidianas. Estas famílias se preocupavam principalmente com a questão da sobrevivência física e a prevenção no caso de vir a acontecer um novo holocausto. Em geral, um dos membros da família estava sempre doente, enquanto os demais funcionavam como salvadores. Esse tipo de interação familiar justificava um alto grau de sofrimento e preocupação permanentes na casa, de modo a deixar o enfermo numa posição de constante demanda de cuidados especiais para suas “dores”, o que mantinha seus familiares sempre próximos. Muitos pesquisadores chegaram à conclusão de que as somatizações serviam como expressão inconsciente para sentimentos de raiva crônica e de luto não elaborados, daí intermináveis. Por outro lado, a doença física era muito melhor aceita do que qualquer mal-estar psíquico, pois este último ameaçava a necessidade que os sobreviventes tinham de negar os efeitos psicológicos dos traumas sofridos, especialmente se prolongados, porque eram percebidos como expressão ou prova da vitória póstuma de Hitler. Este significado atribuído aos problemas emocionais, quer dos pais, quer de seus filhos, danificava diretamente a sua auto-imagem, pois significava que o horror tinha deixado marcas indeléveis. Uma vez reconhecido isso, os sobreviventes não podiam ter qualquer garantia de sua integridade psíquica e temiam transmitir suas marcas aos seus herdeiros. Além disso, a interferência de um membro exterior à família nuclear se constituía em ameaça e era mal recebido, isto porque qualquer sinal de estabelecimento de fronteiras que denotassem independência ou necessidade de privacidade por parte de alguém era condenado como deslealdade, traição e abandono. O retorno das experiências traumáticas era vivido a partir de ameaças de separação que passavam a ser imediatamente associadas àquelas que continham o significado, antes real, de serem perdas imprevisíveis, irreparáveis e definitivas. A consequência era uma intensa demanda de vínculos simbióticos e uma elevada expectativa de realização dos objetivos familiares principalmente sobre o filho mais velho, de quem era esperado jamais errar. Erros e acertos também adquiriram um significado especial – de vida ou morte. A exigência de acertar sempre pretendia ser uma reparação dos anos de submissão e impotência

da família, formadores da auto-imagem da criança: famílias vítimas, lutadoras, “anestesiadas”, e “vitoriosas”.

que tinham sido vividos nos *Lagers*. Ao mesmo tempo, a busca de segurança e estabilidade como valor maior a adquirir contrastava fortemente com um sentimento de inadequação compartilhado pelos sobreviventes e seus filhos, no novo lar que encontraram em terra estranha. Por esta razão, a *Segunda Geração* se tornou mediadora entre os pais e o mundo real, invertendo-se as posições na dinâmica familiar, e criando mutualidade no que dizia respeito à superproteção.

Um dos aspectos mais importantes do que surgiu com a formação de famílias a partir dos “casamento do desespero” foi a diferença existente entre a recuperação psíquica do homem e da mulher, sobreviventes da *Shoah*. Durante a II guerra, singular na crueldade, foi impossível para os homens exercerem sua função de provedores e protetores de suas famílias (avós, pais, irmãos, mulheres, filhos, netos), impotentes para interferir em seu destino. Ao mesmo tempo, os anos de vida que lhes foram roubados os privaram de qualquer possibilidade de preparação para um mundo que não parou enquanto eles se encontravam no inferno. Quando, por sorte, chegaram ao país de imigração e este os acolheu, não falavam a língua, desconheciam a cultura e em sua maioria, não havia condições de continuarem a atividade que exerciam antes da guerra. Diante de tais dificuldades, “fazer uma vida nova” passou a significar “ganhar a vida”, formando homens compulsivos em relação a trabalho (*workaholics*) e segurança material, enquanto o conforto psíquico e o que para ele concorre ficava relegado a um plano inferior.

Já no caso das mulheres, foi observado nas pesquisas que elas estabeleceram uma vida reservada ao espaço do lar, onde puderam manter muitas de suas funções tal como costumavam ser vividas antes da guerra. Na dinâmica compensação/reparação, oscilavam entre a posição queixosa das ‘faltas’ atribuídas ao marido e a função protetora em relação aos filhos que, ressentidos devido à excessiva mediação materna, não conseguiam aproximar-se diretamente do pai que, muito distante, se caracterizou apenas como provedor da segurança material.

Em 1992, Shoshana Felman, crítica literária e professora na Faculdade de Yale e Dori Laub, psicanalista e co-fundador do Vídeo-Arquivo para Testemunhas do Holocausto em Yale, publicaram um livro sobre o *testemunho*, que situa os autores numa perspectiva com a qual nos identificamos. Trata-se de levar em consideração que uma catástrofe como a *Shoah* não se reduz a este ou aquele povo ou como tantos querem acreditar, de ser interesse apenas dos alemães e dos

judéus, e que também não pode ser pensado como um acontecimento encapsulado no passado. Concordamos com os autores, e não são eles os únicos, quando afirmam que a história da *Shoah* ainda não terminou. A dor, a exclusão, o horror e as ameaças constituídas pelos regimes totalitários e pelos fundamentalistas de qualquer crença religiosa, não acabaram com o fim da Segunda Guerra. Suas repercussões estão em toda parte na cultura em que vivemos, conscientes ou não – na violência, na segregação, na barbárie, nos regimes totalitários, no fundamentalismo, nas guerras, na exclusão social, na exploração e destruição do outro, no terrorismo, para mencionar apenas algumas delas. Além disso, as suas conseqüências traumáticas ainda estão atuantes e evoluindo ativamente no atual cenário político, social, cultural e artístico, sem que o interesse e o questionamento a seu respeito possam arrefecer. A literatura psicanalítica tem demonstrado um interesse crescente na temática da transmissão da memória traumática em várias situações ligadas às catástrofes coletivas produzidas nos mais diferentes cantos do mundo, desde os sobreviventes do Vietnã até o Chile, da Polônia até Ruanda, do Japão até a *Shoah*.

Anne Adelman, assistente do centro de estudos da criança no Departamento de Psiquiatria da Universidade de Yale,¹³⁷ fez um estudo sobre as recordações de vinte mães sobreviventes do *Shoah* e em seguida, entrevistou as suas filhas na tentativa de esclarecer o processo de transmissão intergeracional, no que se referia às narrativas, à dinâmica, e às formas de organização afetiva apresentadas. Sua expectativa era que as respostas serviriam para ter acesso ao mundo de representações e temas psicológicos dominantes, ao modelo de relação estabelecido entre duas gerações, à representação de si e do outro e aos conflitos internos, com seus mecanismos defensivos e adaptativos, dessas mulheres. Uma descoberta importante da autora foi a de que os acontecimentos traumáticos são codificados pela memória de forma diferente dos demais, no que se refere à representação, à cognição e à organização afetiva, levando a uma clivagem resultante da duplicidade das suas vivências (Adelman, 2000).

As experiências vividas são codificadas na memória como fatos autobiográficos, e como estruturas psicológicas que se entremeiam, constituintes do tecido das percepções, representações de si e do Outro, organizadoras de

¹³⁷ Baseou esse artigo em suas pesquisas para a tese de doutorado intitulada *Representação e Memória*, junho de 1993, NY.

estruturas identificatórias duráveis. O modo como as experiências infantis são organizadas e interpretadas se constitui em modelo interpretativo para as posteriores. Ao longo da vida, as características de coerência e estabilidade destas estruturas persistem, como dimensões fundamentais do sentimento de continuidade do Eu, frente às transformações próprias à vida. A forma, conteúdo e estrutura da memória dos acontecimentos traumáticos refletem o modo como cada indivíduo sintetizou e organizou suas experiências dolorosas, gerando efeitos patogênicos sobre a organização psíquica, devido às deficiências e lacunas que se produziram diante da tentativa de enfrentar e integrar os fragmentos destas recordações.¹³⁸ As entrevistas revelaram que, no caso da memória traumática e de sua transmissão, um novo conjunto de princípios organizadores é criado, para integrar as lembranças do trauma e dotá-las de sentido. “Elas passavam de um modo de organização da experiência a outro, como se o Holocausto representasse um mundo à parte, com leis próprias em termos de autocontrole e de definição de si e do outro” (Adelman, 2000:224).

Charlotte Delbo¹³⁹, sobrevivente da *Shoah*, descreveu um tipo de ‘duplicação’ do *Eu*, muito comum nos sobreviventes, uma defesa do sentimento de identidade ameaçado pela realidade desestruturante. A clivagem resultante separava dois tipos de memória: ‘memória profunda’ – *traumática* – que recorda a si própria com os afetos tal como foram vividos na época no campo de concentração, e a ‘memória ordinária’ – vida normal – considerada comum, que adquiriu uma visão da experiência do campo com um distanciamento e ajudava a bloquear a ameaça de invasão da memória profunda (apud Ballinger, 1998:115).

A duplicidade de mundos dos sobreviventes se representava na explicação de *Irena*, de que a menina que foi mandada para o *Lager*, e lá viveu durante anos, não era a mesma que falava hoje, reforçando a presença da alienação de uma parte do *self* causadora da duplicação anteriormente mencionada. “Eu tenho as suas memórias, mas não tenho a mesma motivação. Os nazistas me separaram completamente da pessoa que eu era antes e, durante a permanência no campo, eu fui ainda uma outra pessoa” (Ballinger, 1998:115). De um lado, o mundo habitual habitado pela bondade familiar e reconfortante conhecida de antes da guerra e, de

¹³⁸ Sobre a experiência traumática e seu despertar, ver capítulo 4.

¹³⁹ Delbo, C., *La Mémoire et les jours*, Paris, Berginternational, 1985, p.13 *apud* Waintrater, R, 2000, p.207.

outro, a brutalidade e a estranheza do campo de concentração. Ao longo de sua pesquisa, Adelman constatou que a qualidade de integração e organização do afeto nos pais sobreviventes – *primeira geração* – exerceu considerável influência sobre o modo como seus filhos – *segunda geração* – assimilaram o conhecimento sobre a *Shoah* e desenvolveram a capacidade de suportar e exprimir suas emoções dolorosas. Através de formas de expressão verbal e não verbal, um intercâmbio produziu-se entre mãe e filha que permitiu a integração e o reconhecimento. A autora concluiu que a capacidade de verbalizar uma experiência, de situá-la dentro de um contexto que permitisse a resolução da recordação traumática, era diretamente proporcional à capacidade das mães de suportarem as emoções e as questões de suas filhas.

O que pretendemos reforçar com esses depoimentos é o reconhecimento de que as conseqüências deste tipo de trauma não cessam com a pessoa que o sofreu. Nos casos descritos pelos estudiosos foi possível compreender que, mesmo que a pessoa tenha vivido de forma saudável durante vários anos após a *Shoah*, quando há qualquer mudança significativa em sua vida ou quando apenas ela envelhece, os efeitos do trauma podem reaparecer com igual intensidade. Prova é que:

Enquanto o suicídio raramente ocorria no período imediatamente após a *Shoah*, os números cresceram nos anos 60, quando os sobreviventes envelheceram e sua capacidade de lidar com o trauma diminuiu (...) Em muitos casos, a questão não parece ser a incapacidade de lembrar, mas sim a de esquecer (Ballinger, 1998:117).

Logo quando libertadas, as pessoas não conseguiam refletir e avaliar suas experiências de imediato. Ocupadas demais tentando sobreviver e reconstruir suas vidas de alguma maneira, adotaram a atitude de duplicação apontada, em busca de ‘um novo começo’. Muitos conseguiram, felizmente, mas as conseqüências não deixaram de se apresentar mais adiante. Esse estado duplo, que consistia em saber e não saber, lembrar e não lembrar, deixava o sujeito protegido do desespero que certamente acompanhava a lembrança, mas ao mesmo tempo, intensificava sua solidão e seu desconhecimento de si mesmo. Talvez, sugere Pamela Ballinger, pela impossibilidade de esquecer ou manter uma recusa por toda a vida é que, tempos mais tarde, a incidência de suicídios aumentou (Ballinger, 1998:118). O paradoxo se constituiu na medida em que a necessidade de jamais esquecer, de lembrar e testemunhar para que aquilo nunca mais se repetisse, criava um conflito que se desdobrou nos significados de ‘esquecer para viver ou viver para lembrar’.

Um estudo de Rosenblum (2000), que levantou questões a respeito do perigo inerente ao fato de se dizer ou escrever sobre a catástrofe, perigo que muitos sobreviventes apontaram, é primoroso para o enriquecimento e aprofundamento desta discussão. A partir dos autores cuja biografia abordou no seu brilhante estudo – Paul Celan, Primo Levi e Sara Kofman – descrevendo a trajetória de cada um, desde a experiência catastrófica, o testemunho através da escrita e, finalmente, o suicídio, questionou a relação que pode ser estabelecida entre a revivência de um trauma através da escrita e a busca da morte como solução.

Paul Celan, como já foi mencionado, encontrou em sua poesia, escrita na língua alemã, uma via de inegável riqueza para dar seu testemunho. Em 1970, quando contava 50 anos, jogou-se no rio Sena, em Paris. Sua escrita foi definida por Uta Werner, como uma fala (*Rede*) que se dirige para a exposição (*Darstellung*) do emudecer. Segundo a autora, Celan tentou criar uma sepultura no texto, literalmente, o que se expressa através do uso da palavra alemã *Erde* que significa *terra*, cuja escrita se faz como um anagrama da palavra alemã *Rede* que significa *fala* (Werner, 1996:176 apud Seligman, 1999:116).

Primo Levi, o primeiro dos sobreviventes a contar o que se passara no inferno (o título de seu primeiro livro é uma citação do ‘inferno’ de Dante) de *Auschwitz*, se atirou do vão da escada de seu prédio em 11 de abril de 1987.

Sarah Kofman atravessou uma grave depressão desde a publicação de “Rue Ordener, Rue Labat” (1994), que conta a história de sua infância e das dificuldades enfrentadas em sua luta pela sobrevivência, travada numa situação de conflito entre sua mãe e a pessoa que as protegeu durante o período da guerra, a quem chamava de *Mémé*. Suas duas mães se tornaram rivais pela posse de seu afeto, conflito que perdurou até depois da guerra terminada. Sarah se matou em Paris, em 15 de outubro de 1994, logo depois de haver escrito e publicado suas memórias.

Os dois primeiros haviam dedicado sua vida após o confinamento a registrar a experiência traumática vivida, em verso e prosa. Sarah Kofman, psicanalista e filósofa, escreveu inúmeros livros dedicados à Arte, à Filosofia e à Psicanálise. No esforço de buscar pistas para abordar a questão do perigo, talvez mortífero, no ato de testemunhar as feridas infringidas pela *Shoah*, no corpo e na alma, Rosenblum levantou questões extremamente importantes para a teoria e a clínica psicanalítica.

Será que a via da escrita acabou por se revelar perigosa? Pode-se morrer de testemunhar? De dizer a catástrofe? A recordação do vivido como traumático, com o risco de provocar o retorno dos afetos, pode ser uma ameaça fatal? Em que momento a violência contida na narrativa que sustenta um testemunho leva ao desequilíbrio, ao aniquilamento? (Rosenblum, 2000:114).

Danieli vai além, destacando situações em que a vítima e o sobrevivente carecem de auxílio para elaborar o acontecimento catastrófico. Nesse caso, diz ela, a *segunda geração* pode ser obrigada a carregar as feridas e as cicatrizes que passam a se perpetuar pelas gerações seguintes, o que podemos entender como um processo de transmissão do fantasma (*fantôme*), segundo o modelo teórico de Abraham e Torok, tal como definido no capítulo 5 (Danieli, 1997:66).

E é esse sem dúvida, o ponto nodal da temática desta tese.

6.2

Testemunhos: uma Perspectiva Clínica

Foi justamente com o objetivo de melhor compreender os processos que vinculam catástrofe, trauma e transmissão que Anne Adelman, em sua pesquisa, entrevistou duplas de mães e filhas que pertenciam respectivamente à geração de sobreviventes da *Shoah* e à *segunda geração*¹⁴⁰. Alguns fragmentos dos testemunhos que foram levantados e posteriormente publicados servirão para ilustrar o modo como os efeitos traumáticos gerados na experiência vivida pelos sobreviventes da *Shoah* são transmitidos e se manifestam na segunda geração.

Quando *Helena* falou a Adelman de sua experiência da qual se lembra integralmente, afastou qualquer possibilidade de esquecimento, sentindo-se impossibilitada de se livrar dela, de esquecê-la. Apesar de viver nos EUA, cercada de amigos, as lembranças do que aconteceu permanecem ‘até à morte’, não dando trégua. Ao mesmo tempo, o mundo no qual está inserida hoje, onde joga cartas, encontra os amigos americanos, lhe parece sempre irreal, como se a única realidade fosse aquela vivida no ‘campo’. Sua filha *Tanya*, que é escritora, acredita que se tornou escritora para poder contar a história de sua mãe, alimentada que foi pelas histórias que sua mãe foi narrando ao longo de sua vida.

¹⁴⁰ Extratos dos relatos clínicos do livro de Adelman, A, op.cit., pp.225-243, tradução livre.

Eu sinto que tudo foi verdadeiramente difícil para meus pais. Eu tinha a impressão de estar encerrada dentro de um gueto criado por eles, do qual eu queria escapar... Eu comecei a escrever poesia e meu primeiro poema se chamou *Filho do Holocausto*. ... Curioso, eu não chego a me lembrar...Eu nasci filha do Holocausto (Adelman, 2000:221).

Ruth, sobrevivente da *Shoah*, 67 anos, artista, vive e trabalha numa cidade grande, contou sua história de modo calmo, claro e interessante, pedindo algumas vezes para interromper o relato, permanecendo em silêncio para logo retomar sua narrativa. Sua fala deixava perceber a tensão entre seu desejo de se manter imperturbável, pé no chão, impassível mesmo e de outro lado as fortes correntes de intensas emoções subjacentes, que ela não exprimia; parecia não querer senti-las e mesmo assim essas emoções sacudiam fortemente quem estava com ela.

Sua filha *Lilly*, descreve Adelman, também era tocada pela mesma tensão. O que chamou a atenção na narrativa de *Ruth* foi o fato dela descrever tudo minuciosamente, crivado de detalhes. Completamente absorvida pelas lembranças, quase se esquecendo daquele que a entrevistava, buscava rememorar os sentimentos e emoções que experimentara em Varsóvia tantos anos antes. Às vezes se referia a um vazio e uma ausência de sentimentos que conhecera durante a guerra. “Eu não tinha nem pensamento nem sentimento” (Idem:226). Embora esse retorno ao passado a levasse às relações truncadas de suas antigas experiências, ela era incapaz de redescobrir ou reviver o que sentira na época, o que a jogava de volta aos laços rompidos com o seu passado. Ela tinha 15 anos quando a guerra estourou. Uma mulher católica a fez sair clandestinamente do gueto de Varsóvia e a escondeu num *Bunker* subterrâneo, onde permaneceu durante vários meses. Sua primeira infância havia sido calorosa e agradável. Foi criada principalmente pela sua babá, mas se recordava de sua relação muito estreita com sua mãe a quem adorava. As lembranças do pai eram mais confusas. Era jornalista, culto e refinado e bem integrado na cultura polonesa e na comunidade de Varsóvia. Era generoso e de bom coração, porém suas oscilações de humor a aterrorizavam, deixando marcada na sua memória o temor que lhe despertava.

Do início da guerra ela guardou o sentimento excitante de uma “aventura” e a descreveu negando o medo. Simultaneamente deixava transparecer a incerteza e o terror das experiências passadas, sem que, no entanto, fosse capaz de, nos

tempos atuais, reconhecer a terrível realidade com a qual teve que se confrontar. Havia um hiato profundo entre o que era expresso por meio de palavras e sua comunicação não verbal (Idem:227). Tempos depois de sua saída de Varsóvia, *Ruth* viveu sozinha num apartamento de uma cidade pequena perto de Bialystock, onde moravam sua irmã e seu cunhado. Lá ela freqüentava a escola e os bailes, desfrutando a independência de uma adolescente dando seus primeiros passos no mundo dos adultos. Mas a liberdade pouco durou. A escola foi fechada, ela não tinha mais dinheiro, nem o que comer. Resolveu deixar sua irmã para voltar à Varsóvia, sem imaginar que não mais voltaria a vê-la. Sua cidade foi invadida pelos alemães e *Ruth* nada soube dizer sobre o que lhes aconteceu, nem tampouco conseguia falar sobre o seu pesar. Lembrava apenas de ter uma compreensão superficial a respeito do que se passava na Varsóvia decadente daquela época, pois fazia parte daquele momento de vida ainda não acreditar na própria mortalidade. Adolescente, se encaminhava para uma transição, de uma atitude infantil e dependente a uma autonomia, bruscamente interrompida diante da deportação de sua mãe para o campo de extermínio de Treblinka. Para se proteger de um medo e desespero crescentes se refugiou nos livros, reuniões e atividades artísticas. Pela primeira vez, *Ruth* precisou cuidar de seus próprios curativos e cozinhar as batatas para todos, pois sua mãe nunca mais voltou para casa. Algum tempo depois seu pai foi ao mercado, onde foi preso e levado para o mesmo campo de concentração. Independência e autonomia acabaram por colidir com a perda real de seus pais e de seu lar. Congelado no tempo pela brutalidade da perda, o processo não foi resolvido, nem concluído, pois jamais obteve aprovação para o passo que estivera a ponto de dar em direção à sua autonomia. Em vez disso, se indagava se os seus atos tinham um sentido ou uma influência no mundo.

Mergulhada na incerteza quanto ao destino de sua mãe, tudo ficava envolto numa aura de mistério, de confusão e incredulidade, confusão que lhe permitia, apesar de tudo, esperar pela volta da mãe. Ao mesmo tempo a impedia de fazer o luto desta perda, o que engendrava uma profunda dualidade em sua experiência. Ela sabia instintivamente algo que não se autorizava a reconhecer como verdadeiro: ela não iria mais rever sua mãe. Mas, como não queria decepcionar sua mãe quando ela fosse procurá-la, lutou para sobreviver. Essa dualidade entre *saber* e *não saber* tornou-se um tema dominante na organização da memória de *Ruth*, como de muitos outros. Ao mesmo tempo, sabia que não iria reencontrar e

esperava reencontrar. A crença de que sua mãe a procuraria ao final da guerra, foi o que sustentou sua força de luta para se manter viva, por mais difícil que fosse.

No decorrer dos meses que se seguiram ao desaparecimento de seus pais passou por esconderijos diferentes, algumas vezes ajudada, outras ameaçada ou traída. Doença, fome, sarna...enquanto uma família polonesa a mantinha escondida num caixote no terraço. Aos poucos a vida foi perdendo o sentido e o valor, apenas a dor que sentia ao se coçar até sangrar é que a fazia recordar que estava viva. Somente quando se reuniu a um grupo de pessoas que se esconderam num *Bunker* é que voltou a sentir um forte desejo de viver, pois fazer parte de um grupo dotou de sentido, atos e movimentos, resgate de um sentimento de pertinência que, até então, se mantivera ligado apenas à sua fantasia de que a mãe estaria à sua espera no fim da guerra. A libertação trouxe de volta as lágrimas, sem palavras, acompanhadas de extrema solidão, não sabia nomear o que sentiu – eram emoções, sentimentos e pensamentos ‘sem legenda e sem dublagem’ (Idem).

Quando saiu em busca dos desaparecidos, sabia que ninguém havia sobrevivido, mas como afirmá-lo se não havia qualquer evidência concreta de sua morte? O desejo de reunião com sua mãe, de encontrá-la viva entrou em choque com a realidade da morte de todos que estiveram em Treblinka; ela sabia, mas mesmo assim,...ela esperava. A inexistência de provas concretas, associada ao desejo do retorno e da presença dos objetos amados ausentes, favorecia a recusa da realidade, isto é, que a *Verleugnung* permanecesse exercendo sua função. Tempos depois nasceu sua primeira filha, e tornar-se mãe foi fortemente associado à perda traumática de sua mãe e de sua própria infância. Estar viva enquanto sua mãe estava morta provocou uma onda de desgosto, uma forte invasão de sentimentos de dor e luto, terror e culpa. Confusamente se deu conta de que aquele ser dependia inteiramente dela e, no entanto, sentia-se completamente identificada com a total solidão e dependência da filha, fazendo recrudescer o sentimento de desamparo ante a maternidade. Tudo que fazia pela criança a fazia recordar a agressão física brutal que sofrera durante a guerra. Após uma intervenção cirúrgica devido a uma infecção mamária que a levou a se separar da recém-nascida, amamentou a filha sem prazer ou emoção, sentindo-se esvaziada de sua vida e de sua energia dentro da boca desse bebê faminto, indefeso e por isso mesmo necessitado dos outros. Mesmo assim, manteve a firme determinação de nutri-la e mantê-la viva. Sendo assim, a mãe que sua filha conheceu, a

amentou com força de vontade, mas incapaz de apertá-la em seus braços, por medo de reabrir feridas insondáveis que, uma vez reabertas, poderiam se revelar incuráveis. A intensidade dos primeiros momentos entre ambas plantou o cenário do drama psíquico que se desenrolou ao longo do tempo entre *Ruth* e suas filhas, o que também foi observado em outras.

Lilly é a segunda filha de *Ruth*, trinta anos, profissional liberal, mora sozinha na mesma cidade que a mãe. Sua aparência física contrasta de modo flagrante com o porte majestoso de sua mãe. *Lilly* é pequena, pesada e manifestamente triste (Idem:231). A imprecisão e a contradição caracterizavam suas lembranças mais remotas e, embora tenha afirmado ser profundamente ligada às suas primeiras experiências infantis, ela logo perdeu o fio da memória e colocou em dúvida a autenticidade das experiências recordadas. As lembranças descortinavam um mundo estranho e imprevisível, sem inscrição num espaço e tempo bem definidos. Além disso, ficou evidente a falta que sentiu de uma presença confiável que dela se ocupasse de forma constante. Seus sentimentos e reações se apresentaram a Adelman como um misto de imprecisão, ternura, e ausência de emoção (Idem:232). Retrospectivamente, *Lilly* se sentia incapaz de explicar os acontecimentos que recordou no momento da entrevista, pois sua memória era muito perturbada, presa entre os sentimentos próprios e os fantasmas de sua mãe. Ela parecia repercutir os sentimentos traumáticos de sua mãe, em particular, os que se referiam à morte de sua avó, desaparecida bruscamente de modo imprevisível, característica também encontrada com muita frequência em outros relatos de filhos de sobreviventes dessa catástrofe. Ela parecia ter aprendido desde cedo a inutilidade de investir emocionalmente em quem quer que fosse, pois tudo e todos ‘podiam simplesmente desaparecer’. A percepção de que estava sempre por acontecer ‘o pior’, de uma constante ameaça de que ‘pode não ter amanhã’ é uma das características comuns entre filhos de sobreviventes da *Shoah*.

A primeira impressão recordada por *Lilly* a respeito de sua mãe foi sua estatura, quando olhava para cima e a percepção, desde então permanente, de que ela estava fora de seu alcance. Isto correspondia ao fechamento de *Ruth* em sua própria dor, fechamento que teve o efeito de excluir sua filha, e fazer com que ela não fosse encontrada quando procurada. Incapaz de ajudar sua mãe em sua própria perda, só lhe restou, como possibilidade, um tipo de relação: aquela que podia

existir através da perda, do pesar e da dor materna – que ela tornou sua própria – confundindo-se com a mãe e sua história. O conhecimento adquirido a respeito da *Shoah* se tornou intrínseco ao seu ser, uma parte de sua própria identidade. “Bem, entenda, é como se eu te perguntasse como você reagiu à aprendizagem do alfabeto. É qualquer coisa que você simplesmente fez. Você compreendeu, você aprendeu, a, b, c, e você aprendeu a ler” (Idem:232). Triste metáfora que confirma ser o trauma transmitido através da própria estruturação da linguagem.

Lilly recorda haver feito inúmeras perguntas à sua mãe sobre sua infância, mas manteve sempre a impressão de algo não revelado, como se a mãe levantasse barreiras imperceptíveis que a excluía do ‘círculo mágico’ do saber, deixando-a sempre com a sensação de que não sabia tudo, sem poder forçá-la a contar qualquer coisa. Na verdade, nada lhe foi dito sobre a *Shoah*, o que a conduziu a tentar descobrir a história de sua mãe dentro de sua própria história (Idem:233).

O confronto da narrativa de *Ruth* e *Lilly* exprime como a tensão entre *saber* e *não estar autorizada a saber* foi transmitida à filha, sem que ela dissesse tivesse consciência. Um estado duplo que consiste em saber e não saber simultâneos.

Ela nunca me perguntou. Ela sabia tudo. Se ela tinha uma pergunta ela me perguntava. Eu não queria lhe impor nada. Quando ela se mostrava interessada, ela sabia. Mas eu não a interrompia para lhe contar...Acho que ela devia saber certas coisas, numa certa medida, mas eu não sabia o que ela queria saber nem eu tomava a iniciativa de lhe contar (Idem.ibidem).

A ambivalência de *Ruth* quanto a contar à filha o que lhe acontecera no passado resultou da necessidade de que sua filha se defendesse de sua dor, e ao mesmo tempo, que dela pudesse se dar conta. Ambas se defendiam contra o desgosto e o desespero, fechando as comportas, temendo que uma vez abertas, fossem arrastadas pela torrente. Durante a entrevista, nos relatos sobre a *Shoah*, *Lilly* misturou as imagens que viu na mídia com o que a mãe lhe contara, o que invariavelmente a fazia duvidar da autenticidade do conhecimento, impedindo-a de produzir uma narrativa lógica e coerente a respeito da história de sua mãe, com imensa dificuldade em conciliar a realidade, que ela terminou por compreender somente adulta, com os fantasmas de sua infância (Idem.Ibidem). No momento em que uma falha aparecia no que ela sabia, sua narrativa vacilava e suas fantasias a respeito do que sua mãe vivenciou, vinham para o primeiro plano, o que, segundo interpretação de Adelman, era uma tentativa de *Lilly* para reparar o rompimento do elo na cadeia transgeracional (Idem:234).

A modalidade de *transmissão* do conhecimento da *Shoah* de *Ruth* a *Lilly* se produziu para além da comunicação direta. Modalidades de transposição e transmissão indiretas também operaram nesse processo (*cf.* Kestenberg, 1982). Por exemplo, quando questionada sobre as primeiras lembranças que tinha de sua mãe, *Lilly* repetiu temas que *Ruth* relatou a partir de suas próprias lembranças de sua mãe, representando em seu mundo interno, sugere Adelman, o buraco aberto deixado pela *Shoah* e que modificou irrevogavelmente o psiquismo de sua mãe.

Enquanto *Ruth* guardou uma representação de uma mãe idealizada, que a trata com cuidado e ternura, sua filha *Lilly* descreveu uma representação que se destacava como memória traumática, reveladora da ausência de uma figura materna, impregnada de impressões visuais criadas pela *Shoah* e de fracasso na relação de sustentação inicial. Possivelmente, o fechamento de *Ruth* na sua própria dor acabou por impedi-la de construir uma couraça materna protetora para sua filha equivalente a que sua própria mãe foi capaz de lhe fornecer, e que permaneceu para ela como uma ligação esperançosa com um futuro (Ibidem:234).

A partir deste profundo sentimento de perda, ao mesmo tempo escondido e transmitido inconscientemente de mãe para filha, a representação dos buracos tomou uma forma particular no mundo interior de *Lilly*. Alguma coisa de essencial *faltava* no seu conhecimento fragmentário da *Shoah*, na sua relação com a mãe e a ligação com a família e a origem, perdidas nos campos de extermínio (Idem:235).

Ao final do encontro com Adelman, *Lilly* acabou por expressar um desejo persistente de localizar os familiares que faltavam, particularmente sua avó a quem jamais pôde conhecer. Ela contou ter viajado à Polônia com sua mãe recentemente e que perplexas, encontraram o nome de sua avó materna no catálogo telefônico. Unidas em um mesmo fantasma, inquietas, mas não sem esperança, elas telefonaram para essa mulher, mas ela não fazia parte da família. Ela sabia que sua mãe não sobrevivera, mas, *mesmo assim...* Tratava-se de esperar, mesmo sem qualquer esperança... A recusa da realidade permanece.

Muitos outros depoimentos revelaram este mesmo movimento de busca dos antepassados, nunca conhecidos, como uma forma de procurar dar alguma inteligibilidade à própria história, sem o que o enigmático prevalecia. Helen Epstein¹⁴¹, como a maioria dos filhos de sobreviventes, só tinha pedaços de

¹⁴¹ **Where she came from, a Daughter's Search for her Mother's Story**, First Plume Printing, New York, 1998.

histórias para guiá-la. Depois da morte de sua mãe, em 1989, saiu em busca de sua história passada, realizando sua pesquisa na Checoslováquia, Áustria e Israel durante sete anos. Seu livro conta o resgate de uma história de três gerações de mulheres que compõem a história do século XX.

A socióloga pesquisadora do CNRS na França, Nicole Lapierre¹⁴², filha de sobreviventes de uma família judaica da Polônia, iniciou a busca de suas origens em Plot, na Polônia e a estendeu à França, Estados Unidos e Argentina, lugares onde recolheu testemunhos de sobreviventes, cujas narrativas nem seus filhos conheciam. Esta pesquisa resultou na publicação em 1989 de seu livro *Le Silence de la Memoire*, partindo em seguida para o estudo da transmissão entre gerações. Nas pesquisas em Plot descobriu um texto que havia sido escrito durante a guerra por um homem judeu, contando tudo que havia vivido e que, antes de deixar sua cidade, enfiou o texto aos pedaços dentro de uma garrafa. Lapierre soube então que em muitos *ghettos* alguns homens, sabendo que iriam partir, organizaram um arquivo que reuniu jornais, testemunhos e textos com a finalidade de fazer outros saberem. Pesquisando a autoria do texto que encontrara, Lapierre descobriu ter sido *Kerman*, resistente no Levante do *Ghetto* de Varsóvia. Seu filho, que vive em um *kibutz* em Israel, tinha dez anos durante a guerra e coube a ele reencontrar o texto do pai. O neto de *Kerman* morreu em campanha militar em Israel. As vicissitudes desta história, que é de três gerações, a encaminhou a intensificar as pesquisas sobre a transmissão e à escrita de “Le Livre Retrouvé”.

Os exemplos citados servem para ilustrar o modo como, em cada caso, as memórias da *Shoah* foram transmitidas de geração em geração, sublinhando o impacto traumático sobre a maternagem, uma vez que, tal como no exemplo exposto, os filhos dos sobreviventes vivem a dor de suas próprias mães com muita frequência. Esta transmissão da experiência traumática que não pôde ser elaborada se processa através das identificações, introjeções e incorporações, dependendo do modo como os próprios pais, sobreviventes, puderam lidar com suas perdas, tornando possível ou não um trabalho de luto. Muitas vezes, as filhas são capazes de superar as experiências de suas mães, atingindo uma maior integração psicológica, como ilustrado com as duas escritoras que acabamos de mencionar.

¹⁴² Na época em que começou suas pesquisas nesta área, Lapierre trabalhava com Edgard Morin no CNRS, e era conhecida como pesquisadora no campo do envelhecimento.

Quem sabe, através de sua própria recuperação e desenvolvimento da capacidade criadora, inclusive da maternidade, haja uma certa modalidade de cura e resolução do passado, que permita um esquecimento, necessário para a abertura de novas perspectivas de um futuro para a terceira geração, livre da repetição dos traumas e lutos das gerações anteriores. Caso contrário, o que as pesquisas têm demonstrado é a presença persistente dos fatores traumatogênicos nos sintomas de sujeitos da terceira geração. É o que veremos a seguir.

6.3

Efeitos da Transmissão Traumática sobre a Terceira Geração

Em novembro de 1982, Terez Virag¹⁴³ proferiu uma conferência na Academia Húngara de Ciências, em Budapeste, cujo conteúdo coincidia com o conhecimento divulgado nos Estados Unidos e em Israel. Tratava da transmissão de efeitos de traumas severos para a *terceira geração*, na Hungria.

Sua tese defendia a persistência de uma relação arcaica entre mãe e filho em famílias de sobreviventes da *Shoah*. Durante a análise de algumas crianças, Virag reconheceu o modo como, através de seus sintomas, se revelava a dinâmica familiar relacionada aos fatores traumáticos ligados ao passado de seus avós. Essas crianças só poderiam ser ajudadas quando seus pais pudessem lidar com a sua história de forma a discriminar os acontecimentos traumáticos vividos pelos seus próprios pais (avós), das experiências traumáticas atualizadas na sua geração. Os medos engendrados na relação da primeira com a segunda geração poderiam então ser enfrentados e sua modalidade de transmissão transformada, de modo a poupar a terceira geração de uma repetição incessante.

Paul foi o primeiro paciente que possibilitou a percepção da ligação entre os sintomas da criança e os acontecimentos traumáticos da vida dos avós, 40 anos antes, produtores de temores vividos na atualidade pela sua mãe (Virag, 1981:53).

Em 1981, chegou à clínica uma jovem e bela mulher para consulta a respeito do que julgava ser o principal problema do filho – uma passividade geral.

¹⁴³ Psicanalista de crianças, filha de sobrevivente, dedicou esta conferência à memória de sua mãe que fora deportada para Ravensbrück no dia 9 de novembro de 1944. Virag é membro da Associação Internacional de Psicanálise e vive em Budapeste.

Ele não gostava de ir ao jardim de infância nem de realizar tarefas, só comia o que já era familiar, novidades lhe causavam dificuldades e, à noite, não conseguia dormir sozinho, somente na cama dos pais. *Paul* foi um bebê inquieto que chorou continuamente até os 3 anos, até os 18 meses acordava aos gritos durante a noite, demorando três a quatro horas para ser acalmado e durante o dia raramente dormia mais que meia hora. Tinha um resfriado constante acompanhado de otite e com um ano de idade foi submetido a uma amidalectomia. Sua fala começou tarde. Desde um ano de idade, era dado a rompantes de agressividade quando chutava e mordia quem estivesse por perto, estado que persistiu até o momento da consulta, repetindo-se todas as manhãs ao sair para a escola. Muito agarrado aos pais, tinha que ser *arrancado* deles. Diante dessa descrição, *Paul* foi uma grande surpresa. Chegou à consulta um menino bonito, bem desenvolvido, bem articulado e de fácil contato que, imediatamente, quis entrar sozinho na sala, onde decidiu rapidamente os brinquedos que ia utilizar, parecendo estar satisfeito e à vontade na situação.

Suas brincadeiras eram povoadas de elementos bizarros, como aos poucos foi se revelando ser também sua vida. Ele contou rindo que dorme no banheiro e quando alguém abre a torneira ele quebra a lâmpada, que logo é substituída por outra. Um acidente ocorrido durante as férias de Natal – choque em uma lâmpada em curto – foi relatado por ele, mas, alguns dias depois, em sua casa, deitou-se no chão de onde não mais se levantou dizendo-se paralisado, motivo pelo qual foi hospitalizado. A hipótese de se tratar de efeito do choque sofrido foi afastada. Em contato constante com a mãe de *Paul* durante este período, Virag compreendeu que ela reforçava o acidente trivial de *Paul* com seus próprios medos e ansiedades. Pediu então que eles fossem juntos vê-la assim que *Paul* deixasse o hospital. Ao voltar à consulta, contou, em sua brincadeira, a história de um menino que ficava sozinho porque sua mãe e seus avós morreram na guerra. Só uma avó e o menino sobreviveram. Esses conteúdos se repetiam também em sonhos que o faziam chorar, para logo depois se sentir aliviado, ao constatar que os pais estavam vivos.

Algum tempo depois, passou a dormir só em seu quarto, e sua evolução quanto à independência e tranquilidade era visível. Foi quando sua mãe procurou Virag chorando, em estado de profunda ansiedade, para pedir ajuda. Seu marido lhe propusera saírem de férias e ela se sentia incapaz de deixar o filho. Como era

evidente tratar-se de um sintoma, Virag resolveu investigar. Só então o segredo da família foi revelado – sua origem judaica, segredo de sua vida, tinha que permanecer oculta, *Paul* jamais deveria saber. Por esta razão escolhera uma profissão, comércio exterior, que a levava à Alemanha constantemente, desde a época da escola, quando lá foi estudar e quis permanecer em casa de alemães para aprender a falar a língua com um sotaque perfeito. Nesta época tinha o hábito de roubar comida na geladeira e quando foi surpreendida se sentiu arrasada e envergonhada. Jamais relacionou suas escolhas e condutas com o passado. A sua infância traumática foi se delineando de forma mais destacada na relação com sua mãe, a avó de *Paul*. Quando a mãe de *Paul* nascera, em 1948, sua mãe não pôde amamentá-la, por ter caído gravemente doente, tendo que ser hospitalizada. Recuperada, estabeleceu uma relação tão estreita com a filha que nem no banho se separavam, mantendo sobre ela um olhar constante, mesmo passada a adolescência. Sua própria mãe havia sido deportada aos 20 anos para Auschwitz junto com seus pais, que morreram na câmara de gás, e sua sogra sobreviveu escondida com o filho, pai de *Paul*, nascido em 1944. Ela própria escapou ilesa de acidentes, que envolveram gás e fogo, por três vezes. Foi só depois dessa lembrança que ela foi capaz de separar a ansiedade face à separação de seu filho dos medos reais a respeito de sua própria mãe antes de seu nascimento, e pode acompanhar o marido em viagem.

No desenrolar da análise de *Paul*, foram surgindo conteúdos relacionados a histórias de seus avós durante a guerra, de fome, de pessoas que viviam pouco tempo, de desmaios por envenenamento com gás, bombas e explosões, conteúdos que traduziam uma confusão entre fantasias e realidades vividas e contadas por seus familiares, que o deixavam imerso em fantasias de perigos e desgraças. Paralelamente, as entrevistas com sua mãe revelavam toda a história de seus bisavós e avós, que lhe havia sido contada quando criança pela sua mãe e que ela própria relatava com uma intensidade afetiva de tal ordem que mais parecia tratar-se de sua própria história. Identificada aos sentimentos de sua mãe, ela reagiu de forma ambivalente, pois sentira muita raiva por ter escutado histórias tão terríveis quando era tão pequena. Essa precocidade se repetia na sua relação com *Paul*, quando sentia dificuldade em discernir quando ensinar o filho a enfrentar um perigo e quando protegê-lo, conflito que muitas vezes a levava a expô-lo a perigos desnecessários e outras a impedi-lo de lidar com situações que poderia enfrentar.

Os conflitos e a ambivalência vividos na relação com a sua própria mãe adquiriram um matiz ameaçador e hostil. Uma simples conjuntivite do filho a deixava em pânico, ou um ponto de irritação no seu corpo era diagnosticado por ela como uma possível erisipela. Era verdade o que ela dizia a respeito de si mesma, ‘eu só consigo pensar no pior’. Quando criança, identificada à sua própria mãe, havia aprendido que sentir *medo* era o equivalente a estar viva, mas, agora, quando os medos intensos que sentia se referiam ao momento presente, mais parecia que se *punir* era igual a estar viva. Ficou claro para Virag que a única maneira de libertar *Paul* da confusa trama tecida em torno das três gerações, era a possibilidade de sua mãe se tornar capaz de proceder à discriminação entre os acontecimentos traumáticos do passado e os fatos atuais de sua vida.

Emeshe tinha 10 anos quando chegou para a análise depois de uma série de crises de asma. Muito tempo depois de iniciada, no contexto de um sonho, Virag descobriu que guardava segredo a respeito de sua origem.

Eu estava com medo e fui levada a um campo com mamãe, então Hitler chegou e disse para me jogar no fogo. Primeiro eles jogaram a mamãe e depois a mim. Quando mamãe foi atirada no fogo, acordei – então eu ainda não tinha sido morta – porque eu escutei a mamãe gritar, e aí eu fiquei apavorada e minha garganta fechou (Virag, 1984 p.253).

Ao lhe ser perguntado, o que sabia sobre Hitler, *Emeshe* contou que sua avó falara dele após um filme a que assistiram e ela lhe perguntara se era verdade. Ela conta: “Vovó disse que era verdade sim – as pessoas tinham que ficar de pé na beira do Danúbio para seu cabelo poder ser raspado. Mamãe disse que faziam coisas ainda mais horríveis. Eles punham estrelas – aqui, nos seus corações” (Idem. Ibidem).

Susy era uma criança de 1ª série que depois de ter sido ameaçada de ficar retida após a aula, começou a vomitar todos os dias antes de ir para a escola. Nas brincadeiras representava o papel da médica do dia encarregada das crianças, e diagnosticava: “elas vomitam porque têm medo”. O tema de envenenamento e vômito apareciam com frequência na terapia de *Susy*. O pai foi chamado, e ao lhe ser perguntado o que sabia a respeito, esclareceu que eles não costumavam dar água a *Susy*, só ‘coca-cola’ e leite, porque a água em Budapeste, era excessivamente clorada. Virag insistiu na pergunta, por saber que a maioria dos húngaros tinha conhecimento de que a água de Budapeste era retirada em grande parte do Danúbio, considerada uma das melhores águas potáveis do mundo. Mas sabia também que não era possível deixar de lembrar o que igualmente era sabido

em Budapeste – que uma das práticas costumeiras dos nazistas era colocar os judeus em fila ao longo das margens do Danúbio de tal forma que ao serem baleados, caíssem diretamente nas águas do rio. Além disso, em sua própria infância, haviam recebido comida envenenada e disso conservaram um medo permanente. Durante sua permanência no campo de concentração, a mãe de *Susy* havia sido objeto de experiências com drogas. Provavelmente eram estes os motivos da “suspeita de perigo de envenenamento” das águas; uma defesa a *posteriori* frente aos traumas sofridos por uma geração e transmitidos na cadeia intergeracional.

Tibor, 10, era um menino anoréxico, astênico, em péssimas condições físicas, internado para tratamento em um sanatório. Quando sua mãe foi à consulta mostrou um retrato de *Tibor* e um ticket de bonde numerado, acrescentando – ‘ele parece alguém saído de Auschwitz – pele e osso’. Estranhando que em 1979 uma criança fosse comparada a alguém saído de Auschwitz, Virag logo descobriu que ela o identificara ao avô materno. Este sim, voltara pele e osso, e tempos depois se suicidou. Era um segredo que nem com sua mãe, a avó de *Tibor*, ela podia falar.

Rosie, 5, foi trazida pela mãe em busca de ajuda para sua enurese noturna (1981). A família vivia com a avó materna, tinha uma boa situação financeira, e *Rosie*, além da enurese, tinha medo da escola, onde era tida como agressiva. O que as outras crianças construía, *Rosie* destruía. Logo se soube que ela dormia muito pouco, ou porque acordava muito cedo ou porque resistia a dormir. Ao ser entrevistada, a mãe de *Rosie* se queixou da própria mãe, que deixava a neta fazer coisas perigosas e do marido, que bebia muito. Ao se referir aos seus próprios pais, relatou que seu pai havia morrido durante a guerra no mês em que ela nasceu e que em seguida sua mãe sofreu um colapso nervoso. Ela própria tinha 2 anos quando sua mãe, avó de *Rosie*, foi deportada, e escapou porque foi adotada por parentes. Mesmo sabendo ter sido a única maneira dela sobreviver, ela nunca perdoou sua mãe por tê-la abandonado. No entender de Virag, ‘deixar *Rosie* fazer coisas perigosas’ indicava a condensação das experiências das duas crianças, tornando-as equivalentes. Um tratamento paralelo deixou claro, mais uma vez, que a etiologia dos problemas da filha estava conectada com os traumas vividos pela mãe e pela avó. O medo da repetição era tão intenso que ela não conseguia afrouxar o laço, sendo incapaz de deixar a filha se afastar dela, mesmo para ir ao quarto ao lado.

Diante destes exemplos, que são alguns dos muitos já encontrados na literatura especializada, muitos analistas têm apontado estruturas psíquicas com características específicas, semelhantes, em filhos de sobreviventes de uma catástrofe. Os testemunhos que aparecem nos casos clínicos da pesquisa de Virag demonstram como os traumas não elaborados seguem se repetindo nas gerações seguintes, atingindo os netos dos sobreviventes.

Kestenberg, especialista na temática em questão, analisou um jovem rapaz, cujos sintomas eram sugestivos de uma psicose. Outras fontes relatam como muitos filhos de sobreviventes de catástrofes coletivas apresentam características pseudo-psicóticas típicas. O paciente não se alimentava, se escondia na floresta e encarava o analista como um perseguidor. Quando Kestenberg situou seus sintomas dentro do contexto da experiência real que os pais do rapaz haviam sofrido na Europa, o comportamento do rapaz se normalizou. O paciente – que era de fato ‘pele e osso’ – impressionou a psicanalista que observou que, em Israel, muitos filhos de sobreviventes da *Shoah* que atendera encaravam o mundo com uma aparência e um olhar típico dos próprios sobreviventes (Kestenberg, 1974).

Em todos os casos citados por Virag, tratava-se de mães que superprotegiam seus filhos, sem serem abertamente agressivas com eles. Viviam em estreito relacionamento com suas próprias mães, cuidando delas, habitantes da mesma casa e incapazes de se separarem, apesar da forte ambivalência. A dificuldade maior era de discriminar a raiva que sentiam das mães, da raiva das condições desumanas enfrentadas no passado por ambas. Sempre se tornava necessário mostrar que a culpa e a destrutividade atribuída às mães (ou pais), não era delas (deles), embora reconheça que muitas vezes elas a reproduzissem com seus filhos.

Nos casos apresentados, a realidade traumática, não elaborada, preservada como segredo em uma geração, era o fator patogênico na seguinte. Diante disso, Virag indagou porque a transmissão das experiências vividas pelos sobreviventes aos filhos se repetiu posteriormente, e os induziu a transmiti-las para seus próprios filhos, a *terceira geração pós-Shoah*? Por que um mundo de horror que elas próprias não viveram, mesmo assim, era transmitido e revivido? (Virag, 1981:59).

Constatou que, numa sociedade que desumanizou e desenraizou indivíduos e grupos, da forma a mais cruel, os traumas são reativados durante várias gerações. Mesmo depois da vida voltar a se normalizar, as experiências

traumáticas e as perdas podem ter submergido através de clivagens, criptas, lutos patológicos ou podem ter entrado para o mundo dos mitos e das lendas. No entanto, para muitos o medo de ser queimado vivo, devorado, e certamente, o de se tornar um pária social, foram realidades da Alemanha nazista e das áreas devastadas pela sua crueldade mortífera, realidades que hoje, sabemos, se repetem.

O processo psicanalítico, indubitavelmente, reativa a relação com tudo que de enigmático se inscreveu na passagem de uma geração a outra, e por esta razão pode ser a chance de uma integração e um trabalho de luto, nos casos em que a clivagem e a cripta, como enclave, se constituem na principal proteção encontrada para evitar a realidade traumática, dando lugar a uma nova constituição psíquica.

A hipótese conclusiva a que se chega é que muitas famílias apresentando sintomas neuróticos e psicóticos serão bem sucedidas em seus tratamentos se for possível demonstrar a relação existente entre medos e sintomas atuais e situações traumáticas não elaboradas relacionadas às gerações anteriores. Sugerimos que a questão primordial consiste em tentar interromper o processo de transmissão do sintoma veiculado pelos pais e, para isso, o luto das perdas sofridas pelas gerações anteriores se torna indispensável. Se a dor puder ser transformada em palavra, é possível abrir um caminho para a rememoração do mundo amado e perdido, por mais doloroso que seja, única maneira de tornar possível interromper a silenciosa obsessão de repetir os horrores vividos, para deles se proteger.

Aqueles que sobreviveram aos campos de concentração e de extermínio começaram uma nova vida ao final da guerra após perderam seus lares, familiares, posição social, profissão e meios de sustento. Muitos foram para outros países, onde tentaram se integrar em meios culturais desconhecidos, sem falar a língua. Em sua grande maioria permaneceram em silêncio quanto ao passado. Tentaram esquecer, varrer da memória por completo, única possibilidade de seguir vivendo.

Mas o efeito de um trauma é longo e duradouro e acontecimentos às vezes triviais, são capazes de desencadear o retorno do traumático, às vezes de uma forma tão mortífera quanto foi o acontecimento que o gerou. A interrogação que permanece hoje, quando tantas guerras, genocídios e acontecimentos violentos no cotidiano deixaram e seguem deixando sobreviventes marcados pelo horror, é: até que ponto se pode esperar que os sobreviventes possam curar suas feridas, proceder ao luto pelas suas perdas e integrar o passado ao presente, aceitando a

catástrofe como uma realidade e viver com ela, quando o que constatamos é uma infindável sucessão de repetições?

6.4

O Silêncio e a Transmissão da Memória

A capacidade de um ser humano, de lidar simultaneamente com aspectos da realidade e com os afetos desencadeados pelo impacto de cada experiência, não é uma construção estável e sempre disponível. Quando o *Eu*, surpreendido por uma experiência que não consegue administrar nem nomear imediatamente, é inundado pela angústia e desamparo, será preciso restaurar esta construção. Construção que um dia foi realizada às expensas da sustentação de um outro, repetidas vezes. Quando da manifestação de um afeto qualquer, aqueles que se ocupavam da criança aceitavam, reconheciam e modulavam esse afeto, atribuindo-lhe um sentido e uma orientação, até o momento em que o *Eu* próprio se tornou capaz de assumir esta função. A capacidade de expressar verbalmente a vida interior e de comunicar seus afetos é, posteriormente, efeito direto desta função que ligou um ser a outro.

Ora, diante da impossibilidade dessa troca, às vezes, durante anos, apagou-se a esperança de que uma experiência ou uma significação afetiva pudesse ser partilhada verbalmente sem perigo. Refiro-me ao tempo da catástrofe, em que o diálogo com o outro cessou, instalando o silêncio e um retorno sobre si mesmo, na tentativa de busca de sentido a partir de um diálogo interior. Quando o outro foi aniquilado e junto com ele a confiança de esperar qualquer reação empática além da impossibilidade de uma previsão do que cada ser humano seria capaz de fazer, entende-se que a única saída foi o silêncio e, com ele, suas seqüelas. Portanto, entre o diálogo interior e a impossibilidade de se expressar em palavras a um outro, abriu-se um espaço vazio que precisava ser transposto.

O estudo de Adelman demonstrou o esforço que as mães – e as filhas – que foram entrevistadas fizeram para superar as dificuldades inerentes às experiências traumáticas e tornar *dizível* o que até então era apropriação do silêncio. Recordar os acontecimentos traumáticos e o significado que adquiriram em suas vidas foi sem dúvida um trabalho árduo, assim como foi sempre muito difícil vencer a forte

ambivalência vivida, quando se tratava da comunicação a seus filhos a respeito de suas próprias experiências traumáticas. Elas demonstravam jamais terem certeza do quanto deveriam contar sobre esse tema, deixando transparecer na sua fala sua posição ambivalente sobre o que e quanto dizer às suas filhas.

“Nós não falávamos do passado. Eu não sei quanto ela sabe. Não, nós não falávamos disso. Eu não falei disso. Por que deveria eu descrever coisas tão horríveis? Ela sabe tudo, ela sabe o suficiente... É isso, é tudo” (Adelman, Op.cit:239). A ambivalência se devia aos sentimentos confusos que acompanhavam o passado doloroso, que se definiam mais como *vergonha* do que como *culpa*, embora ambos estivessem presentes. O medo de contaminar a vida ou a perfeição dos filhos, com o que considerava que ‘fosse lhes fazer mal’, medo existente em quase todos os sobreviventes, os levava a silenciar.

Eu sentia uma profunda vergonha de haver vivido uma tal... de haver vivido uma experiência tão humilhante. Uma existência tão incrível, desumana. Eu sentia muita vergonha de ter vivido daquele jeito. Eu gostaria de criar filhos equilibrados, fortes, felizes e é melhor que não saibam nunca desses fatos. Eu esqueci que se eu criasse filhos sem lhes contar toda a verdade, eles seriam, na verdade, muito mais pobres e não mais ricos...Penso que sustentar um mistério como esse pode ter sido um peso muito maior do que ter lhes revelado tudo. Mas essa revelação só foi feita tarde demais. (Idem.Ibidem).

Ainda um outro depoimento mostra como a necessidade de representação da história dos pais levou os filhos a criarem uma narrativa que lhes permitiu atribuir alguma inteligibilidade ao discurso esburacado e enigmático do traumatizado.

Quando eles eram pequenos e perguntavam: “O que é isso?” (gesto para mostrar o número tatuado em seu braço) Eu respondia: “É meu número de telefone.” Não era muito original, mas...Eu não podia...o que dizer a uma criança? Eu tinha a impressão que alguém pegava as minhas entranhas e as torcia (chorando). Quando eles me perguntavam como é que eu não tinha avô e avó, a resposta era: “Porque Hitler os matou.” Minha filha disse que ela tinha uma foto desse homem – ela sabia quem era Hitler, alguém deve ter lhe explicado ou ela viu, não sei – e ele avançou com um fuzil: “Vocês são os avós de Karen L.? e quando ele os encontrou – bom”. Eu não expliquei por que não pude fazê-lo (Idem,Ibidem).

A decisão de saber o que transmitir ou, até mesmo, se era preciso dizer qualquer coisa aos filhos, surgia sempre carregada de angústia. Para algumas mães, a experiência da *Shoah*, suas recordações da degradação e da humilhação eram uma espécie de veneno em suas veias, que elas temiam que pudesse vir a contaminar seus filhos. Daí carregarem seu passado em silêncio, como se fosse uma vergonha secreta, mas a expressavam vez por outra dizendo: “Não te esqueças. Lembra-te sempre”, uma injunção paradoxal já que seus filhos passavam a ter que se lembrar de algo que, ao mesmo tempo, não lhes era permitido saber. Outras desejavam intensamente que os filhos soubessem,

compreendessem seu passado, partilhassem sua experiência de perda e sofrimento e, ao mesmo tempo, não queriam deixar de protegê-los do horror inimaginável que achavam que os atingiria caso viessem a ter qualquer contato com ele.

Assim, as narrativas que produziam serviam simultaneamente para revelar e dissimular as lembranças traumáticas. Suas descrições concentravam a recusa da realidade traumática, suas alterações e deformações, dotando a narrativa de seus traumas de um caráter ambíguo, fragmentado e contraditório, que teve como consequência o luto patológico (Freud) ou a doença do luto (Abraham e Torok), com seus desdobramentos e efeitos na transmissão às gerações seguintes.

Adelman compreendeu essas narrativas deformadas, à luz das flutuações no plano do controle afetivo, do fluxo regressivo e da capacidade de representação segundo o imaginário de cada sujeito. Como nos casos de muitas mães entrevistadas que descreveram que seus piores momentos passados no campo foram de agressões físicas extremamente penosas – tais como a fome, o frio e a dor. Ao contrário, seus filhos raramente faziam alusão a essas experiências em suas narrativas. É provável que jamais tenham escutado da boca de suas mães qualquer referência a esses momentos de angústia física, nem fazia parte de seu imaginário.

Suas filhas também mostravam grande diversidade na qualidade de suas representações de objeto no que tange às recordações da *Shoah*. O confronto com a experiência de suas mães introduziu uma mudança qualitativa no estilo de suas representações, caracterizada pela inibição da capacidade de compreender o outro e de com ele estabelecer uma relação flexível, significativa e de reciprocidade.

Elas tinham uma tendência a considerar as experiências de separação como os piores momentos que suas mães conheceram. Suas mudanças regressivas estavam associadas a representações (fantasias) que tinham de separações brutais, forçadas e irrevogáveis vividas por suas mães. Com frequência, tinham consciência que falar sobre separação era perturbador e doloroso para suas mães e aprenderam a não perguntar nada a esse respeito. Resultou que essas mães se tornavam incapazes de ajudá-las a dominar e organizar as emoções ligadas a separações, levando eventos relacionados a qualquer tipo de separação a se tornarem extremamente significativos para elas muito precocemente.

O *silêncio* acabou por gerar consequências singulares, tanto para as mães quanto para as filhas. As mães do grupo estudado, que jamais haviam falado a

seus filhos a respeito do que haviam vivido, revelaram uma reduzida capacidade de tolerância e de expressividade no plano afetivo e no domínio da memória traumática. Era freqüente seu mundo de representações se mostrar lúgubre, malévol e imprecisamente definido. Quanto às filhas, tinham uma tendência a viver regressões importantes, também no plano das relações afetivas, no que se refere a poder expressar seus afetos que se refletia no fracasso do estabelecimento de uma relação verbal dialógica. Quanto à memória traumática, tentavam dominá-la através da racionalização, do evitamento ou da recusa da realidade; na verdade do que elas não sabiam, e não queriam saber, sobre o passado familiar e a *Shoah*.

Ao mesmo tempo em que possuíam sua herança histórica, elas não a possuíam, pois o *silêncio* de suas mães dava lugar a intensos conflitos, entre querer e não querer saber. Sem a liberdade de se informar sobre a história de suas mães, encontravam-se confrontadas a um terror inominável, uma vez que o saber que faltava no tecido de sua história pessoal se revestia imaginariamente de significações tóxicas e mortais, como se o fato mesmo de saber fosse destrutivo, dotado de um poder de aniquilamento. Além disso, o medo de poderem ser absorvidas pela dor de sua mãe explicava a fragilidade das fronteiras que mantinham entre si mesmas e os outros, fazendo com que o *silêncio* sobre a *Shoah* passasse servir como ilusão de salvaguardar os limites entre sua própria realidade e a história de sua mãe. Sentimentos profundos de abandono, de perda e, freqüentemente, de cólera, devido à raiva que sentiam de uma mãe incapaz de ajudá-las a compreender e se apropriar do sentido de sua história pessoal, constituíam a principal tradução do matiz afetivo ambivalente dessa relação.

Nos casos em que o silêncio jamais se rompeu e, uma vez perdida a confiança na capacidade materna de reconhecer sua própria necessidade de saber e reconhecer a autenticidade de sua própria experiência de vida, as filhas renunciaram ao direito de conhecer sua própria história e acabaram por se afastar de suas mães. *Ellie*, uma das mulheres da segunda geração entrevistada por Adelman, fala da luta, de seu esforço para compreender o silêncio de sua mãe:

Eu tinha a impressão de que não eram coisas que se pudessem simplesmente contar, que eram experiências vividas, fatos e coisas que aconteceram. E que tudo que se podia fazer era conhecer vagamente a situação, mesmo quando se contam algumas coisas, porque elas não vão te tocar profundamente. Elas não vão te colocar na situação, você compreende? É justo – não basta perguntar, pedir que te diga do que se trata. Ou de – você compreende? – porque você não pode realmente tocar nisso, estar realmente lá, mesmo que alguém te conte. A menos que seja pra aliviar um peso sobre eles, de uma certa maneira. Eu não

sei...Eu não acho que isso seja suficiente Há a intensidade. Também penso que é algo tão íntimo. (Op.cit: 241).

Alguns anos antes, *Ellie* havia sido internada em um hospital psiquiátrico como psicótica e foi nesta experiência que ela encontrou um domínio de silêncio, comparando-o ao silêncio de sua mãe. Ela se interessava, em parte, pelo que era muito íntimo e se situava no limite da compaixão pela mãe, mas no âmago do seu dilema, entre saber e não saber, surgia sempre o reconhecimento de não poder comunicar o que sentia com palavras (Idem.ibidem). Na sua descrição, tanto *Ellie* quanto *Lilly*, como também muitos outros filhos de sobreviventes, tocaram em aspectos cruciais da experiência traumática – a intimidade e a intensidade – que residem no fundo de um tal *silêncio*, que impede o contato e inviabiliza a integração do conhecimento sem, no entanto, impedir a *transmissão* de uma geração para outra.

De acordo com as pesquisas de Adelman, ficou claro como a comunicação parental direta é somente uma das numerosas formas de acesso ao conhecimento, que permite aos filhos de sobreviventes desenvolverem uma compreensão das vivências de suas mães, e de situar sua própria história no contexto em que nasceram e cresceram. Devido à perturbação da capacidade de verbalização das emoções e dos afetos, inerente a toda experiência traumática, a sua integração psíquica depende de processos que ultrapassam em muito o simples conhecimento dos fatos. Nos casos da pesquisa, somente quando a mãe é capaz de criar um suporte para os estados afetivos da filha, desencadeados pelas recordações traumáticas, é que ela se torna capaz de integrá-las.

A mãe deve permitir à sua filha exprimir aquilo que ela mesma não consegue verbalizar. O processo de integração é sempre um processo recíproco resultante de um intercâmbio entre mãe e filha. Juntas, elas podem tecer uma narrativa comum reconstituída(...)a capacidade da filha de verbalizar uma experiência, de resistir à angústia de sua mãe e de participar com ela do processo de reconstituição e reparação (Idem:243).

Somente um processo de integração das recordações traumáticas permite a aquisição de um conhecimento que passa a poder ser utilizado como tentativa de reparação da cadeia da história familiar e cultural que foi interrompida. Para que esta operação tenha lugar, é fundamental que a geração de sobreviventes tenha perlaborado (*durchgearbeitet*) o traumático e atravessado o trabalho de luto que lhe corresponde, sem o que a clivagem (*Spaltung*), constituída com a finalidade de

proteger o *Eu*, e garantir que a realidade se mantenha recusada (*verleugnet*), só tende a se aprofundar. Mas se a perlaboração e o luto se efetivarem, a tentativa, por parte da *Segunda Geração*, de dominar, assimilar e transformar as lembranças da tragédia vivida pelos seus antecessores tem chance de ser bem sucedida. Parece-me ser esta a única maneira de impedir que experiências catastróficas sob a forma de traumas não elaborados se perpetuem como uma tragédia viva, nos efeitos que se repetem na vida dos sobreviventes e que são transmitidos de forma traumática de geração em geração.

Na tentativa de encontrar caminhos alternativos, um destino do trauma que permita uma atenuação para seus efeitos prolongados sobre o sobrevivente e sua descendência, recorreremos mais uma vez aos mestres que nos acompanham neste trabalho, Freud e Ferenczi, descobrindo na riqueza de seu debate sobre a questão traumática, e na sua retomada, posteriormente, por Abraham e Torok, uma contribuição teórica que aponta novas perspectivas de solução. Estes, atentos à incapacidade do sujeito elaborar uma situação traumática, acompanharam sua propagação às gerações seguintes, onde reaparecem como enigma ou como impensado. Além disso, acompanharam os efeitos de segredos de família na transmissão intergeracional e de seus aspectos patológicos quando afetam a capacidade de simbolização de conteúdos traumáticos de gerações anteriores.

Um processo de integração recíproco, capaz de reconstituir uma narrativa na relação com um *outro* como testemunha e liquidar os efeitos patológicos de uma situação traumática, é o que consideramos ter se construído entre duas gerações, em um trabalho conjunto de pai e filho exposto em “Maus” de Art Spiegelman. Através da obra de Spiegelman, pretendemos abordar esta possibilidade de elaboração, utilizando como suporte sua própria fala durante as entrevistas que deu a Gary Groth (1988)¹⁴⁴, Claudia Dreifuss (1989)¹⁴⁵, Susan Jacobowitz (1994)¹⁴⁶ e que foram posteriormente comentadas por Dominick LaCapra, em seu livro *History and Memory after Auschwitz* (1998). Nosso empenho se orientou no sentido de evidenciar os efeitos que um acontecimento traumático sofrido por uma geração tem sobre as gerações subseqüentes e a

¹⁴⁴ Groth, G. Art Spiegelman and Françoise Mouly In: **The New Comics**. Ed. Gary Groth and Robert Fiore, New York, Berkeley Book, 1998.

¹⁴⁵ Dreifuss, C. “Art Spiegelman, ‘If there can be no art about the Holocaust, there may at least be comic strips’” In: **The Progressive Review** 53 (1989), p.34.

¹⁴⁶ Jacobowitz, S. “Words and pictures together ‘An Interview with Art Spiegelman’, In: **Writing on the Edge** 6 (1994), p. 49.

possibilidade de uma elaboração e posterior integração, através de uma obra artística cuja característica essencial, em termos metapsicológicos, consistiu na relação que estabeleceu entre a criação sublimatória e o humor, como atenuantes do impacto da realidade.

6.5

Art Spiegelman: “*Maus*”

Arthur Spiegelman nasceu no dia 15 de fevereiro de 1948 em Estocolmo, na Suécia e emigrou, ainda criança, com seus pais para os Estados Unidos. Lá estudou desenho em quadrinhos, charges e animação (*cartooning*), ainda na escola e, aos 16 anos, começou a desenhar profissionalmente. Apesar de seus pais desejarem que ele estudasse para ser dentista, graduou-se em Arte e Filosofia na *Harpur College* em 1968, quando se ligou ao *underground comix movement*.

Na década seguinte, tornou-se um colaborador regular para várias publicações underground incluindo *Real Pup*, *Young Lust* e *Bizarre Sex* sob uma variedade de pseudônimos tais como *Joe Cultrate*, *Skeeter Grant* e *Art Flooglebuckle* criando desenhos como *Ace Hole*, *Midget Detective*, *Nervous Rex*, *Douglas Comics* and *Cracking Jokes*. Em 1975, junto com Bill Griffith, fundou a *Arcade*, revista influente no meio, com artistas como *Robert Crumb*, *S. Clay Wilson* e *Justin Green*.

Paralelamente à sua carreira de cartunista, ele editou várias revistas cômicas e em 1980 ele iniciou a revista *Raw* com sua esposa, *Françoise Mouly*, em cujas páginas ele ajudou a revelar inúmeros talentos americanos, como *Mark Beyer*, *Chris Ware*, *Dan Clowes* e *Charles Burns* entre outros.

A partir de 1958, deu início a um livro no qual relata as experiências vividas por seus pais, judeus poloneses sobreviventes de *Auschwitz*, durante a guerra, que foi publicado em 1972, em *Funny Animals*, livro que batizou de “*Maus*”. Na ilustração dos quadrinhos que, junto com as legendas, compõem a narrativa, os judeus estão representados por ratos (*Maus*) e os nazistas por gatos (*Katzies*)¹⁴⁷; os poloneses aparecem como porcos, enquanto os demais estereótipos são

¹⁴⁷ A razão para usar animais serve ao objetivo de distanciar o leitor, de modo que mesmo aquele que não viveu, direta ou indiretamente, a experiência do horror, possa se aproximar dela.

miniaturizados. Apontava, desta maneira, o processo de simplificação e desvalorização exercido antes e durante a *Shoah*, não apenas pelas práticas dos *Nazis* como também por todas as respostas dadas aos acontecimentos da época que refletiam a banalização do mal e a indiferença que a acompanhava.

Baseado nas recordações de seus pais, e posteriormente, de sua madrasta, expandiu seu trabalho para uma novela gráfica completa, que desenhou entre 1980 e 1986. Em 1991 finalizou “Maus II”, Prêmio Pulitzer no mesmo ano.

Inicialmente, publicou partes de “Maus” na revista *Raw* (1980-1981). Os volumes I e II, que apareceram em 1986 e 1991, respectivamente, consistiam no uso de um gênero cômico de revista em quadrinhos – tiras cômicas do *New York Times* de Domingo – para falar de temas da maior seriedade, uma vez que se trata da narrativa de um sobrevivente da *Shoah* e da sua transmissão oral, sob forma de testemunho, a pedido de seu filho. Ao mesmo tempo, como aprendemos com Freud, trata-se de uma demonstração renovada das possibilidades do “cômico” na elaboração de um trauma. Voltaremos a isso oportunamente.

Ao se fazer autor de um livro ilustrado em quadrinhos, cujo conteúdo é o testemunho de um sobrevivente da *Shoah*, seu pai, utilizando o gênero cômico como veículo, Art Spiegelman conseguiu encontrar um modo inusitado de abordar esse acontecimento catastrófico, ao mesmo tempo em que subverteu a função do cômico ampliando seu campo de ação a novos espaços e temas, de uma forma que parece confirmar a tese freudiana sobre o papel do humor como uma das funções do *Supereu* (Freud, 1927).

O primeiro volume é intitulado **Maus: A história de um sobrevivente** que em inglês tem como subtítulo *My Father Bleeds History* (Mid-1930s to Winter 1944) que significa “Meu pai sangra História”, e o segundo volume, **Maus II: A História de Um Sobrevivente - E foi aí que meus problemas começaram** (de meados de 1930 ao inverno de 1944).¹⁴⁸

O que é peculiar neste trabalho de Spiegelman é o fato dele ter se empenhado em tratar um tema que ele próprio considerava ser, ‘o trauma central

¹⁴⁸ Spiegelman, **Art. Maus I**, New York, Pantheon Books, 1986 e **Maus II** idem, 1991. No Brasil, **Maus I** trad. Ana Maria Souza, Ed. Brasiliense, 1987 e **Maus II**, Ed. Brasiliense, trad. Maria Ester Martino, São Paulo, 1995.

do século vinte' (LaCapra, 1998:140)¹⁴⁹, como assunto de uma tira cômica publicada semanalmente no **New York Times** de domingo, o que de início pareceu chocante a leitores de distintas áreas, crenças e religiões criando um mal-estar que certamente se repete sempre que é lido. A tira cômica aos domingos em Nova York fazia parte da rotina semanal e por isso mesmo ela chegou em todas as casas, independente de raça, credo ou status, rompendo a barreira de silêncio que se instalara em torno da *Shoah*. Ele inseriu um tema doloroso, que para muitos foi impossível colocar em palavras, no contexto de uma das mais triviais modalidades de comunicação de cultura popular, com um tipo de linguagem coloquial, simples e direta, facilmente apreensível para qualquer leitor. Não há dúvida de que Spiegelman inventou uma nova forma de endereçamento para o trauma infringido à humanidade, com todas as seqüelas dele resultantes (culpas, vergonhas, ódios) incluindo a transmissão dos traumas para a segunda geração, devido à ausência de *perlaboração*, assim como o prolongamento de lutos não realizados.

É inegável a sua habilidade na abordagem das três dimensões que pretendeu cobrir. A histórica (*Shoah*), a etnográfica (a cultura judaica sobrevivente e a segunda geração) e a autobiográfica (o trauma individual e o coletivo). Além disso, a alegoria que constrói é impressionantemente precisa, mesmo quando se aproxima de forma irônica das mais complexas e difíceis situações, sem perder a seriedade em momento nenhum, conseguindo restaurar a história de seus pais, paradigmática da geração sobrevivente da *Shoah*, através da transmissão oral e do desenho, sem estetizar o horror. Trata-se de humor e não de fazer rir.

O humor emerge da relação do filho, intelectual e sensível, com o pai que é um ícone do sobrevivente, emigrante nos Estados Unidos. Humor mudo e cheio de tristeza, próximo às lágrimas. Ao mesmo tempo, o leitor convidado a mergulhar nas particularidades mais íntimas do cotidiano e da história de um sobrevivente, se percebe adquirindo uma tolerância e aceitação crescentes das manias e obsessões do pai que tornam a convivência com ele um fardo pesado. O passado, que irrompia sob a forma de sintomas, fazia sua vida com Alma, no presente, representar uma simples moldura para atualização dos traumas vividos.

¹⁴⁹ A frase de Spiegelman aparece em “If there can be no Art about the Holocaust, there may at least be comic strips”, entrevista com Claudia Dreyfuss In: **The Progressive Review** 53, 1989, p.34.

“Maus” conduz o leitor a se mover de acordo com distintas posições subjetivas, uma vez que os eventos relatados por Spiegelman pertencem a distintas épocas da vida daqueles que viveram a *Shoah* e sobreviveram para testemunhar. O autor tanto se refere aos acontecimentos prévios à guerra e durante a guerra, quanto aos posteriores à libertação, ainda na Europa, e à emigração. Na justaposição do presente e do passado, Spiegelman ressaltou as diferenças radicais entre a Polônia pré-guerra, a Polônia ocupada pelos nazistas (1938-1945) e Rego Park, Nova York, cidade de emigração dos tempos atuais.

Sucesso de crítica e de vendas, “Maus” foi traduzido e publicado em 16 línguas, além de existir em CD-ROM desde 1997. Seu maior mérito foi ter levado os acontecimentos da vida dos judeus na Polônia e seu destino durante o período nazista para as ruas de Nova York, quase 50 anos depois. Desta forma, se tornou capaz de despertar a atenção de pessoas que talvez jamais fossem expostas ao que se passou na Europa entre 1933 e 1945 se não lhes chegasse às mãos, dentro de suas casas, aquela tira cômica de jornal todos os domingos. A partir de então, as questões suscitadas pela *Shoah* e seus efeitos sobre a segunda geração passaram a fazer parte do cotidiano americano, inseridas na casa de qualquer um. Já não era mais possível manter a ignorância, a evitação ou o silêncio depois da apresentação feita por Spiegelman. Sem usar qualquer sentimentalismo ou distorção como recurso, ele conseguiu abordar os aspectos mais complexos e as questões mais difíceis e dolorosas da catástrofe que se abateu sobre seus pais e os efeitos que acarretou sobre a sua própria vida.

As ilustrações de Spiegelman dão, com riqueza de detalhes, subsídios para a compreensão de como se processa a transmissão de um evento traumático para alguém que sofreu seus efeitos, sem tê-lo vivido diretamente. A partir desses efeitos, cria-se a necessidade de sustentar um testemunho sobre aquilo que foi silenciado pelo traumatizado. O testemunho, neste caso, é de “Maus” e a testemunha é *Vladek* pai de *Art*, que transmite ao filho um passado angustiante que ainda não foi apaziguado. Através de seu investimento, *Art* conseguiu transformar todos seus leitores em testemunhas de sua história, sob duas vertentes – da tragédia e da criação. “Maus” não trata apenas da história de *Vladek* (pai de *Artie*) e de *Anja* (mãe de *Artie* que, anos depois de libertada e de haver sobrevivido a Auschwitz, já na América, cometeu suicídio), como do próprio

Artie em sua luta para compreender suas origens e as de sua família e no seu esforço de interromper a repetição.

6.5.1

Maus I : A História de um Sobrevivente

Na Polônia, antes da guerra, Vladek vivia de comércio de tecidos até se casar com Anja Zylberberg, filha de uma rica família de fabricantes de lingerie, de Sosnoviec. Logo depois tiveram um filho, Richieu, que morreu durante a guerra e a ele Art dedicou seu livro. Vladek e Anja tentaram fugir da vida dos guetos e, ao tentarem escapar para a Hungria foram presos pelos nazistas e deportados para Auschwitz. Era março de 1944.

Toda a concepção de “Maus” foi gerada a partir de um sonho que Vladek contou a Art: ele se encontrava num campo de concentração nazista de trabalhos forçados quando seu pai, avô de Art, apareceu, lhe dizendo que ele iria deixar aquele lugar e ir para sua casa para ficar com sua mulher e filho em *Parshas Truma*. Na tradição judaica, ignorada por Artie até aquele momento, *Parshas Truma* se refere a uma semana específica na qual uma seção particular da *Torah* é lida. A semana mencionada também tinha sido a do casamento de seus pais e a de seu próprio *Bar-Mitzvah*. A partir de então, o circuito rompido entre presente e passado, entre ele e seu pai, representado na ignorância que mantinha a respeito da cultura judaica, passou a ser restaurado no texto, devido ao interesse de Artie pela história de vida de seu pai, que culminou na narrativa que ele batizou de “Maus”. A evidência de uma falha na transmissão da tradição e da cultura, os traços desta ruptura com o passado e a história, se representava na necessidade imperiosa que Artie passou a sentir de reconstruir essa complexa história.

“Maus” é alegórica, não só porque trata indivíduos inseridos em uma história global complexa, mas também pela imagem gráfica que foi criada para dar suporte ao que seu autor queria expressar simbolicamente. Ilustrada em quadrinhos, sua imagem gráfica é sempre apreendida na diferença entre narrativa, imagem e diálogo, dando ensejo a um espaço para a reflexão crítica na transmissão traumática e onde as palavras que compõem suas legendas transportam o leitor para o enquadre real da situação vivida pelos protagonistas.

Múltiplas narrativas e tipos de texto constroem “Maus” – desde fotos, imagens, legendas, comentários, mapas da Polônia e dos Campos de Concentração, diagramas de esconderijos, fotografias reais dos arquivos familiares, planos detalhados dos fornos crematórios, tabelas de trocas de alimentos em Auschwitz e até um manual de sapateiro.

6.5.2

Maus II: E foi aí que Meus Problemas Começaram

O segundo volume foi dedicado a Richieu, seu irmão mais velho nascido antes da guerra, e também a sua filha, *Nadja*, terceira geração, cujas fotos estão dispostas na primeira página desse volume. Duas outras fotos podem ser vistas - uma de sua mãe com uma criança no colo e outra de Vladek depois de ser libertado. “Maus II” termina com a reunificação de Vladek e Anja depois de libertados de Auschwitz.

A cena final ilustra o encontro final de pai e filho, neste processo ao mesmo tempo testemunhal e elaborativo, no qual Vladek diz ao filho estar cansado de falar – “Cansei de falar, *Richieu...* agora *chega de histórias*”, enquanto no quadro seguinte, a imagem do túmulo de Anja e Vladek, equipara o final do livro com o final daquela vida que era e não era a sua (Idem:136).

Do lapso que levou Vladek a nomear Art com o nome do filho morto durante a guerra pode ser compreendido como, ao lado de um processo de elaboração se afirma a interminabilidade do trauma, cujas marcas não cessam jamais de irromper na consciência.

As entrevistas com seu pai foram gravadas na casa da infância de Art, onde Vladek seguia morando com sua segunda esposa *Mala* que era também sobrevivente da guerra, em Rego Park, Queens, Nova York. Como entrevistador, Spiegelman se ofereceu como testemunha e colaborador na produção conjunta de uma narrativa, em lugar do silêncio e da repetição. As entrevistas, somadas às suas vivências, constituíram a base desta narrativa composta de palavras e imagens, que na versão em CD foi enriquecida com as vozes de ambos. Quando se dedicou a ouvir o *testemunho* do pai, se permitiu ficar totalmente dependente dele com a finalidade de desvendar sua própria história.

Para Vladek, como para a maioria dos sobreviventes de um trauma, a relação com o passado aparece inibida por ser um passado povoado pelos fantasmas das figuras amadas, desaparecidas na guerra, experiências que gostaria de manter no esquecimento. No entanto estas figuras são mais reais e presentes do que são as pessoas da realidade à sua volta. Segundo LaCapra, a relação de Artie com seus pais revela a transmissão de um fantasma; “é a cripta para os resíduos traumáticos, os fantasmas e as obsessões, que é transmitida através das gerações, inconscientemente” (LaCapra, 1998:154).

A insistência em seu questionamento a respeito do mundo perdido de seu pai, que este evita a todo custo evocar e que só conseguiu reconstruir com a co-participação do filho, gerou uma narrativa que aborda a constante emergência do passado traumático não dominado, em vários níveis.

A causa principal da culpabilidade de seus pais foi a morte de seu irmão mais velho. Richieu havia sido mandado para longe da família, como muitas crianças na época, para permanecer em um lugar seguro, e apesar disso, foi ele o único dos três que não sobreviveu. A mulher encarregada de cuidar dele lhe ministrou um veneno quando estavam prestes a ser deportados para a câmara de gás em Auschwitz.

Ao final do primeiro volume, num episódio com o subtítulo “Prisioneiro no Planeta do Inferno: Um Caso”, Art relata a tragédia que foi o suicídio de sua mãe, em 1968. Ele tinha 20 anos, tinha viajado para um fim de semana com a namorada e quando voltou sua mãe estava morta. Num estranho deslocamento do sentimento de culpa semelhante ao dos sobreviventes, passou a sentir os familiares lhe atribuírem a culpa pelo ocorrido. Caiu em depressão profunda, precisando ser internado num hospital psiquiátrico para tratamento. O título deste volume é uma referência, irônica, a um caso clínico em Psicanálise, texto dentro do texto, através do qual descreve a tentativa de cura de um paciente (ele mesmo) de sua compulsão a repetir. Além da descrição de suas tendências melancólicas e masoquistas e da internalização da depressão materna, contou neste episódio o fracasso da sua tentativa de elaborar o suicídio e a perda de sua mãe (Idem:100-103). Na história do *rato-filho* ele revelou detalhes de seu sofrimento, desespero e desamparo que resultou na passagem pela doença mental, pelo tratamento e posterior construção, depois de sua análise, de uma vida própria com sua mulher

Françoise (francesa) e sua filha nascida em 1987, descortinando uma visão muito clara de alguns dos efeitos traumáticos da *Shoah* sobre a segunda geração.

As malhas da melancolia na qual se manteve enredado transcendem, sem que ele disso tivesse consciência antes de ouvir o testemunho do pai, a sua própria história. A conexão entre seus sofrimentos, o estado melancólico de sua mãe e a identificação com a ferida paterna, permaneciam inconscientes para ele. Daí a patologia que o levou à internação psiquiátrica quando sua mãe se suicidou e, anos depois, ao processo psicanalítico.

Anos mais tarde, durante as entrevistas, Vladek contou a Artie que havia queimado os diários de sua mãe depois do seu suicídio, quando se encontrava no auge da depressão porque “estas páginas tinham memórias demais”, numa irônica repetição do ato de queima de livros proibidos, pelos nazistas. Nessa ocasião acrescentou à frustração do filho a lembrança de haver escutado a expectativa de Anja – de que no futuro seu filho se interessasse pelas memórias que registrara naquelas páginas. O que de fato aconteceu, sem que as memórias de sua mãe lá estivessem à sua disposição. A cena final de “Maus I” mostra Artie revoltado com a atitude de Vladek, chamando-o de assassino, incapaz de compreender que o gesto de desespero do pai representava um *acting-out* do legado da *Shoah* (Maus: 159).

Gradualmente eles foram juntos atravessando a brecha aberta pela ruptura entre passado e presente, entre pai e filho, entre imagem e palavra, restaurando a relação rompida entre Artie, Vladek e esse passado desconhecido. Só então puderam vivenciar o luto pela morte de Anja que, na época do suicídio, nenhum dos dois fora capaz de enfrentar.

Era a única esperança de Art de aliviar a sintomatologia melancólica que o mantinha preso a um passado destinado a sangrar como ferida aberta, ferida que não era a sua, mas que carregava qual *fantasma* e que precisava “pensar”. Sem dúvida sua escuta, escrita e desenho constituíram um esforço de suportar e elaborar as marcas desta ferida, procurando fazê-la cicatrizar de maneira a interromper a compulsão à repetição. Do contrário, como irá Nadja se relacionar com a história passada de seu pai e de seus avós? Como se dará essa transmissão para a terceira geração? (LaCapra, 1998). A transmissão da história do pai através do filho não evita, nem apaga, as dificuldades de elaboração da experiência traumática. Neste sentido, “Maus” é o próprio cenário do difícil processo de

elaboração dos efeitos postergados de um trauma, realizado através da tentativa particular de Spiegelman em lidar com essa história, que é a história de uma ferida incurável, mas que ainda assim precisava ser tratada de uma forma consciente. Ao escrever seus livros, ele o fez movido pelo desejo de compreender o peso do passado pessoal e coletivo, e o concluiu de uma forma similar a inúmeros testemunhos – dedicando suas palavras finais aos que foram dizimados – pois como nos ensinou Primo Levi, são eles, os que não retornaram, as verdadeiras testemunhas – e à sua filha Nadja, a terceira geração.

6.6

Trauma e Humor

O leitor de “Maus” é capturado pela mistura de sentimentos conflitantes provocados pelas palavras e imagens, dependendo do grau de conhecimento que possua da história real e de suas ressonâncias, que ecoam através de suas páginas. O humor não deixa de avaliar a realidade que pretende tatar, mas se aproxima dela de forma cautelosa e, como diz Freud, não de modo resignado, mas rebelde, disposto a transformá-la e aliviar a dor que havia gerado ao Eu (Freud, 1927:166).

Art não sabia exatamente qual função se atribuir para identificar seu trabalho – se autor, artista, cartunista, historiador, biógrafo – o que ele tinha como certo era que cômico para ele se definia como um ‘co-mix’, isto é “*to mix together words and pictures*”¹⁵⁰.

Portanto, “Maus” opera entre as palavras, os desenhos e o movimento entre um quadro e outro, que é o essencial do humor. Mostra como seus personagens podem ser totalmente possuídos pelo passado sem possibilidade de superar o quadro traumático e, ao mesmo tempo, abre caminho para uma retranscrição dos traços deixados pelo vivido, por meio do processo sublimatório que o leva ao processo de produção do livro.

“Um livro é um suicídio adiado”, para mim significa que um ato de fé foi cometido. Quer dizer, criar uma obra de arte, um livro, uma pintura, um poema, uma revista, uma tira cômica, o que seja, o trabalho em si mesmo é uma justificativa para se continuar vivo. Neste sentido, pelo menos, eu senti que era provisoriamente otimista (Spiegelman apud. LaCapra, 1998:149).

¹⁵⁰ Misturar palavras e figuras. (apud. LaCapra, 1998:145)

Dois aspectos saltam aos olhos do psicanalista diante destas palavras. O papel do humor na elaboração do traumático e sua relação com a criação sublimatória¹⁵¹. Começemos pelo primeiro.

Em 1927, no X Congresso Internacional de Psicanálise, Freud apresentou um breve e precioso ensaio, no qual retornou ao tema que havia examinado em 1905 no último livro sobre os chistes e sua relação com o inconsciente. Nele apresentou uma das formas que o homem criou na esfera psíquica para fazer frente aos impactos da vida, com o intuito de escapar à dor e impedir que os traumas do mundo externo façam o *Eu* sofrer – o humor. Escrito no mesmo ano que o ensaio sobre a religião, “Futuro de uma Ilusão” e sobre o mais importante estudo freudiano sobre a *Verleugnung*, “O Fetichismo”, o ensaio sobre o humor se situa no caminho da escrita dos principais textos de Freud acerca das dificuldades que o homem enfrenta com o mal-estar na cultura, tema que ele abordou diretamente apenas dois anos mais tarde. Segundo Daniel Kupermann (2002), o vínculo existente entre esses ensaios e “O humor” (1927) é de óbvia reciprocidade.

Há neles uma advertência tão contundente quanto a mensagem humorística, e que configura o seu avesso: se o sujeito não afirmar a sua singularidade desejante e o seu potencial criativo sublimatório, erotizando a vida e celebrando o laço social, estará destinado à tirania opressiva e mortífera do superego assim erigido”. Se, para a psicanálise, a lucidez é lúdica, a seriedade unidimensional é efetivamente masoquista. (Kupermann, 2002:232)

Sugerimos que nos textos de 1927, Freud caminhou em duas direções – primeiro, na maneira do homem lidar com os impactos da realidade traumática nos quais a ênfase recai sobre o potencial mortífero do Superego engrandecido pelas idealizações, sejam as religiosas, sejam as cientificistas e, em segundo lugar, na criação humorística, como restauradora do potencial criativo do Superego no enfrentamento com a realidade. Para Freud, os três modos de trabalho psíquico, o cômico o chiste, e o humor, representam tentativas de restabelecimento de um prazer que se perdera. A originalidade da abordagem do humor, estudada por Freud à luz da nova estrutura psíquica, dominante na segunda tópica, se situa na hipótese de que na produção do prazer humorístico, o *Eu* atribui ao Superego uma função preponderantemente protetora e compreensiva. O prazer no cômico

¹⁵¹ Para falar da relação do humor com o processo de criação sublimatória me utilizei da leitura da tese de doutoramento de Kupermann, D, Humor e Sublimação na Psicanálise, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002. Sou muito grata à pronta resposta de Kupermann em haver atendido ao meu pedido de consulta da tese, antes mesmo de sua publicação em 2003.

pareceu proceder de uma economia na despesa com a ideação, o prazer no chiste de uma economia na despesa com a inibição e uma “contribuição feita ao cômico pelo inconsciente”, e o prazer no humor, de uma economia na despesa com o sentimento que seria a contribuição feita ao cômico pela intervenção do Supereu” (Freud, 1927: 169).

Uma das maneiras pela qual o humor surge, que pensamos pode ser diretamente relacionada com o que acabamos de apresentar da obra de Spiegelman, é descrita por Freud da seguinte maneira:

(...) quando um escritor ou narrador descreve o comportamento de pessoas reais ou imaginárias de modo humorístico. Essas próprias pessoas não precisam demonstrar humor algum; a atitude humorística interessa apenas à pessoa que as está tomando como seu objeto, e tal como no primeiro exemplo, o leitor ou ouvinte partilha da fruição do humor (Freud, 1927:165).

O humor, para Freud, se produz a partir de uma técnica peculiar comparável ao deslocamento, através da qual a liberação de afeto para a qual já nos preparávamos, é desapontada, desviando-se o investimento (*Besetzung*) para algo de importância secundária. De acordo com a natureza da emoção economizada em favor do humor – a compaixão, a raiva, a dor, a ternura, o preconceito, o horror, o repulsivo, o escatológico e mesmo a atração sexual – varia a espécie de humor. Sendo assim, depende da criatividade de quem o produz, do modo como o Eu é capaz de submeter emoções até então inconquistadas ao seu controle, torná-las ou não fontes de prazer humorístico. O humor funciona de modo análogo ao chiste e ao cômico, no que tem de libertador, porém, acrescentando-lhe algo de elevado e sublime que resulta do triunfo do narcisismo sobre o trauma, o medo, a dor e o pesar, permitindo o prazer em seu lugar, ou o ‘*otimismo*’, como afirma Spiegelman. Deste modo, a invencibilidade do eu fica garantida e o princípio do prazer é reafirmado diante das circunstâncias cruéis da realidade, sem dela sair.

O que Freud destaca ao esclarecer o processo de deslocamento no humor é seu caráter defensivo que, como sabemos, é o correlativo psíquico de um reflexo de fuga que realiza a tarefa de impedir a geração do desprazer a partir de fontes internas. Ao cumprir esta tarefa, as defesas servem aos eventos mentais como uma espécie de regulação automática, terminando muitas vezes por tornarem-se prejudiciais ao eu, devendo ser sujeitada ao pensamento consciente. Uma vez que no humor o sujeito rejeita as reivindicações da realidade produtoras de desprazer para poder manter em funcionamento o Princípio do Prazer, pode-se pensar que

este movimento equivale a um processo regressivo típico dos quadros psíquicos patológicos (neuroses e psicoses). Mas sabemos que fugir ao sofrimento é da própria essência do funcionamento psíquico uma vez que é esta sua função: fugir do desprazer e buscar o prazer. Freud propõe considerar o humor como o mais elevado desses processos defensivos, que se comporta de forma diferente dos demais. Entendemos que a “grandeza” e a “elevação” éticas atribuídas por Freud ao humor, são indicadoras da existência de outras opções disponíveis para o sujeito frente ao peso do real traumático, que não vergar sob o peso da dimensão traumática do acontecimento, seja ela a devastação psíquica ou a resignação masoquista. “Desde que este disponha da potência erótica necessária para afirmar sua “rebeldia” criativa, investindo seu próprio ideal do eu de modo a reajustar os elementos do seu mundo de uma forma que lhe seja satisfatória” (Kupermann, 2002:236). A recusa a sofrer segue fazendo parte da luta que o Eu trava com seus senhores, a realidade, o Supereu e o Isso, mas quando tem lugar a criação humorística, o limite da saúde psíquica é preservado.

Se o humor se inclui entre as formas de evitação do sofrimento, claramente apontadas por Freud no segundo capítulo do “Mal-estar” (1930a:84), numa série que vai desde a neurose até a loucura, mas é incompatível com aquelas que ultrapassam os limites da realidade, (Freud, 1927:167) entendemos então que a criação humorística, enquanto defesa, efetua um movimento diverso ao das defesas mencionadas ao longo desta tese, em especial a recusa (*Verleugnung*) que, para escapar à percepção da realidade adversa, opera uma clivagem no Eu.

Foi na conexão com o infantil que Freud concebeu a possibilidade do Eu retirar energia da liberação de desprazer, já em preparação, transformando-o pela descarga, em prazer e, desta maneira, tornando-se capaz de evitar a emoção de caráter desagradável que acompanha a situação dolorosa. Apenas na infância existem afetos dolorosos dos quais o adulto, mais tarde, se ri, tal como o prazer humorístico deriva da possibilidade de rir de si mesmo, e de seus afetos dolorosos atuais (Freud, 1927:167).

O postulado freudiano é que, no caso do humor, o investimento libidinal do Eu é retirado e feito um deslocamento dos investimentos para o Supereu. Este se torna inflado perante o Eu diminuído, passando a considerar seus interesses triviais dos quais então, ele pode trocar.

Como fez com frequência, Freud foi buscar na psicopatologia subsídios para pensar a psicologia normal. Estudando certos aspectos de doenças mentais, como a paranóia, Freud observou que as idéias de perseguição se constituem precocemente e convivem por longo tempo com a vida do sujeito sem se tornarem perceptíveis até que, em resultado de um acontecimento na vida do sujeito a idéia se torna superinvestida e passa a se tornar dominante quando então seus efeitos se tornam perceptíveis. Acredita que a cura destas idéias também não depende de uma correção das mesmas e sim de um deslocamento dos investimentos que modifiquem a economia libidinal. Na oscilação entre a Melancolia e a Mania, descrita em “Luto e Melancolia” também é encontrado um processo econômico semelhante. Os investimentos oscilam entre uma cruel opressão do Eu exercida pelo Supereu e uma liberação do Eu uma vez cessada essa opressão (Freud, Idem:168). Como Freud nunca acreditou serem os processos psíquicos normais qualitativamente diferentes dos processos patológicos, considerou que este mesmo deslocamento como a explicação mais plausível para uma série de fenômenos que acontecem também na vida psíquica normal. Estabelece então a correlação entre o processo de enamoramento e o humor. Enquanto no primeiro o deslocamento do investimento esvazia o Eu em benefício do superinvestimento do objeto, no segundo, ao esvaziamento do Eu se segue o superinvestimento do Supereu. Este deslocamento de energia é a garantia da compreensão da função ocupada pelo supereu no humor – ao invés de censor severo e punitivo, ele repudia a realidade, e sem dela se afastar, cria uma ilusão com a finalidade de tornar o impacto do mundo real menos assustador, e o trauma menos doloroso para o Eu. Nesta nova distribuição de investimentos energéticos, a vida do Eu frente ao real pode ficar mais fácil.

É o que Spiegelman consegue em sua passagem da escuta do testemunho da história do pai para a criação de uma história da família, em que ratos que enfrentam os gatos bárbaros, Maus, que coincidentemente em nossa língua, evoca o Mal que retrata. A maneira como consegue compatibilizar a evitação do sofrimento infligido pela realidade com a manutenção do prazer, sem cair na loucura, é assumindo como humorista um papel de superioridade frente ao que lhe acontece sem deixar de experimentar o desamparo frente à realidade, mas também sem se considerar impotente. “O humorista deve identificar-se até certo ponto com o pai” (*gewissermaßen in die Vateridentifizierung gebe*) (Freud, 1927:167).

O humorista parece ter adotado uma atitude semelhante à de um pai frente aos filhos pequenos, um pai benevolente em relação às crianças pequenas em apuros (Idem:169). O Eu intimidado encontra no Supereu do humor, consolo e conforto que o protege do sofrimento, tal como um dia um pai teria feito. É assim que Artie encontra em sua criação humorística os recursos necessários à possibilidade de restaurar o elo rompido entre ele próprio, seu pai e o mundo que para ambos estava irremediavelmente perdido.

Em resumo, uma questão se impõe: como evitar o sofrimento imposto pela realidade e ao mesmo tempo conservar a sanidade psíquica? Partindo da constituição do Eu, Freud lembra que quando não há conflito o Eu e Supereu, que é o núcleo do Eu, estes se encontram fundidos, sem que se possa distinguir um do outro. Como já vimos, o Supereu é o herdeiro dos agentes parentais e geralmente trata o Eu do mesmo modo que outrora os pais trataram os filhos em seus primeiros anos de vida, no caso do humor, na sua vertente benevolente e protetora, sua faceta afável, contraponto da cruel.

Se o homem, assaltado pela dimensão traumática da realidade, como foi o caso de Spiegelman e de seu pai, é inundado pela angústia que o relança no sentimento de desamparo, cabe lembrar que isto não configura necessariamente o seu destino. Sua constituição erógena é a garantia de um potencial criativo permanente, que permite desvelar outras facetas de sua condição humana. Como nos ensinaram Ferenczi, Abraham e Torok, a persistência do processo introjetivo de erotização de sua existência abre a perspectiva de uma constante expansão do Eu que leva a múltiplas possibilidades de novos projetos identificatórios, uma vez superadas as incorporações com seus avatares.

Lembremos agora que, ao apresentarmos “Maus” e a importância do humor na forma de lidar com situações catastróficas como a Shoah, ressaltamos ao mesmo tempo o processo de criação implícito na concepção da obra de Spiegelman. Para pensarmos esta relação entre criação e humor em Freud, encontramos subsídios na tese de Daniel Kupermann, “O Humor e a Sublimação na Psicanálise” (2002) quando, no contexto de seu estudo sobre a metapsicologia do humor em Freud percebeu que “as sugestões oferecidas por Freud à metapsicologia do humor podem servir como paradigma para a metapsicologia da sublimação” (Kupermann, 2002:35).

O artigo “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” (Freud, 1908), contém a formulação freudiana que ainda é a predominante no campo psicanalítico e que entende como sublimação o processo através do qual as pulsões sexuais substituiriam seu alvo original por outro, dessexualizado, mais adequado às exigências civilizatórias, representado, sobretudo, pelas atividades artísticas e científicas. Nessa leitura, Freud opera com uma oposição entre as demandas civilizatórias e a “natureza” pulsional humana, segundo a qual, apenas através da renúncia pulsional de cada um a ordem civilizatória poderia se erguer e se manter. Ainda que a mais elevada modalidade de defesa, a sublimação não deixaria de ser, em última instância, uma forma de renúncia da satisfação pulsional, “da qual poderiam dispor alguns psiquismos privilegiados, e estaria submetida ao princípio de realidade e suas exigências, em prol do trabalho comum” (Idem:36). Entre o sintoma, resultado do recalque, e a sublimação o homem teria dois destinos possíveis – a doença e seus sintomas ou a centralização no trabalho e na realização de obras partilhadas como bem cultural. Mas o arcabouço teórico começa a fazer água quando Freud se dá conta dos limites da renúncia pulsional (sexual e agressiva), advertindo sobre os perigos em subestimarmos a pulsionalidade. “Assim como não contamos transformar em trabalho senão parte do calor empregado em nossas máquinas, de igual modo não devemos esforçar-nos em desviar a totalidade da energia da pulsão sexual da sua finalidade própria” (Freud, 1910[1909]:50). A lógica desta metáfora e a formulação acerca da pulsão de morte na construção da segunda tópica levaram-no a compreender o processo sublimatório, como a possibilidade da criação de novos objetos para a satisfação pulsional que possam, ao mesmo tempo, ser partilhados culturalmente. Nesta leitura da sublimação, que sem dúvida é devedora da contribuição de Ferenczi, Freud deslocou a ênfase sobre a renúncia pulsional para a preservação do erotismo nos embates da vida, apontando para a possibilidade de uma solução psíquica onde ordem cultural e erotismo, princípio de realidade e de prazer não se opõem, solução que preserva o erotismo e a capacidade de desejar. A questão é que, ao invés de seguir o caminho que é mais familiar à maior parte da literatura psicanalítica dos processos sublimatórios, considerados como dessexualização do alvo da pulsão, Kupermann optou pela proposta metapsicológica que permite aproximar a sublimação ao paradigma da conceituação estética vinculada ao campo da criação artística, tal como fora

utilizada por Freud em dois momentos, que permitem vislumbrar uma alternativa para a concepção dos processos sublimatórios – quando escreveu sobre os escritores criativos e os devaneios (1908[1907]) e sobre a vida e a obra Leonardo da Vinci (1910).

Propomos que, enquanto no artigo sobre a moral sexual a conceituação freudiana acerca da sublimação está submetida à racionalidade científica, sua exposição da criação poético-literária presente no texto sobre os escritores criativos, uma vez referida ao campo da estética e da arte, oferece os instrumentos para a construção de uma outra concepção de sublimação na qual a sexualidade e o erotismo não precisam ser excluídos da produção de bens culturais (Kupermann, 2000:49).

Não nos deteremos nos artigos mencionados, apesar de sua riqueza conceitual, visto não ser nossa intenção estudar a sublimação. Nosso objetivo é apenas mostrar como o vínculo estabelecido por Freud entre a sublimação, o jogo lúdico infantil (*Spiel*) e o humor se oferecem como contraponto para a primeira teoria da sublimação. Acompanhemos Freud em sua reflexão sobre o brincar e a realidade na criança e no adulto.

Quando a criança cresce e pára de brincar, após esforçar-se por algumas décadas para encarar as realidades da vida com a devida seriedade, pode colocar-se certo dia numa situação mental em que mais uma vez desaparece essa oposição entre o brincar e a realidade. Como adulto, pode refletir sobre a intensa seriedade com que realizava seus jogos na infância; equiparando suas ocupações do presente, aparentemente tão sérias, aos seus jogos de criança, pode livrar-se da pesada carga imposta pela vida e conquistar o intenso prazer proporcionado pelo *humor* (Freud, 1908[1907]:150).

Deste ponto de vista, a criação artística (escrita) e o humor têm sua fonte na brincadeira infantil, “mais do que isso, o humor seria a própria *atualização* do brincar – e, portanto, do infantil – no adulto, e não seu *substituto*, como Freud por vezes se refere à criação da obra literária” (Kupermann, 2002:53). Segundo esta leitura, não só a fonte da criação literária e do humor é a brincadeira infantil, como o humor derruba qualquer oposição entre a realidade e o brincar, pois, assim como a criança não desconhece a realidade quando cria a “ilusão” na sua brincadeira, vimos em “Maus”, que o criador humorístico encara os aspectos dramáticos que lhe servem de inspiração com a maior seriedade. Em outras palavras, não resta dúvida quanto ao intenso investimento libidinal de Spiegelman na construção de seus quadrinhos e seu poder de afetação do outro.

Nesse sentido, parafraseando Freud, pode-se dizer que *o humor não se opõe ao que é sério, mas a uma realidade deserotizada e à lucidez mórbida criada por uma concepção de mundo na qual princípio de realidade e princípio de prazer encontram-se inelutavelmente dissociados* (Kupermann, 2000:52).

Se no texto de 1908 a motivação freudiana foi descobrir as fontes da inspiração do escritor, ele tematizou o problema do potencial imaginativo na criação artística e literária, articulando-o com a brincadeira infantil e atribuindo ao artista a capacidade imaginativa própria do mundo infantil, portanto equivalente ao brincar da criança que vive intensamente o universo que cria na sua brincadeira sem perder de vista a diferença entre fantasia e realidade. Segundo Kupermann, nesta formulação, o que se apresenta para Freud não é uma relação de oposição entre o princípio de prazer e de realidade, mas uma relação de conflitualidade. Somente quando a criança para de brincar é que “abdica do elo com os objetos reais: em vez de brincar, ela agora fantasia. Constrói castelos no ar e cria o que chamamos de devaneios” (ibid:151).

Kupermann propôs então denominar de *razão lúdica* o trabalho psíquico de construção da realidade que se utiliza da imaginação, sem perder a conexão com as coisas visíveis e tangíveis do mundo real, como no brincar e na criação artística e, tal como acrescenta em 1908 e complementa em 1927, na criação humorística. (Freud, 1908). Desta forma, como já vimos no ensaio sobre o humor, o Eu adulto pode se colocar no lugar da criança que foi e tal como ela, *criar* uma fonte de prazer, mesmo diante da maior adversidade. Diferente de um *sentimento de onipotência* associado a uma ilusão ou uma irrealidade, o modo de encarar a imaginação preservada pelo artista no ato de criação seria equivalente ao brincar (*spielen*) e ao humor, expressões da força de expansão erótica do Eu sempre vinculado à realidade. Tal como apresentada por Ferenczi em 1928, a concepção de onipotência como força motriz leva à consideração de um amparo e uma onipotência erótica no início da vida de cada sujeito, estabelecidos a partir das condições nada ilusórias que lhe são oferecidos pelo seu próprio funcionamento fisiológico, sua constituição pulsional e pelo ambiente que o acolheu.¹⁵²

(...) em Ferenczi, o privilégio dado à força criativa da onipotência infantil é responsável pela concepção de que, frente à experiência do vazio que lhe é permanentemente imposta, o sujeito tende a responder não com o horror impotente, mas com a criação, entendida como “a transformação de uma ordem subjetiva em outra” (*ibid.*, p.41). Esse é exatamente o sentido que o conceito de sublimação viria a adquirir na obra de Freud (Kupermann, 2002: 31).

¹⁵² Nesta formulação reconhecemos a fonte do pensamento contido na obra de Winnicott. Para isso ver tb. Costa, J. In: O mito psicanalítico do desamparo (2000).

Esta formulação de Ferenczi caminha em sentido diverso da concepção que considera o homem como o sujeito do desamparo, tão em voga na literatura psicanalítica, abrindo perspectivas de solução psíquica para os ditames da realidade que preservam seu potencial criativo e sua capacidade lúdica.

Embora Freud tenha mantido a formulação de uma dessexualização da libido e um abandono dos objetivos sexuais, no “Eu e o Id” (1923) postula uma transformação da libido sexual em libido narcísica como necessária para o desligamento de certos investimentos objetais existentes, e uma mudança de objetos para esse investimento libidinal, próprio dos processos identificatórios, que os aproxima da sublimação. Neste caso o eu passa a ser o destinatário da energia livre após o desinvestimento do objeto anterior, processo que só vai se completar quando o eu voltar a investir o mundo dos objetos. Isto é, o trabalho sublimatório depende não só da dessexualização da libido como “se completa na reerotização do mundo e da existência” (Kupermann, 2002:37). Caso uma nova erotização não possa se efetuar, a defusão pulsional que deu lugar ao desligamento da libido dos objetos pode significar um incremento do potencial mortífero do Supereu, uma pura cultura da pulsão de morte própria dos quadros melancólicos. Diante deste perigo, é fundamental que o *Eu* esteja permanentemente reinventando seus objetos de satisfação erótica garantindo assim a constante circulação de um movimento desejante. É a partir desta lógica do sujeito desejante que, na conferência XXXII, Freud avança na sua concepção sobre a sublimação afirmando que “um determinado tipo de modificação da finalidade e de mudança de objeto [da pulsão], na qual se levam em conta nossos valores sociais, é descrito por nós como ‘sublimação’ ” (Freud, 1933:121). Assim, a concepção de sublimação, em Freud, deixa de estar referida apenas a uma dessexualização do alvo da pulsão, passando a implicar, sobretudo, *uma mudança do objeto de satisfação* (Kupermann, 2002:36), ao mesmo tempo em que garante preservação do movimento desejante do sujeito.

Esta via teórica foi a maneira escolhida por Kupermann de aproximar o conceito freudiano de sublimação da categoria de introjeção, tal como foi definido por Ferenczi¹⁵³ desde 1909, como já vimos no capítulo 5. A expansão do Eu é uma resultante do processo de extensão de seus interesses aos objetos que povoam

¹⁵³ No artigo Os instintos e suas vicissitudes (1915), Freud faz uma importante referência à categoria ferencziana de introjeção,

o mundo externo e sua introjeção que é entendida “como ‘sexualização do universo’ através da criação de uma linguagem encorpada e erotizada” (Idem: 233). A partir deste postulado teórico, Ferenczi estabeleceu uma relação entre a corporalidade e o processo de simbolização.

Somente assim o processo sublimatório pôde ser definitivamente aproximado do processo introjetivo postulado por Ferenczi (1909), em que o corpo erógeno tem um papel predominante, e através do qual o sujeito se constitui simultaneamente ao universo dos objetos criados para a sua satisfação. (Idem: 234)

Em Ferenczi, a criança inicialmente estabelece “relações simbólicas” entre o corpo humano e o mundo dos objetos, dando sentido ao mundo à medida que reproduz a sua própria corporalidade¹⁵⁴. Este processo de constituição dos objetos do mundo e do próprio sujeito se dá por meio da introjeção que, em um primeiro momento, parte de um investimento da criança na direção das satisfações vividas a partir das zonas erógenas do seu corpo, razão pela qual o corpo erógeno assume um papel preponderante na ampliação das potencialidades do sujeito, tanto na introjeção quanto na sublimação. Seguindo a abordagem de Kupermann da via aberta pela experiência ferencziana, a articulação estabelecida entre simbolização e corporalidade (fonte dos escritos de Abraham e Torok), que modifica a compreensão da operacionalidade da sublimação, nos aponta perspectivas de soluções psíquicas frente aos efeitos do traumático e de novas pesquisas no campo da transmissão da memória traumática e de seus efeitos para as gerações subseqüentes. Entendida como um processo de expansão erótica e criativa do sujeito, a sublimação fala do reencontro do sujeito com a potência do erotismo, fundamental nos processos de luto.

O que podemos concluir a respeito das diferentes formas de se lidar com a resposta do sujeito frente às situações limite geradas pelo impacto da realidade traumática é que, tal como se apresentou no caso de Spiegelman, a psicanálise nos dá instrumentos teóricos para considerar uma rebeldia criativa como a que é ilustrada pelo humor (Freud, 1927). Ao mesmo tempo, reconhecer a exigência interminável do trabalho de simbolização que lhe impõe sua constituição pulsional, por um lado, e as incertezas do real por outro, ressalta a precariedade da construção e da estabilidade do Eu. Quando diante das ameaças das situações

¹⁵⁴ Um exemplo da reprodução da corporalidade se apresenta no caso de uma criança de um ano e meio que ao sair às ruas de Budapeste olha para o Danúbio pela primeira vez e diz: “nossa quanto cuspe” (Ferenczi, 1913b).

traumáticas, o Eu tem que se defender da realidade de modo a poder sobreviver ao seu impacto destruidor, ele pode e precisa fazê-lo sem dela se evadir de forma permanente. Assim sendo, entre as opções defensivas que o sujeito encontra como alternativas, para escapar à angústia que o lança no desamparo, encontramos a modalidade da criação sublimatória implícita no humor, como um destino possível. Nesta resposta psíquica, o sujeito, obrigado a estar buscando sempre novos objetos de investimento pulsional pode, segundo Ferenczi, manter as condições que lhe garantam um trabalho de introjeção permanente com a expansão do Eu dela decorrente. O caráter sublimatório do processo em jogo na solução humorística, encontrada por Spiegelman, serviu para ilustrar de que maneira os objetos de satisfação pulsional encontrados podem, ao mesmo tempo, caracterizar uma obra irredutivelmente singular, com imenso poder de afetação do outro e, por isso mesmo, passível de transmissão, “sentido maior da sublimação em psicanálise” (Kupermann, 2002:34). A afetação do outro, inerente ao dito humorístico – e à obra de arte em geral – permite ao sujeito garantir a transmissão e o pertencimento a uma comunidade, sem precisar abolir a sua singularidade pulsional e desejanse, em nome de uma causa comum sustentada no narcisismo das pequenas diferenças (Idem.Ibidem). Daí podermos concluir, a partir da tese de Kupermann que, através das hipóteses teóricas sobre o humor, Freud inaugurou “os trilhamentos necessários para que se possa pensar, na psicanálise, uma forma de sociabilidade diferente do ‘grupo’ ou da ‘massa’ nos quais vigoram a ‘proibição do pensamento’ e a ‘pobreza erótica’ entre seus membros” (Idem:87), tal como havia apontado desde o estudo sobre a Psicologia das Massas, em 1921.

Por conseguinte, se concordarmos que o processo criativo sublimatório é uma característica essencial da criação humorística, poderemos dizer que esta se caracteriza pela retirada do sujeito do isolamento silencioso no qual é lançado pelas experiências traumáticas – como aquelas decorrentes de catástrofes caracterizadas pela dimensão de violência de que são portadoras e que, além disso, deixam perceber suas ressonâncias pelas gerações que se seguem. Neste sentido é que podemos dizer que a criação humorística, tal como a que acompanhamos em Spiegelman, acrescenta ao processo de defesa, não um empobrecimento do Eu tal como Freud afirmou através da bela metáfora de

Goethe “*Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage*”¹⁵⁵, pelo contrário, o que se produz é uma expansão do Eu através do reencontro com a potência do erotismo e um reinvestimento dos objetos do mundo a partir do erotismo posto em marcha (Freud, 1937:271).

Uma vez preservada a singularidade das escolhas de novos objetos de satisfação pulsional, se acrescenta à promoção do laço social a possibilidade de uma re-criação do Eu não homogeneizante, que permite o reconhecimento do outro e o pertencimento a um grupo, sem que o suporte para isso seja o *narcisismo das pequenas diferenças*. Sendo assim, a garantia de transmissão que caracteriza a criação sublimatória, enquanto condição de resgate da potência erótica criativa do sujeito, é a via aberta para uma elaboração do trauma que viabiliza os caminhos do esquecimento (*Letes*), sustentados pelo entrelaçamento das dimensões criativas, éticas, estéticas e políticas, contribuição maior do debate sempre fértil entre Freud e Ferenczi, na sua reflexão sobre o campo da clínica e da cultura. Talvez possamos considerar que esta possibilidade de resgate da potência erótica criativa do sujeito sobrevivente da catástrofe seja a única forma de impedir a incidência sobre a nova geração do impacto traumático de uma transmissão realizada pela via da *cripta* e do *fantasma*, evidência do impedimento de lutos necessários, assim como também a única maneira de interromper a interminável seqüência de repetições da violência e de retraumatização nas futuras gerações.

¹⁵⁵ [‘A razão se torna o absurdo, e a bondade, tormento.’ Goethe, *Fausto*, Parte I, Cena 4.] In: Freud, Vol. XXIII, 1937:271.

7

Conclusão

E você?

Lancinante, desesperada, em iídiche, ouve-se ao longe a voz
De uma mulher
Que sob seus próprios olhos
É dilacerada, e ela grita
E ouve-se um uivo em árabe, novamente de mulher
cuja casa. Ou cujo filho. Sua voz perfura, aterroriza, e você
Aponta um lápis ou conserta uma encadernação rasgada.
Estremeça pelo menos.

Amós Oz¹⁵⁶

Chegando ao final desta etapa do estudo, queremos sublinhar que consideramos este escrito como um esforço de investigação sobre a temática das formas de transmissão de experiências traumáticas de uma geração para outra. Nesta pesquisa adotamos como paradigma a catástrofe que assolou o século XX e mudou a história da cultura ocidental: a *Shoah*.

A interrogação que se impôs desde o princípio do estudo, foi de tentar saber como sustentar alguma forma de humanismo como oposição às atrocidades que nela se realizaram, quando os próprios acontecimentos e seus idealizadores e executores, os nazistas, tornaram suspeitos os ideais do humanismo. Ao mesmo tempo, não é menos inquietante lembrar que o julgamento de Nuremberg foi presidido pelos mesmos aliados que fizeram de Hiroshima e Nagasaki o cemitério de muitas vidas e das esperanças de que o horror não se repetisse jamais. Que homens eram os julgados? Que homens eram os juízes?

Ora, sabe-se que a dor, a exclusão e o horror não tiveram fim em 1945 com o término da guerra militar que derrotou a Alemanha hitlerista, nem mesmo ela foi a última como se esperava, de forma que há muito que pesquisar a respeito. Pensar estas questões enquanto psicanalista, nos impôs a exigência de situar a catástrofe entre a história e a psicanálise, o que significou necessariamente se ocupar com o trauma. Portanto, quando afirmamos tratar-se de um esforço de

¹⁵⁶ Oz, Amós, **O Mesmo Mar**, Cia. das Letras, S. Paulo, 2001, p.186.

investigação, é com o firme propósito de inclusão entre aqueles que continuam a se debruçar sobre a difícil tarefa de servir de testemunha para depoimentos fragmentados do traumático, de modo a permitir a construção de narrativas capazes de contar a história, e integrá-la ao mundo daqueles que a viveram e daqueles que os reconhecem e acolhem. Este trabalho não esteve livre dos perigos e armadilhas que muitas vezes ultrapassam as fronteiras da sensibilidade e da empatia (*Einfühlung*) e, que acabam por criar um impedimento para se exercer um pensamento crítico atento. Como testemunha, poder manter um distanciamento de um objeto de estudo difícil como este, para não correr o risco de afundar empaticamente no sofrimento acolhido, é tão imprescindível quanto nos deixarmos afetar pela sua ressonância. Cuidado que possibilite ao psicanalista situar-se no lugar que lhe corresponde, sem perder de vista a singularidade de cada testemunho e a dimensão de sofrimento nele contido.

Voltando à história, de modo a retomar o fio da meada, lembremos que em 1935, as leis de Nuremberg, tal como nos tempos da Inquisição, definiram na Alemanha Nazista a categoria de *Mischlinge*¹⁵⁷. De acordo com a visão de mundo dos nazistas, os *Mischlinge* – meio judeus ou um quarto judeus – eram considerados impuros, portadores de sangue estigmatizado como perigoso, que podiam ser identificados pela aparência, comportamento e caráter. Investigava-se a marca da impureza do sangue, judeu, nas gerações que antecederam à de um indivíduo qualquer, segundo a origem religiosa, praticante ou não, de três gerações, até aos avós e, quando descobertos eram imediatamente transformados em párias, comparados a ratos e piolhos, a serem exterminados. Desta forma a lei nazista se apropriou da *tradição* para exercer a sua lógica mortífera de limpeza, arianização da raça.

A distinção a partir da impureza sanguínea teve sua origem no século XV na Espanha¹⁵⁸, época em que a proposta de desinfecção do país para livrá-lo da destruição, levou à exclusão social seguida da expulsão dos judeus e dos cristãos novos. Os nazistas recuperaram a teoria racista do século XV, que no século XX vinha respaldada pela tecnologia da ciência moderna e acompanhada pela

¹⁵⁷ Na verdade este termo é apropriado para definir animais. O sentido é de “mestiço”, como um cão vira-lata, que contém embutida a idéia de sangue estragado, infectado, contaminado por impurezas.

¹⁵⁸ Os estudos a respeito dos “marranos” em Portugal, Espanha e no Brasil Colônia podem ser encontrados nos trabalhos de Novinsky, A; Aguinis, M.

indiferença conivente da maior parte da população européia, determinando novos destinos para práticas antigas. Estas crenças, amplamente divulgadas pela filmografia propagandística do Terceiro Reich, abriram caminho de carreiras, de maneira perversa, em vários setores profissionais, incluindo médicos e cientistas interessados na revitalização da raça ariana e aperfeiçoamento da cultura alemã, através da erradicação das “impurezas”, estreitando desta forma as relações entre os diversos campos da ciência e os objetivos da ideologia nazista. Os passos que levaram à “solução final” se iniciaram desde 1935, nas clínicas universitárias alemãs, quando seus médicos passaram a se encarregar da esterilização de crianças “não arianas puras” e os doentes mentais crônicos foram integrados a um plano chamado “Aktion 4” que consistia em assassiná-los com gás. A partir de 1942 os carregamentos de judeus, vindos de todos os países da Europa, começaram a chegar em “transportes” à Polônia em direção a Chelmo, Belzec, Auschwitz, Buchenwald, Treblinka e outros campos, onde as câmaras de gás e os fornos crematórios os esperavam. A “solução final” que consistiu no extermínio de milhões de judeus de todos os cantos do mundo pelos mesmos métodos, passou pelo aprisionamento em ghettos e campos de concentração, trabalho escravo, experiências científicas perversas, marchas forçadas, fome, frio e execuções em massa, levados a cabo por Göehring (assessor de Hitler e segundo homem do Partido Nacional Socialista) e Himmler (chefe da SS, organização responsável pelos campos de concentração). A utopia racial nazista, da qual participou a maior parte do povo europeu, consistiu em escravizar os eslavos, remover os ciganos e eliminar todos os judeus da área de domínio germânico.

Por que falar mais uma vez de aspectos já tão conhecidos neste ponto do trabalho?

Por insistimos em sublinhar que é impossível para qualquer um que se detenha a pensar sobre a política racista da Alemanha nazista e suas conseqüências que ainda hoje se fazem perceber, acreditar que um único país ou uma única população (alemães) seja responsável, e que uma única população (judeus) tenha sido a vítima. Embora um projeto concebido e executado pelos alemães, este pesadelo só pôde se realizar com a colaboração ou a omissão da população de todos os países, inclusive o Vaticano, como bem o demonstra a literatura e a filmografia hoje acessível (Milgram, Lanzmann, Costa-Gavras). Se

o sistema nazista funcionou é porque muitos *colaboraram* com inteligência e engenhosidade para torná-lo eficaz, desde a administração até a produção.

A atualidade política de formas de violência coletiva que muito se assemelham ao acontecido na era nazista reapareceu de forma sinistra em vários cantos do mundo (Vietnã, Ruanda, Iugoslávia, Chile), acompanhada da repetição da omissão e do silêncio que colaboram com a sua eficácia. Também em tempos de ‘paz’, a exclusão e a desumanização do outro revelam a presença da barbárie no cotidiano. Como aponta o psicanalista francês Cristophe Dejours, pesquisador da relação entre saúde mental e trabalho, hoje as pessoas trabalham sob forte ameaça, das formas as mais irregulares e ilegais, formas que não poderiam funcionar caso não existisse um *colaboracionismo*¹⁵⁹ maciço (Dejours, 2000:159), que, a nosso ver, reproduz o modelo nazista, aprendido na cultura perversa da exploração do homem pelo homem.

No verão de 1950, em Cape Cod, Hannah Arendt escreveu a introdução geral da trilogia das “Origens do Totalitarismo”, que se perdeu até ser publicada na França em 2002. O texto surpreende pela sua atualidade, demonstrando a ressonância entre aqueles “tempos de espera que se assemelham à calma que se instala quando se perdeu toda esperança” (Arendt, 1950:91), tempo em que, diante de tal devastação e desenraizamento, não se podia prever um futuro. Diante da ausência de um tratado de paz para o vencido e de uma trégua para o vencedor aguardava-se uma terceira guerra mundial. Para Arendt, a humanidade havia se clivado em dois grupos: aqueles que acreditam na onipotência humana e pensam ser tudo possível desde que se saiba conduzir e organizar as massas e aqueles para quem a impotência se tornou a experiência primordial da vida.

O impacto da história certamente deixou suas marcas na cultura e seus efeitos no psiquismo dos indivíduos afetados pelos traumas reiterados, e que trazem em seu bojo o enigma de um paradoxo – a destruição e a sobrevivência. Como consequência, deu lugar à repetição das cenas traumáticas nos pesadelos, delírios e alucinações dos sobreviventes, complementados pelo seu despertar para a angústia avassaladora – experiência de quem perdeu a experiência – e por estar preso nas malhas da repetição constituiu formas de vida própria aos homens

¹⁵⁹ Dejours usa o termo em sua entrevista a Volich, com toda a conotação que o termo *collaboration* tem em francês – atitude de colaboração de qualquer indivíduo com o invasor alemão durante a ocupação nazista da França (Dejours, 2000:159).

privados da possibilidade de um desgaste da memória traumática. As etapas que percorremos, desde a catástrofe coletiva responsável pela geração de traumas que reivindicam soluções, na maioria das vezes não encontradas, até as diferentes modalidades de enfrentamento da devastação psíquica por ela provocada, nos encaminharam para os efeitos pós-traumáticos e sua transmissão à geração subsequente.

Constatamos que um dos aspectos mais importantes destacados nas pesquisas dos sobreviventes e da segunda geração é o *silêncio* e o *segredo*, que aparece praticamente em todos os testemunhos dos sobreviventes da *Shoah*. Todos nos mostraram que os efeitos dos traumas vividos pelos sobreviventes não se restringiram à sua geração, pois a elaboração das vivências traumáticas e o luto pelas perdas sofridas não se realizaram antes do nascimento de seus filhos, *a segunda geração*, nem do lado das vítimas (fruto dos ‘casamentos de desespero’), nem do lado dos algozes (dos filhos dos alemães). O historiador alemão Jörg Friedrich, em entrevista à revista *Veja* (Friedrich, 2003), afirmou que os traumas sofridos pelos alemães nas décadas de 30 e 40 permanecem silenciados até hoje, sem dar ensejo a um trabalho de luto, por dois motivos: A culpa pelo genocídio do povo judeu e a impossibilidade de falar sobre os crimes que sofreram quando os exércitos de ocupação entraram na Alemanha (Friedrich, 2003:11).

Ao considerarmos o universo familiar como o lugar privilegiado do trabalho de identificação do sujeito com a história cultural de seus antepassados, entendemos ser sua atribuição formar herdeiros. Freud nos ensinou que a herança opera como estrutura de transmissão, indicadora do lugar de inscrição de cada novo ser cuja condição de existência é o legado do patrimônio parental contido no conjunto de representações que os pais forjam a respeito do que deve ser a vida dos filhos. Vimos que é nesse duplo movimento identificatório que o filho é incluído na cadeia geracional da história familiar, momento de atualização das gerações passadas, o que torna freqüente a retomada de desejos conscientes e inconscientes de gerações anteriores (avós, bisavós). Portanto, situado dentro de um contexto intergeracional que carrega os projetos identificatórios, pendentes, de outras gerações, apresenta sempre contradições e lacunas inerentes à dupla injunção característica da trama edipiana: *Deves ser como...Não podes ser como...*

Sendo assim, sugerimos que as *zonas de silêncio* que se instalaram nas famílias de sobreviventes durante longo tempo e que configuraram um segredo

familiar, modelaram a estrutura psíquica da *segunda geração*. Seja por temor de reabrir feridas com as quais seria impossível conviver, seja porque para viver era preciso esquecer, como afirma Semprum, ou devido ao medo de contaminar a vida psíquica da prole com os horrores de que os humanos foram capazes, o que tinha que ser evitado a qualquer custo, ou porque sentimentos de vergonha e de culpa construíam um impedimento, as conseqüências do contato da *segunda geração* com o conhecimento do passado de seus familiares não poderiam de forma alguma deixar de ser complexas.

Primeiro, porque toda a realidade silenciada se constituiu como segredo e, sendo uma realidade traumática sem resolução, sua tendência é ser repetida compulsivamente, como tentativa de dominá-la *a posteriori*. Portanto, diante da segunda geração, a revelação do que ocorrera a seus pais e avós podia chegar à consciência da criança pela via de atitudes e comportamentos enigmáticos dos pais, ou a partir de uma revelação dos pais que somente poderia se efetuar sob forte impacto emocional. O contato da *segunda geração* com a verdade e a história passada de seus pais e avós, muitas vezes foi estabelecido através da informação dada por terceiros, enquanto muitos só tomaram ciência dele através dos meios de comunicação ou na escola às vezes apenas depois da morte de um deles.

Se, de acordo com Freud, a característica fundamental da etiologia da neurose traumática é o *susto* (*Schreck*) que o sujeito sofre diante de um acontecimento que, de forma imprevisível, sem que nada anunciasse sua chegada, ameaça sua vida não lhe dando tempo psíquico para se preparar para o perigo, sugerimos que a revelação de uma memória traumática à geração seguinte é sempre acompanhada pela mesma dinâmica e tonalidade afetiva que caracterizam a formação do traumático.

O esforço de metaforização interrompido pelo impacto do traumático manteve os sobreviventes encostados no limite do dizível, travando um embate constante entre o impulso de dizer e a impossibilidade de encontrar as palavras capazes de *conter* o fluxo de afeto. O que de mais sombrio e silencioso permaneceu na experiência de todo aquele que se defrontou com a ameaça de aniquilamento subjetivo, tentando encontrar uma rede de significações no vazio do abismo que subjaz à vivência traumática de uma catástrofe equivalente à

Shoah, ao ser transmitido não poderia, por definição, deixar de se constituir como trauma para as gerações seguintes.

Agora, ao sustentarmos esta tese na escrita freudiana e nos fazermos acompanhar pela teorização sobre a cripta e o fantasma, integrantes da metapsicologia do segredo de Abraham e Torok tal como estudada no capítulo 5, consideramos que, quando um segredo é mantido, em decorrência de uma impossibilidade de nomear o vivido e, conseqüentemente, inviabiliza sua elaboração e integração à cadeia significante, se produz a construção de uma *cripta* lá onde um *luto* deveria ter lugar. Neste caso, a transmissão inconsciente de um *fantasma* para a geração seguinte constitui-se como uma busca de resolução para o sofrimento gerado pela situação traumática, que não pôde ser encontrada pelo sobrevivente nem durante sua vida, nem em sua geração. A partir de então o trauma passará a ter que se resolver no funcionamento psíquico de um outro que nunca viveu aquela experiência concretamente, mas que foi encarregado, sem o saber, de preencher a lacuna deixada pelo trauma na vida de seu pai ou mãe. Desta forma, a *segunda geração* (quando não a terceira) passa a ser encarregada de enterrar os mortos que o sobrevivente só pôde guardar na *cripta*, de realizar o trabalho de resgate da memória e o processo de luto.

O homem freudiano é pulsional, daí ter vivido sempre – ontogeneticamente e filogeneticamente – dentro de um ciclo de repetições infinito, correspondente ao eterno retorno do mesmo. O modelo primitivo da formação do clã fraterno após ter sido introduzido o parricídio, logo igualmente percebido como tirânico, se desfez para dar origem a um novo poder, modelo repetido inúmeras vezes. A história freudiana da cultura pode então ser contada, como uma série de repetições caracterizada pela alternância entre autoridade e rebelião em um cenário constituído pela série crime - reparação - crime (Rouanet, 1990). Mas, para Freud, a tarefa da psicanálise no plano do indivíduo, dentro de certos limites, poderia interromper o ciclo de repetições, libertando o sujeito através do trabalho de integração à cadeia simbólica de associações vivências devastadoras do trauma e posterior elaboração do luto pelas perdas sofridas. E no plano coletivo, embora consciente de que a barbárie caminhava ao lado dos avanços da civilização, Freud nunca deixou de acreditar que a Ciência pudesse realizar a tarefa de emancipar o homem dos automatismos que o levam à repetição de modelos arcaicos

substituindo-os pela consciência dos esforços e renúncias necessários à preservação da cultura.

Vislumbrar o perigo de que o ciclo da repetição, condição estrutural da pulsionalidade do homem freudiano, possa levar à destruição tudo aquilo que a humanidade pensava haver construído, a cada vez, de forma duradoura e trazer de volta a barbárie que se acreditava já suplantada se alterna com a capacidade de acreditar na possibilidade do novo. Esta, também é inerente à pulsionalidade, é capaz de conduzir o mesmo homem a criação de soluções que trilhem os caminhos, talvez utópicos mas necessários, da geração de condições que garantam a paz. Nesse paradoxo é que nos equilibramos todos.

Chegando ao final desta jornada, mas de forma alguma da tarefa, é sempre tranquilizador contar com a companhia do otimismo lúcido, diríamos, utopia (mas quem não precisa delas?) de Hanna Arendt quando, face a tudo que conhecera – o anti-semitismo, o imperialismo, o totalitarismo – nas formas as mais brutalizantes para o ser humano, apelou para o resgate da dignidade humana com valores políticos renovados e poderes limitados, extensivos a toda a humanidade. Para que seu apelo não permaneça congelado no tempo, é preciso aceitar a herança que nos cabe a todos, “sem querer apenas reter o que é bom (...) e rejeitar o que é mau concebendo-o tão simplesmente como um peso morto que o tempo o levará ao esquecimento” (Arendt, 1950:2). Esta já era a realidade em 1950 quando Arendt denunciou como ilusórias as tentativas de escapar à desesperança que reinava naquele presente. Nem a nostalgia de um passado intacto nem a perspectiva de um futuro idealizado, serviu para reconhecer os limites que haviam sido ultrapassados naquela ‘era de catástrofes’. Era preciso elaborar, era preciso, como afirmou Levi, entender que, enquanto subsistir, a concepção de que ‘cada estrangeiro é um inimigo’, significa que “a história dos campos de extermínio segue tendo conseqüências, o que deveria ser compreendido por todos como um sinal de perigo” (Levi, 1988:7).

Negar a memória do horror, recusar a realidade traumática contida na *Shoah* não leva ao esquecimento, pelo contrário. Quando não traz de volta a cultura do horror, abre um buraco que é preenchido com angústia avassaladora, despertada incessantemente pelos acontecimentos que revelam o fracasso da marca civilizadora. O racismo, a violência contida nos assassinatos e a espoliação do

homem pelo próximo através das novas roupagens que a escravidão assumiu na atualidade, são a sua expressão atual mais forte.

Além da dor individual causada pelas patologias decorrentes, vislumbra-se que a compulsão à repetição associada a traumas não elaborados, fornece também subsídios à reprodução da cultura da violência, quer por sua autoria sintomática, quer pela resignação e pelo conformismo com essa cultura, da parte de coletividades traumatizadas e sem esperança.

Se, de acordo com Arendt, nosso passado se reflete na imagem da perda da dignidade humana, na percepção da natureza verdadeiramente radical do mal, exposta de forma paradigmática nos atos dos homens que perpetraram a *Shoah*. O nosso presente é o futuro daquele tempo que ela antecipou em meio século.

O foco deste trabalho se concentrou sobre aqueles que chegaram ao mundo depois da *Shoah*, e ainda assim se sentem implicados nas feridas abertas por ela, compelidos a testemunhar no presente de modo a manter vivo o diálogo com o passado. Nossa tentativa de aproximação do sofrimento humano contido nesse episódio sombrio, para podermos analisar seus efeitos postergados, muitas vezes esbarrou na dificuldade de manter a capacidade crítica e analítica. Esperamos ter conseguido esse equilíbrio no trabalho realizado.

Quando hoje, cada vez mais, *diferença* e *estrangeiro* são associados a *ameaça* e a *mal*; quando mais uma vez nos encontramos diante de políticas imperialistas, guerras fratricidas, fundamentalismos religiosos, anti-semitismo, anti-palestino, anti-árabe, anti-americanismo enfim, toda sorte de xenofobias e exclusões sociais, em todos os cantos do mundo, com conseqüências devastadoras, acreditamos que a pesquisa psicanalítica das seqüelas do trauma e seus efeitos na transmissão intergeracional, tem instrumentos a oferecer como contribuição para os processos de elaboração do trauma, essenciais à preservação do sujeito e da cultura.

Vimos no capítulo 2 que desde 1915, tempo em que a disseminação do horror e do sofrimento interrompera o desenvolvimento das relações éticas entre os homens, Freud destacara o conhecimento de que a história do mundo revelava uma seqüência repetida de assassinatos dos povos, vislumbrando um futuro sombrio para a humanidade nas marcas deixadas pela selvageria da guerra. Apesar de constatar que a presença da barbárie ao lado dos progressos culturais era uma eventualidade incontornável da transitoriedade inerente ao viver humano, Freud

reafirmou sua crença de que tudo que os homens pudessem fazer para favorecer o incremento de *Eros*, em termos do estreitamento dos vínculos emocionais, atua contra a guerra e cria condições para instauração da paz.

Uma vez ressaltada a responsabilidade do homem pelas renúncias necessárias à formação de laços sociais que cultivem a tolerância à alteridade, o fundador da psicanálise legou aos futuros psicanalistas uma obrigação ética: lembrar ao mundo que, se a guerra é uma realidade ininterrupta na história da humanidade, mesmo reconhecendo a inutilidade de se tentar eliminar totalmente os impulsos agressivos do homem, é preciso tentar desviá-los de fins destrutivos como a guerra. Pelo menos, que seja realizado o esforço ético de drenar a vocação do homem para satisfazer no outro a agressão, humilhá-lo, infligir-lhe dores, martirizá-lo e assassiná-lo. E entre esses esforços, a tarefa de manter viva a memória dos horrores que o homem têm praticado, certamente é imprescindível.

As zonas de silêncio, que afastam as gerações e impedem a elaboração dos efeitos traumáticos de catástrofes coletivas e o luto pelas perdas sofridas, transcendem as suas vítimas diretas, tanto no terreno da vida privada quanto das instituições culturais. Elas silenciam uma passagem da história do homem a toda a humanidade, história que fez, conforme a sabedoria de Primo Levi, o homem ter vergonha de ser homem.

Referências Bibliográficas

- ABRAHAM, N & TOROK, M. **A Casca e o Núcleo**, São Paulo, Escuta, 1995.
- _____. O Símbolo ou além do fenômeno(1961) In: **A Casca e o Núcleo**, São Paulo, Escuta, 1995, pp.29-73.
- _____. Apresentação de Thalassa (1962 a) In: **A Casca e o Núcleo**, São Paulo, Escuta, 1995, pp. 19-27.
- _____. O Crime da Introjeção (1963) In: **A Casca e o Núcleo**, São Paulo, Escuta, 1995, pp.119-126.
- _____. A Casca e o Núcleo (1968) In: **A Casca e o Núcleo**, São Paulo, Escuta, 1995, pp.191-215.
- _____. Doença do Luto e Fantasia do Cadáver Saboroso (1971) In: **A Casca e o Núcleo**, São Paulo, Escuta, 1995, pp. 215-235.
- _____. Luto ou Melancolia. Introjetar-Incorporar (1972) In: **A Casca e o Núcleo**, São Paulo, Escuta, 1995, pp.243-257.
- _____. A Tópica Realitária e a Metapsicologia do Segredo (1975) In: **A Casca e o Núcleo**, São Paulo, Escuta, 1995, pp.237-242.
- _____. Pequenas Anotações sobre o Fantasma (1975) In: **A Casca e o Núcleo**, São Paulo, Escuta, 1995, pp.391-397.
- ADELMAN, A. “Mémoire Traumatique et Transmission Intergénérationnelle des Récits de l’Holocauste”, In **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, PUF, Tome LXIV, n.1, 2000, pp.221-246.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer : O Poder Soberano e a Vida Nua**, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002
- AMARAL, A.M. do. **O Espectro de Narciso na Modernidade, de Freud a Adorno**, São Paulo, Editora Estação Liberdade Ltda, 1997.
- AMÉRY, Jean, Par-delà le crime et le châtimeant, Actes Sud, 1995,p.13. Apud BenSlama,F. Idem Ibidem
- ANISSIMOV, M. **Primo Levi ou la tragédie d’um optimiste**. Biographie, Paris, Edition Jean-Paul Lattès, 1996.
- ANTUNES, SP. **Os Caminhos do Trauma em Nicolas Abraham e Maria Torok**, São Paulo, Escuta, 2003.
- ARENDDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**, São Paulo, Ed.Perspectiva, 1968.
- _____. **Eichman in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil**, New York, Penguin Books, 1994

_____**Eichman em Jerusalém Um relato Sobre a Banalidade do Mal**, Companhia das Letras, São Paulo,1999.

_____**Introduction aux Origines du totalitarisme** In: **Magazin Littéraire**, Paris, 2000, pp.91-92..

AULAGNIER, P. **A Violência da Interpretação** (1979), Rio de Janeiro, Imago, 1979

_____**O Aprendiz de Historiador e o Mestre-Feiticeiro. Do discurso identifiante ao discurso delirante**, São Paulo, Editora Escuta, 1984.

ASSOUN,P.L. **Metapsicologia Freudiana**,Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

BADIOU, A. **Por Uma Nova Teoria do Sujeito. Conferências Brasileiras**, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

BAUMAN, Z. **Modernidade e Holocausto**, Rio de Janeiro,Jorge Zahar, 1998.

BAKHTIN, M. **Le Freudisme**, Slavica, L'Age d'homme. Publicado originalmente sob o nome de V.N Volochinov, Leningrado, 1927.

BALLINGER, P. The Culture of Survivors, Post Traumatic Stress Disorder and Traumatic Memory In **History and Memory**, Volume 10, Number 1, 1998, pp. 99-132.

BENGHOZI, P. Traumatismos precoces da criança e transmissão genealógica em situação de crise e catástrofe humanitárias. Desemalhar e reemalhar continentes genealógicos familiares e comunitários, In: **Os avatares da transmissão psíquica geracional**, Org. Correa, O., São Paulo, Editora Escuta, 2000.

BENJAMIN, W. **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie**,São Paulo, Editora Cultrix, 1986.

BENSLAMA,F. Le Genre Humain et la Evolution Psyquiatrique, Paris, Vol.66,N.3. 2001.

BERLINCK, M.T. Catástrofe e representação. Notas para uma teoria geral da Psicopatologia Fundamental In: **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, Vol.II, n.1, São Paulo, Fapesp, 1999. pp. 9-34.

BIRMAN, J. A Razão da Impostura. A constituição do conceito de narcisismo no pensamento de Freud. In: O Objeto na Teoria e na Prática Psicanalítica,**Cadernos de Psicanálise**, Rio de Janeiro,1984.

_____**A Palavra Entre Atos**, In: **Cadernos de Psicanálise**, ano 7, n.10, Rio de Janeiro,1988,pp. 11-26.

_____**Constituição da Psicanálise -Freud e a experiência psicanalítica**, Rio de Janeiro, Livraria Taurus-Timbre Editora, 1989.

_____**Constituição da Psicanálise – Freud e a Interpretação Psicanalítica**, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1991.

_____**Pensamento Freudiano – I e II, Ensaios de Teoria Psicanalítica**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

_____**Pensamento Freudiano III, Psicanálise, Ciência e Cultura**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.,1994.

_____. **Sonhar, Desejar e Fantasiar**, In **Tempo Psicanalítico** (SPID), Rio de Janeiro, Coqueiral, vol. 27, 1995, p. 99.

_____. **Indeterminismo e Incerteza do Sujeito na Ética da Psicanálise**, Uma leitura sobre o fundamento ético do discurso freudiano In: **Ética, Psicanálise e sua Transmissão**, org. França, Maria I. Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1996. p.60

_____. **Estilo e Modernidade em Psicanálise**, São Paulo, Editora 34, 1997.

_____. **Cartografias do Feminino**, São Paulo, Editora 34, 1999.

_____. **Mal-estar na Atualidade, A psicanálise e as novas formas de subjetivação**, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1998.

_____. **A psicopatologia na pós-modernidade. As alquimias no mal-estar da atualidade** In: **Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental**, Vol.II, n.1, São Paulo, Fapesp, 1999. pp.35-49.

_____. **A estética como política**, **Cinemais**, n.9, Rio de Janeiro, Aeroplano Editora, 1998, pp. 105-113.

_____. **Nas Fronteiras da Barbárie. Uma leitura genealógica do discurso freudiano** In: **O Terror Filosofia Política**, Série III,n.4, editado por Rosenfield,D.&Mattei,JF., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor , 2002.

BLEICHMAR, S. **Nas Origens do Sujeito Psíquico. Do Mito à História**, Porto Alegre, Artes Médicas, 1993.

BOSI, E. **Memória e Sociedade, Lembrança de Velhos**, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**, São Paulo, Editora Moraes, 1974.

CARUTH, C. **Experience Trauma, Narrative and History**, Baltimore, John Hopkins University Press, 1996.

_____. **Modalidades do despertar traumático** In: **Catástrofe e Representação**, São Paulo, Editora Escuta, 2000. p. 135.

CELAN, P. **Cristal**, M, São Paulo, Editora Iluminuras Ltda, 1999.

CERTEAU, M de. **Historia y Psicoanálisis entre ciencia Y ficción**, México, D.F.Edición y Producciones La Galera, 1995.

_____. **A Escrita da História**, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.

CHATELET, F. **História da Filosofia, Vol. IV, O Século XX**, Portugal, Publicações Dom Quixote, 1979.

CHEMAMA,R.(Org).**Dicionário de Psicanálise**, Larousse, Porto Alegre, Artes Médicas, 1995.

COSTA, J. F. **Violência e Psicanálise**, Rio de Janeiro, Graal, 1985.

_____. **A inocência e o vício – estudos sobre o homoerotismo**, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1992.

_____. **A Ética e o espelho da cultura**. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

_____. **A face e o verso – estudos sobre o homoerotismo II**. São Paulo, Escuta, 1995.

_____. **Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico**, Rio de Janeiro, Rocco, 1998.

CRÉMIEUX,R. Stücke or not Stüke In: **Revue Française de Psychanalyse**, PUF,Tome LXIV, n.1, 2000, pp. 47-51.

DANIELI, Y. **The Long Way Home**, Los Angeles, Simon Wiesenthal Center,,1997, pp.57-66.

_____. The Impact of Holocaust Experience on Families of Survivors Living in the United States In: **Proceedings of the Fourth Yad Vashem International Historical Conference**, 1980, pp.603-619.

DEJOURS, C. **A banalização da Injustiça Social**, Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

_____. Entrevista com Cristophe Dejours, In: **Revista Latino Americana de Psicopatologia Fundamental**, Editora Escuta Ltda., vol.IV,n.3, São Paulo, 2001, pp.158-163.

DERRIDA,J. Fora As Palavras Angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok In: **Ensaio sobre a criação teórica em Psicanálise. De Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok**, São Paulo, Editora Unesp:Fapesp, 1999.pp.269-316.

EPSTEIN,H. **Where she came from, A Daughter's Search For Her Mother's Story**, First Plume Printing, New York, 1998.

_____. The Trauma Afterward In:**The Lost Generation**, from the Jerusalem Post Magazine, July, 22, 1997, pp.344-352.

FELMAN, S. Educação e Crise, ou as Vicissitudes do Ensinar In: **Pulsional Revista de Psicanálise**, Ano XI e XII, nº 116 e 117, São Paulo, Livraria Pulsional, 1998/99.

FELMAN, S & LAUB, D (ORG.). **Testimony, Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History**, Routledge, London, 1992

FELSTINER, J. **Paul Celan, Poet, Survivor, Jew**, Yale University Press, New Haven and London, 2001.

FERENCZI,S Transferência e Introjeção (1909),In **Sándor Ferenczi: Obras Completas,Psicanálise I**. São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1991.Vol.I, pp.77-108

FERENCZI,S O conceito de introjeção (1912)In **Sándor Ferenczi: Obras Completas,Psicanálise I**. São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1991.Vol.I,pp.181-183.

FERENCZI,S. Reflexões sobre o trauma (193), In: **Sándor Ferenczi: Obras Completas,Psicanálise IV**. São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1991.pp.

FERENCZI,S. O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios (1913) In: **Sandor Ferenczi, Escritos Psicanalíticos 1909-1933**, org.Joel Birman, Rio de Janeiro,Livraria Taurus Editora, 1988, pp.74-88.

FERENCZI,S. O Problema da Afirmação do Desprazer (Progresso no conhecimento do sentido de realidade). (1926). In: **Sandor Ferenczi, Escritos**

Psicanalíticos 1909-1933, org. Joel Birman, Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1988, pp.281-291.

FERENCZI, S. A Criança Mal Acolhida e Sua Pulsão de Morte In: **Sandor Ferenczi, Escritos Psicanalíticos 1909-1933**, org. Joel Birman, Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1988, pp. 313-317.

FERENCZI, S. Confusão de língua entre os adultos e as crianças (1933), In: **Sandor Ferenczi, Escritos Psicanalíticos 1909-1933**, org. Joel Birman, Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, pp. 347-356.

FERENCZI, S. **Thalassa, Ensaio sobre a teoria da genitalidade** (1922), São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora, 1990.

FERENCZI, S. Análise de Crianças com Adultos (1931) In: **Sandor Ferenczi, Escritos Psicanalíticos 1909-1933**, org. Joel Birman, Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1988, pp.333-346.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**, Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 2ª Edição, 1986, p. 1702.

FIGUEIREDO, L. C., **A Invenção do Psicológico, quatro séculos de subjetivação 1500-1900**, São Paulo, Escuta, 1996.

_____. **Palavras Cruzadas entre Freud e Ferenczi**, São Paulo, Editora Escuta, 1999.

FINKIELKRAUT, A. **A Memória Vã**, São Paulo, Editora Paz e Terra, 1989.

FLORENCE, J. As Identificações In: **As Identificações na Clínica e na Teoria Psicanalítica**, org. Ary Roitman, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.

FOGELMAN, E. Impact on the Second and Third Generations In: **Children Surviving Persecution An International Study of Trauma and Healing**, Praeger, Westport, Connecticut, London, 1998, pp.82-89.

FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, Imago Editora Ltda, Rio de Janeiro, 1980.

_____. Sobre os Fundamentos Para Destacar da Neurastenia Uma Síndrome Específica Denominada Neurose de Angústia, (1895[1894]), Vol.I.

_____. Carta 52, (1896), Vol.I.

_____. Extratos de documentos dirigidos a Fliess (1950)

_____. Projeto para uma Psicologia Científica (1950[1895]), Vol. I.

_____. Hereditariedade e a Etiologia das Neuroses (1896), Vol.III.

_____. O Mecanismo Psíquico do Esquecimento (1898), Vol. III.

_____. Lembranças Encobridoras ,(1899), Vol. III.

_____. Extratos dos Documentos Dirigidos a Fliess(1950[1899]), Vol.I.

_____. A Interpretação dos Sonhos (1900), Vol.V e VI.

_____. Sobre a Psicopatologia da vida cotidiana (1901), Vol.VI.

_____. Tratamento Psíquico (ou Mental) (1905), Vol. VII.

_____. Três Ensaio sobre a Sexualidade (1905), Vol.VII.

- _____ Teorias Sexuais Infantis (1905), Vol. VII.
- _____ Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen (1907[1906]), Vol. IX.
- _____ A Moral Sexual Civilizada e a Neurose Moderna (1908), Vol.IX.
- _____ Escritores Criativos e Devaneios (1908{1907}), Vol. IX.
- _____ Sobre as Teorias Sexuais das Crianças (1908), Vol. IX.
- _____ Fantasias Históricas e sua relação com a bissexualidade (1908), Vol.IX
- _____ Análise de uma Fobia de um menino de Cinco Anos (1909), Vol.X.
- _____ Romances Familiares (1909), Vol. IX.
- _____ Análise de uma Fobia de um menino de Cinco Anos (1909), Vol.X.
- _____ Notas Sobre Um Caso De Neurose Obsessiva (1909),Vol.X.
- _____ Cinco Lições de Psicanálise (1909a),
- _____ A Significação Antitética das Palavras Primitivas(1910), Vol.XI.
- _____ Leonardo da Vinci e Uma Lembrança de sua Infância (1910b), Vol.
- _____ A Concepção Psicanalítica da Perturbação Psicogênica da Visão (1910), Vol.XI.
- _____ Formulações Sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental (1911),Vol.XII.
- _____ A Dinâmica da Transferência (1912), Vol. XII.
- _____ Totem e Tabu (1913[1912-13]), VolXIII.
- _____ O Interesse Científico da Psicanálise (1913), Vol. XIII.
- _____ Recordar, Repetir e Elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II) (1914), Vol.XII.
- _____ A História do Movimento Psicanalítico (1914), Vol. XIV.
- _____ Sobre o Narcisismo: Uma Introdução (1914), Vol. XIV.
- _____ Observações Sobre o Amor Transferencial (Novas recomendações III) (1915[1914]), Vol. XII.
- _____ Os Instintos e Suas Vicissitudes, Vol. XIV.
- _____ Repressão (1915), Vol. XIV.
- _____ O Inconsciente (1915) Vol. XIV.
- _____ Luto e Melancolia (1917[1915]) Vol. XIV.
- _____ Reflexões Para Os Tempos de Guerra e Morte (1915), Vol.XIV.
- _____ Sobre a Transitoriedade (1916[1915]), Vol. XIV.
- _____ Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos(1917), Vol.XIX.
- _____ Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise (1915-17), Vol.XV e Vol.XVI.
- _____ Conferência XVIII, Fixação em traumas-O Inconsciente, p.323-336
- _____ Conferência XXIII, O Caminho da Formação de Sintomas,p. 419-456.

- _____ Conferência XXIV, O Estado Neurótico Comum, Vol. XVI.
- _____ História de Uma Neurose Infantil (1918[1914]), Vol. XVII.
- _____ O Tabu da Virgindade (1918[1917]), Vol. XI, pág. 175-192.
- _____ Introdução a 'A Psicanálise e as Neuroses de Guerra'. (1919) Vol. XVII, p. 224.
- _____ Uma criança é espancada: Uma Contribuição ao Estudo da Origem das Perversões Sexuais (1919), Vol. XVII.
- _____ O Estranho (1919), Vol. XVII.
- _____ Além do princípio do prazer (1920), Vol. XX.
- _____ Psicologia de grupo e a análise do Ego (1921), Vol. XIX.
- _____ O Ego e o Id (1923), Vol. XXI.
- _____ O problema econômico do masoquismo (1924), Vol. XIX.
- _____ A dissolução do complexo de Édipo (1924), Vol. XX.
- _____ A organização genital infantil – uma interpolação da teoria da genitalidade, (1923), Vol. XIX.
- _____ Uma nota sobre o 'Bloco mágico', (1925[1924]), Vol. XIX.
- _____ A Negativa (1925), Vol. XIX.
- _____ Inibições, sintomas e ansiedade (1926[1925]), Vol. XX.
- _____ O futuro de uma ilusão (1927), Vol. XXI.
- _____ O Fetichismo (1927), Vol. XXI.
- _____ O Humor (1927), Vol. XXI.
- _____ O mal estar na civilização (1930[1929]), Vol. XXI.
- _____ Sexualidade feminina (1931), Vol. XXI.
- _____ Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (1933[1932]), Vol. XXII.
- _____ Por que a guerra? (1933[1932]), Vol. XXII.
- _____ Análise terminável e interminável (1937), Vol. XXIII.
- _____ Construções em análise (1937), Vol. XXIII.
- _____ Moisés e o monoteísmo: Três ensaios (1939[1934-38]), Vol. XXIII.
- _____ A divisão do ego no processo de defesa (1940[1938]), Vol. XXIII.
- _____ Esboço de Psicanálise (1940[1938]), Vol. XXIII, p. 168.
- _____ A Interpretação das Afasias (1891), Lisboa, Edições 70, 1977.
- _____ Neuroses de Transferência: Uma Síntese (1915), manuscrito recém descoberto, Rio de Janeiro, Imago, 1987.
- _____ **Correspondência completa de S. Freud para W. Fliess (1887-1904)**, São Paulo, Martins Fontes, 1986.

_____**Correspondência de Amor e outras cartas (1873 –1939)**,Rio de Janeiro, Nova Fronteira,1982.

_____**&ZWEIG,A. Correspondência Freud-Zweig**, Buenos Aires, Grancia, 1974.

_____**Diário de Sigmund Freud - 1929-1939. Crônicas Breves**, Porto Alegre, Artes Médicas, 2000.

FRIEDLANDER,S.(org.)**Probing the Limits of Representation:Nazism and the “Final Solution”**, Cambridge, London, Harvard UO, 1992.

FRIEDRICH,J. O Horror das Guerras In *Veja*, 16 de abril de 2003, Rio de Janeiro, Editora Abril, pp.9-12.

FUKS,B.B. **Freud e a Judeidade**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2000.

_____**YHVH O Estrangeiro dos Estrangeiros e a Cena Freudiana**, In: **Tempo Psicanalítico**, SPID, Rio de Janeiro, Coqueiral, vol.29, 1997, pg.189.

_____**Notas sobre o conceito de angústia** In: **Estudos e Pesquisas em Psicologia**,Ano 1,no.1, Rio de Janeiro, UERJ, Instituto de Psicologia, 2001.

_____**O ler e o escrever: uma política da transmissão** In: **Textura Revista de Psicanálise**, Ano 2, n.2, São Paulo,2002.

_____**Freud&a cultura**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003.

GARCIA-ROZA, LA. **Freud e o Inconsciente**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

_____**Acaso e Repetição em Psicanálise**, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro,1986.

_____**O Mal Radical**, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1990.

_____**Introdução à Metapsicologia Freudiana**,Vol.1, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro,1991.

_____**Introdução à Metapsicologia Freudiana**, Vol.2, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro,1993.

_____**Introdução à Metapsicologia Freudiana**, Vol.3, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro,1993.

GABBI Jr. O.F. “A Origem da Moral em Psicanálise”, In:**Cadernos de história e filosofia da ciência**, Série 3, v.1,n.2, UNICAMP, 1991.

_____**Notas sobre a Relação Entre Cultura e Metapsicologia** In: **Tempo Psicanalítico**, SPID, Rio de Janeiro, Coqueiral, vol.29, 1997, pg. 29.

GAGNEBIN, J. M. Palavras para Hurbinek, In: **Pulsional Revista de Psicanálise**, Ano XI e XII, nº 116 e 117, São Paulo, Livraria Pulsional, 1998/99.

GAY, P. **A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud. O Cultivo do Ódio**, Vol.III, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

GAULEJAC, Vde. **L’histoire en héritage Roman familial et trajectoire sociale**, Desclée de Bouver, Paris, 1999.

GRANNOFF, W. **Filliation, L’Avenir du Complexe D’Oedipe**, Paris, Les Editions de Minuit, 1975.

GRASS, G. Breve palestra de um vagabundo sem pátria In: **Die Zeit**, n.07-09, fevereiro de 1990,pág.61, tradução de Drünert,E.

_____**Passo de Caranguejo**, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2002.

HANNS, L. **Dicionário Comentado do Alemão de Freud**, Imago Editora., Rio de Janeiro, 1996.

HOBBSAWM, E. Barbárie: Manual do usuário In: **Sobre História**, São Paulo, Cia das Letras, 1998, pp.268-280.

_____**Era dos Extremos. O breve século XX. 1914-1991**, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

JOBIM E SOUZA, S. “Sujeito, Linguagem e Verdade”, In: **A Psicologia em Contexto**, PUC-RJ, Rio de Janeiro,RJ. 1995

JONES, E. **Vida e Obra de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro, Imago, 1992.

JORGE, M.A.C. **Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan,vol.1: as bases conceituais**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.

KAËS,R.In: Introdução: O Sujeito da Herança, **Transmissão da Vida Psíquica entre Gerações**, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2001, pp. 9-25

_____**Introdução ao Conceito de Transmissão Psíquica no Pensamento de Freud** In: **Transmissão da Vida Psíquica entre Gerações**, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2001, pp.27 – 69.

KAFKA, F.**Correspondance**, 1902-1924, Paris, Gallimard, 1965.

KAFKA, J. L'individu traumatisé dans la société traumatisée In: **Revue Française de Psychanalyse**, PUF,Tome LXIV, n.1, 2000, pp. 81-96.

KAUFMANN, P. Ed. **Dicionário Enciclopédico de Psicanálise, o legado de Freud e Lacan**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

KATZ, C.S. Nazismo e Psicanálise, outras relações In: **Psicanálise e Nazismo**, Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1985, pp.195-224.

KESTENBERG, JS.& Kahn.C(1991) Adult Survivors, Child Survivors, and Children of Survivors In **Children Surviving Persecution, An International Study of Trauma and Healing**. Westport, Connecticut, London, 1998, pp.56-65

KLEMPERER,V. **Os Diários de Victor Klemperer. Testemunho clandestino de um Alemão na Alemanha Nazista. 1933-1945**, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

KOFMAN, S. **Rue Ordener, Rue Labat**, Paris, Éditions Galilée,1994.

KOLTAI, C (org.). **O Estrangeiro**, São Paulo, Editora Escuta, 1998.

KORF-SAUSSSE,S. La Memoire en Partage In: **Revue Française de Psychanalyse**, PUF,Tome LXIV, n.1, 2000,p.97-111.

KRISTEVA,J. **O Gênio Feminino: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arent, Melanie Klein, Colette, Tomo I**, Rio de Janeiro, Rocco, 2002.

KUPERMAN, D. Amnésia Histórica: Uma Estratégia Política de Dominação In **Judaísmo, Memória e Identidade, Vol.II**, Org. Lewin, Helena, Rio de Janeiro, UERJ, 1997.pp.237-246.

- LACAN, J. **Escritos**, São Paulo, Editora Perspectiva S.A, 1988.
- _____**Os Complexos Familiares**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.
- _____**O Seminário, Livro 11, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise (1963-1964)**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1979.
- _____**O Seminário, Livro VII, A ética da psicanálise (1950-1960)**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- _____**Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise (1953)** In: **Escritos**, São Paulo, Editora Perspectiva, pp.101-187.
- _____**Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique**, In: **Ecrits**, Paris, Seuil, 1966.
- _____**Transmission y Talmud, Lacan Oral**, Buenos Aires, Xavier Bóveda Ediciones, 1983.
- LACAPRA, D. **Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma**, New York, Cornell University Press, 1994.
- _____**History and Memory after Auschwitz**, Cornell University Press, New York, 1998.
- LALLANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia**. São Paulo, Martins Fontes, 1933.
- LANDA, F. **Ensaio sobre a criação teórica em Psicanálise. De Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok**, São Paulo, Editora Unesp:Fapesp, 1999.
- LANZMANN, C. Hier Ist Kein Warum, In: **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, n.38, p. 261
- LAPLANCHE, J, PONTALIS, J.B. **Vocabulário da psicanálise**, Livraria Martins Fontes Ed, São Paulo, 3ª edição, 1970.
- LAPIERRE, N. **Changer de Nom**, Éditions Stock, Paris, 1995.
- LAPLANCHE, J. **Fantasia Originária, Fantasia das Origens, Origens da Fantasia**, Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1990.
- LEGENDRE, P. **L'Inestimable Objet de la Transmission**, Paris, Ed. Fayard, 1985
- LE GUEN, C. **El Édipo Originário**, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- LEVI, P. **É Isto Um Homem?**, Rio de Janeiro, Rocco, 1988.
- _____**Os Afogados e os Sobreviventes**, São Paulo, Paz e Terra, 1990.
- _____**A Tabela Periódica**, Rio de Janeiro, Relume- Dumará, 1994.
- _____**A Trégua**, Companhia das Letras, São Paulo, 1997.
- _____**O Último Natal de Guerra**, Berlendis e Vertecchia, São Paulo, 2003.
- LÉVINAS, E. **Entre nós, Ensaio sobre a alteridade**, Petrópolis-Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1997.
- LIMA LINS, R. **Violência e Literatura**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
- LOBIANCO, A C. A Bildung Alemã e a Cultura em Freud In: *Cultura da Ilusão*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998

- MEZAN, R. **Freud: a trama dos conceitos**, São Paulo, Perspectiva, 1982.
- _____**Freud Pensador da Cultura**, Ed. Brasiliense SA, 1985.
- _____**Figuras da Teoria Psicanalítica**, São Paulo, Escuta,1995.
- MICHAUD, E. Un Sauveur: Adolf Hitler ou la tyrannie du visible In: **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, nº. 49, Paris, Editions Gallimard, 1994, pg.119.
- MICHAUD, G. e OURY, J. À guisa de abertura In: **As Identificações na Clínica e na Teoria Psicanalítica**, org. Ary Roitman, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- MIJOLLA, A. Histoire et préhistoire psychiques. L'intergénérationell et ses fragments d' identité In: **Revue Francaise de Psychanalyse**, Tome LXIII, nº 4/1999, Paris.p.1109-1125.
- MILLOT,C. **Nobodady. A Histeria no Século**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.,1989.
- MITSCHERLICH , A. **Die Unfähigkeit Zu Trauern**, Fischer Verlag, Munique, 1967
- Naffah Netto, A. O Julgamento de Augusto Pinochet: idéias sobre a relação memória esquecimento na elaboração de traumas coletivos., In: **Revista Latino Americana de Psicopatologia Fundamental**, Editora Escuta Ltda., vol.IV,n.3, São Paulo, 2001, pp.47-61.
- NASIO, J.D. **Lições sobre os 7 conceitos cruciais da Psicanálise**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989.
- _____**Cinco lições sobre a teoria de Jaques Lacan**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.
- _____**O Paradoxo do Traumatismo** In: **Os Limites da Transferência**, Campinas, Papirus Ed., 1987.
- NICACIO, E.M. O mito do Sujeito Moderno: Uma leitura Contemporânea de Totem e Tabu,In: **Cadernos de Psicanálise** nº 12, CPRJ, Rio de Janeiro, 1998
- NICÉAS, C.A. Um Sintoma do Mal-Estar na Civilização, In: **Tempo Psicanalítico**, (SPID), Rio de Janeiro, Coqueiral, Vol. 29, 1997, p.89.
- OZ.A. **O Mesmo Mar**, São Paulo, Companhia das Letras,2001.
- PEIXOTO JUNIOR, C.A. Afeto e discurso racistas In: **Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental**, Vol.II, n.1, São Paulo, Fapesp,1999.p.107-115.
- PELBART, P.P. Cinema e Holocausto In: **Pulsional Revista de Psicanálise**, Ano XI e XII, nº 116 e 117, São Paulo, Livraria Pulsional, 1998/99.
- PENOT, B **Figuras da Recusa, Aquém do Negativo**, Porto Alegre, Artes Médicas, 1992.
- PIRALIAN, H. Génocide et Transmission, Sauver la Mort In: **Le Père, Métaphore paternelle et fonctions du père:l'Interdit,la Filiation, la Transmission**,collection dirigé par Patrick Gyomard et Maud Mannoni, Paris, Ed. Denöel, 1989.
- RAND, N. Renouveaux de la psychanalyse In: **Le Coq- Heron**, Paris, no.159, Janeiro de 2000, pp.12-30.

_____. “Invention poétique et psychanalyse du secret de famille dans le Fantôme d’Hamlet, de Nicolas Abraham. In: **Le symbole psychique à l’épreuve des generations**, Paris, Dunod, 1995. pp.79-87.

_____. & Torok. L’Inquiétante Étrangeté de Freud devant L’Homme au Sable de E.T.^a Hoffmann, In: **Le symbole psychique à l’épreuve des generations**, Paris, Dunod, 1995. pp.23-41.

ROAZEN, P. **Como Freud Trabalhava**, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

ROITMAN, A. Org. **As Identificações na clínica e na teoria psicanalítica**, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

ROSENBLUM, R. Peut-on Mourir de Dire? In: **Revue Française de Psychanalyse**, PUF, Tome LXIV, n.1, 2000, p.113-139.

ROTH, MS. **Memory, Trauma and the Construction of History**, Columbia University Press, New York, 1995.

ROUANET, SP. **Édipo e o Anjo Itinerários freudianos em Walter Benjamin**,. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1990.

ROUDINESCO, E. **História da Psicanálise na França. 2 (1925-1985)**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

ROUDINESCO, E. **Jaques Lacan: Equisse d’une vie, histoire d’un système de pensée**, Paris, Fayard, 1993.

ROUDINESCO, E & PLON, M. **Dicionário de Psicanálise**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

RUDGE, A.M. Construções em psicanálise e mitos In: **Percursos, Revista de psicanálise**, ano 9, nº 18, São Paulo, Pólo Editor, 1997, p.25.

_____. Representação e Linguagem na Metapsicologia In **Tempo Psicanalítico**, SPID, Rio de Janeiro, Coqueiral, vol. 29, 1997, pg. 237.

_____. **Pulsão e linguagem**, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1998.

O Psicanalista e A Sabedoria do Ato. In: FRANÇA, Maria Inês.(Org.). **Ética, Psicanálise e sua Transmissão**. Petrópolis, 1996, p. 136-152.

SANTNER, E.L. Trauma, Transference and Working Through In: **History and Memory 4**, 1992

_____. History Beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma In: **Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution**, Cambridge, London, Harvard UO, 1992. pp. 143-154.

_____. **A Alemanha de Schreber: uma história secreta da modernidade**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.

SELIGMAN-SILVA, M. A História como Trauma In: **Pulsional Revista de Psicanálise**, Ano XI-XII, nº 116-117, São Paulo, Livraria Pulsional, 1998/99.

SINGER, IB. **Enemies, A Love Story**, Farrar Straus Giroux; Reissue edition, 1997.

SOUKI, N. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999.

STEINER, G. **Linguagem e Silêncio**, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

- TOLIPAN,E. **A Estrutura da Experiência Psicanalítica**, UFRJ, 1995.
- VINOGRAD, M **Genealogia do Sujeito Freudiano**, Porto Alegre, Artmed, 1998.
- VIDERMAN, S **A Construção do espaço analítico**, São Paulo, Editora Escuta, 1990.
- VIRAG, T. Children of The Holocaust and Their Children's Children: Working Through Current Trauma in the Psychoterapeutic Process In: **Dynamic Psychotherapy**, Vol.2.No.1,Brunner Mazel,Inc.471984.pp.47-60.
- WEIRAUCH, C.S. Nazismo , Modernidade e Exclusão In **Judaísmo, Memória e Identidade**, Vol.II, Org. Lewin, Helena, Rio de Janeiro, UERJ, 1997.
- WIESEL, E. **Holocausto,Canto de uma geração perdida**, Rio de Janeiro, Editora Documentário, 1987.
- Yerushalmi,YH. **O Moisés de Freud, Judaísmo Terminável e Interminável**, Rio de Janeiro, Imago,1992.
- ZYGOURIS, R. De Alhures ou de outrora ou o sorriso de xenófobo In **O Estrangeiro** org. Koltai,C, São Paulo, Editora Escuta, 1998.

8.1. Filmes

- COHEN, P. **Arquitetura da Destruição**, 1989
- COSTA-GAVRAS, K. **Amén**, 2003
- EGOYAN, A. **Ararat**, 2002
- HOLLAND, A. **Os Filhos da Guerra**,1998
- LANZMANN, C. **Shoah**,1985
- MULLER, R. **O Poder da Imagem – Leni Riefenstahl**, 1993
- NELSON, T.B. **The Grey Zone**, 2001
- POLANSKI, R. **O Pianista**, 2002
- RESNAIS, A. **Night and Fog**, 1955.
- RESNAIS, A&DURAS, M. **Hiroshima, Meu Amor**, 1959
- SPIELBERG, S. **A Lista de Schindler**, 1995
- ZSABÓ, I.. **Sunshine, O Despertar de um Século**, 2000